

2014

SZÁZAD V. É. C.

IDEOLÓGIA

A cinizmus klasszikus fogalma megváltozott. Az eredetileg „a könnyed, jómódú és élvezeg” életmód megvetése, a politikába való beavatkozással szembeni univerzális kétely megfogalmazása, sőt annak teljes elutasítása volt. Eredetileg a cinikusok eltökélt kívülállók voltak. Úgy döntöttek, hogy kivonulnak a közéletből, sőt még a közösségből is. Modern megfelelőik – ezzel szemben – bennfentesek.



GOLDEN Dániel (1974, Veszprém) kutató, az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa. Kutatási területei a tudományfilozófia, a filozófiai pragmatizmus és a digitális kultúra. Lakatos Imréről szóló további publikációi: A relativizmus dimenziói – Lakatos esete Kuhn-nal. In Binzberger Viktor – Fehér Márta – Zemplén Gábor (szerk.): *Kuhn és a relativizmus*. Budapest, L'Harmattan, 2007. 77–84. Lakatos Imre elfojtott hegelianizmusa. *Világosság*, 49., 2008/3–4., 185–196. Dewey, Lakatos és a tudás pragmatikus képe. *Világosság*, 50., 2009. tél, 7–18.

KISS Viktor (1976, Budapest) ideológiai kutató. Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen politológus, a Szegedi Tudományegyetemen kommunikáció szakos bölcsészdiplomát szerzett, majd a Budapesti Corvinus Egyetemen védte meg PhD-disszertációját. Dolgozott újságíróként és politikai tanácsadóként. Elsősorban a marxizmus eszmétörténetével és az ideológiáról szóló posztmodern elméletekkel foglalkozik. Oktatóként kultúra-, társadalomelméleti és globalizációkritikai témákban is tart előadásokat. Az *A baloldaliság „kísértetei”* (Budapest, Új Mandátum, 2004), a *Leértékelt társadalom* (Budapest, Új Mandátum, 2009) és a *Marx e ideológia* (Budapest, L'Harmattan, 2011) című könyvek szerzője.

LÁNCZI András (1956, Budapest) filozófus, a Budapesti Corvinus Egyetem Politikatudományi Intézetének igazgatója, a Századvég Alapítvány elnöke. Bibó István-díjas (2003). Fontosabb könyvei: *Modernség és válság* (Budapest, Pallas–Attraktor, 1999), *A XX. század politikai filozófiája* (Budapest, Pallas–Attraktor, 2000), *Demokrácia és politikatudomány* (Budapest, Aula, 2000), *A politika reneszánsza* (Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2001), *Konzervatív kiáltvány* (Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2002), *A politikai tudásról* (Máriabesnyő, Attraktor, 2012). Írásai lapunkban: Carl Schmitt és a liberalizmus (28. szám), Demokrácia és erkölcsi relativizmus egy posztsekuláris világban (51. szám), „Biztosan nem pisztisz...”. Strauss és Voegelin levelezése, 1934–1964 (59. szám), „Hogyan kell élnünk?” Természet, metafizika és politikai bölcsesség (62. szám).

LÉVAI Csaba (1964, Debrecen) történész, szociológus, egyetemi docens, a Debreceni Egyetem Történelmi Intézete Egyetemes Történelmi Tanszékének vezetője. Kutatási területe: az észak-amerikai brit gyarmatok és az USA története a kezdetektől az amerikai polgárháborúig; az amerikai forradalom vezetőinek politikai gondolkodása; a korai magyar–amerikai kapcsolatok története. Legutóbbi publikációi: Ágoston Haraszthy: „Father of California Viticulture”? Debates in the Mirror of Recent Revisionist Literature. *Hungarian Studies Review*, 40., 2013/1. (tavasz), 7–24. *Amerikai történelem és történetírás*. Budapest, L'Harmattan–Könyvpont, 2013.

NYIRKOS Tamás (1966, Helsinki) politikai filozófus, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Politológia Tanszékének munkatársa. Kutatási területe: a vallások és a politika kapcsolata, a modernitás teológiai és filozófiai kritikája, forradalom- és háborúelméletek. Legutóbbi publikációi: Rousseau és a posztmodern politika. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57., 2013/1., 51–72. Hitetlen-e a tudatlan? *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei*, 2. (2013), 161–171. Teológia és filozófia háborúja Maimonidész-nél. In Babits Antal (szerk.): *Papírhíd az egyetemes kultúra szolgálatában*. Budapest, Logos, 2013. 393–411.

SZÁZAD
V. É. G

Szerkesztőségek:

DEMETER TAMÁS • PAPP Z. ATTILA • PÓCZA KÁLMÁN • ZUH DEODÁTH

G. Fodor Gábor • Demeter Tamás • Mándi Tibor • Szűcs Zoltán Gábor

Balázs Zoltán • Bódy Zsombor • Cieger András • Csité András • G. Fodor Gábor • Kapitány Balázs • Szalai Ákos

Spéder Zsolt • Kerékgyártó Béla • Körösényi András • Kövér György • Sági Gábor • Stumpf István • Tóth István György

Pethő Sándor • Bárány Anzelm • Huoranszki Ferenc • Kovács M. Mária • Körösényi András • Liptay Gabriella • Ruzsa Ágnes • Szilágyi Márton

Gyurgyák János • Fellegi Tamás • Gyekiczki András • Kövér László • Kövér Szilárd • Máté János • Orbán Viktor • Stumpf István • Varga Tamás • Weber Attila

Szerkesztőbizottság:

**LÁNCZI ANDRÁS • ACZÉL PETRA • LEE CONGDON • CSEJTEI DEZSÓ • EGEDY GERGELY
FEHÉR M. ISTVÁN • FODOR PÁL • G. FODOR GÁBOR • HORKAY HÖRCHER FERENC
KARÁCSONY ANDRÁS • KÖRÖSÉNYI ANDRÁS • KÖVECSÉS ZOLTÁN • KULCSÁR SZABÓ ERNŐ
MEZEI BALÁZS • SPÉDER ZSOLT • STUMPF ISTVÁN • SZILÁGYI MÁRTON**

Olvasószerkesztő: *Lehotka Gábor*
Szerkesztőségi titkár: *Tóth Krisztián*

© Századvég Kiadó

A szerkesztőség címe:

Századvég Politikai Iskola Alapítvány, 1037 Budapest, Hidegkúti Nándor utca 8–10.

Telefon: (1)-479-5298 • fax: (1)-479-5290 • e-mail: kiado@szazadveg.hu

ISSN 0237-5206

Tipográfia és lapterv: *Élőfej Bt.*

Műszaki szerkesztő: *Varga Júlia*

Nyomdai munkálatok: Prime Rate Kft.

Honlapunk: www.szazadveg.hu | Keressen minket a Facebookon is!

SZÁZAD VÉGE

—• ÚJ FOLYAM 71. SZÁM 2014. 1. •—
————• IDEOLÓGIA •————

Lánczi András: Értelmiségiek, cinizmus és a valóság • 5

Lévai Csaba: Az amerikai és a francia forradalom között. Állandó és változó elemek John Adams politikai gondolkodásában az 1770-es évek végétől az 1790-es évek elejéig • 27

Kiss Viktor: Marx újratöltve: hegemoniaelmélet a Kommunista kiáltványban • 45

Nyirkos Tamás: Kommunizmus a harmadik évezred számára? • 73

Pogonyi Szabolcs: Túl a nacionalizmuson? • 91

Golden Dániel: Lakatos Imre és a tudományos felfedezés dialektikus logikája • 109

Pápay György: Zongoralecke botfűlűeknek: Richard Rorty és a vallás • 147

Rózsa Erzsébet: Modern állam, hatalom, participáció – kortárs német elméleti viták tükrében • 171



Az egykori Fővámpalota (ma Budapesti Corvinus Egyetem) homlokzati szobrai felújítása 1975-ben ©Fortepan

Lánczi András

Értelmiségek, cinizmus és a valóság

a modernség azon a feltételezésen alapszik, hogy a tudás hatalom. Bacon elképzelése új viszonyt alakított ki a gondolkodók és a politika között, ami a zsarnokság és a messianizmus összekapcsolódásában vált önálló politikai hatalmi formává, melyet gyakran totalitarizmusnak neveznek. A modern értelmiség három típusa közül a jakobinus volt az, amely az antirealista-utópista észhasználathoz áll legközelebb, mindig a valóság radikális megváltoztatásából indult ki, cselekvéséhez a politikai mechanizmusok könyörtelen eszköztársát rendelte. Miután a modern értelmiség felszámolt minden transzcendens abszolútumot, elsősorban is a kinyilatkoztatáson alapulót, az ész tette meg abszolútnak. Ebben az értelemben a tudás modern formái implicit módon valláspótlékként is felléptek. A politika totálissá tétele a tudást is totalizálta, abszolút tekintélyé emelte; e felfogás képviselői, az értelmiségek pedig e valláspótlék világi papjaivá váltak. A felvilágosodás kényelmes összefoglaló neve annak a szellemi fejleménynek, amely az ész szenvedélyesen megistenítette, a természetjogot az észjoggal váltotta fel, majd az észjogban való fokozatos csalódás, belőle való kiábrándulás cinikussá alakította az értelmiséget, de az abszolút utáni vágyakozás és a politikai hatalom közti kapocs nemhogy nem lazult, hanem egyenesen új formákat ölt a virtuális térben és a hivatalokban.

A modern cinizmus azonban ennél is több: itt is a hithez való viszonyról van szó. A modern cinizmus a pusztán észnek a hithez való viszonyában keletkezik: először kétely, majd gúny tárgyává válik minden, ami hit-szerű. A hit és a ráció közti távolságnövekedés egy pontján keletkezik a cinizmus, a teljes tagadás egyik jellegzetes formája. Furcsa, hogy az eredeti, ókori cinizmus a közösség romlottsága miatti kívülállás morá-



lis alapállása volt, igaz, a radikális tagadásig eljutva: ma ezzel szemben a cinikus a hitetlenség romlott állapotából akar mindent kigúnyolni az abnormálissá növelt ész nevében. Mára semmi egyebe nem maradt a cinikusnak, mint a végsőkéig magára maradt ész. A régi cinikus az aszkézist választotta, a mai cinikus a jólétét akarja ily módon is biztosítani. A mai cinikusnak egyedül a ráció vagy tudás maradt kizárólagos viszonyítási pontjául – ennek egyik következménye az egyén szinte teljes magányossága, a közösség vita nélküli kikerülése, mivel a közösség egyszerűen már szóba se kerül mint az emberi lényeg kifejezője. Élni annyi – a cinikus szerint –, mint egyedül küzdeni és tagadni mindent, aminek köze van a hithez. A modern cinizmus a néma kétségbeesés egyik formája.

I.

A mai élet jellemző vonása, hogy gyógyíthatatlanul utópikus. De nem úgy, ahogy a klasszikusok – mint Platón – voltak azok, de még úgy sem, ahogy a klasszikus modernek – liberálisok, marxisták – utópisták, hanem ahogy ma sokan azt hiszik, hogy még van előre, még lehetséges a természet felszámolása akár éppen a természetre való hivatkozással, ahogy a zöldek teszik, vagy a radikális feministák elképzelése szerint, akik szerint még a nemek közötti biológiai különbséget is érvekkel meg lehet szüntetni. Ma a valóság felszámolása, s nem átalakítása zajlik valamilyen eszme nevében. Ennek élén a korábbi utópikus értelmiségek maradványai vitézkednek, mert az értelmiség éltető eleme az utópia, amely gyakran valamilyen abszolutista politikai formában nyilvánul meg. Abszolút hatalom és értelmiség szoros kapcsolata jól ismert, mert a totalitarizmus felfedte a modernség egyik titkát: ha a vallás vagy az embertől független abszolútum, mint a természet, nem szolgál viszonyítási pontul, akkor egyedül az emberi elme abszolutizálása marad. Ez maga a hanyatlás, a civilizáció végének előhírnöke, mert minél többet akar az ember, annál többet veszít el. A nyugati ember először is eljutott önmaga reprodukálásának relativizálásához, egyre kevesebbet tud az egyszerű túléléshez szükséges ismeretekről, a közösségi élethez szükséges civilizációs szabályokról. Az ember alatti létezők pedig mintha nem is volnának számára, saját civilizációját pedig akadálynak látja. Új barbarizmus ez, mert a tudásról azt hiszi a modern ember, hogy csak az számít tudásnak, ami empirikusan, történetileg vagy akarata szerint igazolható, az egyszerű összefüggéseket pedig technikai automatizmusokkal helyettesíti: a technológia és az ideológia korát a való-



ságot elfedő technológia és a virtuális tudások valóságot relativizáló értelmezési kombinációi uralják – az értelmiség pedig vagy dogmatikusan ragaszkodik egy idejétmúlt felfogáshoz, vagy cinikusan bevonul a hatalom berkeibe. Ez az út az ész dogmává emelésétől az észhez való görcsös, nem felszabadító gondolkodási formák megjelenéséhez vezet. Az ész a bölcsesség helyett a pusztá tudást választotta a modernségben, ezért lett ez a neve: modern, azaz új. Az új pedig a történeti idő felfedezését feltételezi: ez meg is történt, amikor a felvilágosodás radikálisa, Condorcet abszolutizálta a történeti nézőpontot, később Comte pedig tudományfilozófiává tette a pozitivista tudáseszmeny megfogalmazásával.¹

II.

Mivel az „értelmiség”-nek számtalan jelentése és értelmezése van, nem takaríthatjuk meg, hogy meghatározzuk, milyen értelemben használjuk a fogalmát – e nélkül esélyünk sincs a modern politikai rendszerek – beleértve a liberális demokráciát is – megértésére, melyek az értelmiségre óriási vonzerőt gyakoroltak a tudásalapú, totalizáló politikai törekvésekkel, hogy egy idő után mélységes cinizmusba forduljon át a lelkesezés. Fontos különbséget tenni a filozófus és az értelmiségi között, ami nem önkényes vagy szabados döntés következménye, hanem a kérdés természetének a lényege. Legegyszerűbb, ha egy határozott definiálási kísérlethez fordulunk: Luc Ferry és Alain Renaut értelmiségfelfogása, melyet a *Heidegger és Modernség* című könyvükben fejtettek ki, alkalmas az „értelmiség” fogalmának a megközelítésére. Felfogásuk szerint:

„Két jellegzetes vonás alkalmasnak látszik a tipikus értelmiségi meghatározására: szemben a szakértővel, az értelmiségi *generalista*, akit az újságírók – mint rendezői annak a játéknak, amelyben az értelmiség részt vesz – állandóan üldöznek, hogy különböző témákban véleményt csikarjanak ki tőle. Pontosan emiatt az értelmiség viselkedésére – megint csak szemben a szakemberrel – nem a tudományos semlegesség, hanem a beavatkozási szándék vagy elkötele-

¹ August Comte részletesen hivatkozik Condorcet történelemfilozófiájára; illetve kijelenti, hogy „a múlt révén megértettük a jövőt, mert a jelen csupán egy pont a kettő között”. Vagyis minden a még nem létezőnek, az újnak van alárendelve (Comte 1979, 111).



zettség jellemző, holott az értelmiségi helyzet feltételezné a tényleges dolgokkal szembeni kritikus távolságtartást." (Ferry–Renaut 1990, 10.)

A két szerző azt is hangsúlyozza, hogy az értelmiségiek „egyesítik a filozófus, a szerző és a politikus-közéleti ember legitimitását, akinek a morális tekintélye, még ha vitatható és vitatják is, vitán fölüll áll" (uo.).

Elfogadható a két francia szerző felfogása, miszerint az értelmiségi „generalista", innen ered az értelmiségi és a filozófus gyakori összekeverése, és hogy értelmiséginek lenni elkötelezettséget jelent, ami részben a filozófiából, részben a művészi vagy politikai-közéleti aktivitásból táplálkozik. E megközelítés szerint az értelmiségi örök típus, mivel mindig is voltak „generalisták", akiket rendszerint filozófusoknak vagy a szellem embereinek neveztek, és ezek a filozófusok alakították ki azt az igényt, hogy beavatkozzanak a politikába, amely a legmagasabb nézőpontot kínálta a filozófus számára az emberi természet megértéséhez, mivel a filozófus inkább elkülönültségben szeret élni, távolságot tart embertársaitól, így a politikai cselekvésből sem akar részesedni. Ebből adódik a filozófia és a politika közti végzetes vagy feszültséggel teli viszony. Ugyanakkor ez a meghatározás figyelmen kívül hagyja annak a lehetőségét, hogy egy szakértő generalistává vagy értelmiségivé váljon és ennek megfelelően cselekedjen. Amikor a modern tudomány leválasztotta magáról a morális ítéletalkotás szükségességét, azaz a tudásnak és a morális ítéletnek nincs tudományosan igazolható összetartozása, minden tudós azt hihette, hogy védett a közéleti kérdésekkel szemben, egyedül a saját döntésüktől függ, hogy részt akarnak-e venni bármilyen közügy vitájában, nem beszélve arról, belépnek-e egy pártba vagy sem. A modern tudás jórészt abból nyeri tekintélyét, hogy képes sajátosan semleges vagy objektív nézőpontra szert tenni, ahonnan bármit képesek anélkül megítélni, hogy beavatkoznának bármilyen ügy kimenetelébe, beleértve a politikai ügyeket is. A modern tudomány kívülállást és fegyelmet (diszciplínát) követel meg.

Meglátásom szerint a modern rendszerekben vagy rezsimekben, melyeknek túlzó formái a modern zsarnoki rendszerek, még a tudományos, semleges szakértők is kényszert éreznek, hogy tudományos tekintélyüket használják a politika vagy közélet valóságában, vagy ami még valószínűbb, kénytelenek feloltni a generalista vagy közgondolkodó szerepét. Ennek okai között szerep, hogy a modern politika totálissá vált, kiterjed az emberi élet egészére; továbbá a tudományos eredetiség vagy újdonság a modern politika historicizálásával szintén végtelen befogadjává vált az újnak a politikában. A politika természetes szövetségesévé vált a tudomány – nem a tudás, inkább a tudomány a valódi hatalom.



A modernség totális hatalmakat alakít ki, ezen belül vannak, amelyek zsarnokiak, mások csupán a szakértőt emelik be a hatalmon belültre, mivel gyakorlatilag semmi sem maradt a magánélet világában, semmi nincs, aminek ne lenne politikai jelentősége. A modern rezsim liberálisabb változatai szintén politizálják a szakértőket, akik gyakran cinizmusmal veszik ezt tudomásul, mivel nincs más választásuk. A modern zsarnokság pusztán hatalomtechnikai okokból von be mindenkit a politika világába: a legitimitását akarja kialakítani, aminek a cinizmus szintén kísérőjelensége. Megvalósul a modern cinizmus lényege: szemben az eredeti cinikusokkal, akik kivonultak a társadalomból, a modern cinikusok a hatalom sáncain belültre költöztek. Ugyanis a hatalom integrálja azt is, ami a hatalom ellensége, semmit nem hagy érintetlenül. Ezért nincsenek többé forradalmak, mivel a hatalom – az ember külsővé vált lényege – nem lázadhat önmaga ellen. Bár ki tudja?! Végül is a robotok az ember ellen fordulhatnak, logikailag nincs kizárva.

Az különbözteti meg a régi és a modern zsarnokságot, hogy a régi nem akarta feltétlenül vagy mindenáron bevonni a filozófust vagy tudóst a hatalom gyakorlásába, az elcsábulással való küzdelem a gondolkodó lelkében zajlott. A modern totalizáló politika azonban megfordította a viszonyt: a hatalom szeretné beszippantani a gondolkodót. A totalizáló rezsim hallgatólagos vagy néma elfogadása azért nem elegendő, sőt üldözendő, mert a modern zsarnokság sem hatalomtechnikai, sem technológiai értelemben nem engedhette meg a tudós szakértő hűvös kívülállását, továbbá az újdonság abszolutizálása természetes szövetségesnek állította be a hatalom és a tudósok kapcsolatát. A politikai tevékenység a felvilágosodás előtt kiváltság volt, ki kellett érdemelni, később viszont, miután a modern demokratikus egalitarizmus elterjedt, a politikai részvételtől való tartózkodás valamiféle titkos tudást, hallgatólagos szembenállást, de mindenképpen morális távolságtartást fejez ki. Ez pedig tűrhetetlen, sőt könnyedén feloldható.

A korábban soha nem látott tömeges értelmiségi részvétel a politikai életben összefügg a tudásról és annak hasznáról vallott felfogás megváltozásával. A természet ellenségnek nyilvánításával szemben az ész mindenre elszántsága áll. Az ész történelmi kontextusba helyezése fölcillantotta a lehetőséget, hogy a tudás végtelen, és nem a morális tartalma, hanem a hatalomhoz fűződő viszonya minősíti: a modern tudomány rendkívül forrásigényes, bonyolult intézményrendszert feltételez és komoly adminisztratív irányítást igényel. Az állam nélkül aligha fejleszthető. A természethez fűződő újfajta viszony és a történelem transzcendens értelemmel való felruházása egyben a filozófiát a tudomány szolgálólányává változtatta, a politikát és az emberi viszonyokat szekularizálta, azaz megfosztotta a hit és a vallás jelentőségétől.



Ezenközben a politika és a filozófia közti feszültség nem szűnt meg, csupán a demokrácia árnyékába helyezte azt – a filozófia a modern berendezkedés szerint vagy a hatalom részévé válik, vagy szektásodik és csak szűk körben művelhetik. Az embernek új sorsa lesz, olyan, amelyet politikai és biotechnológiai szempontból akar befolyásolni.

Az alábbiakban a filozófia és a politika, illetve a filozófia és az értelmiség közti modern viszonyt értelmezem a „cinizmus” fogalmának segítségével. Korunkra különlegesen kétségbeesett szellemi állapot jellemző, amelyet teljes hitetlenség hat át, beleértve a hitetlenségbe való rezignált beletörődést is.

III.

A klasszikus korban a politikai gondolkodók számára nyilvánvaló volt, hogy feloldhatatlan az ellentét a filozófus és a politikai közösség között. A filozófusok tisztában voltak ennek mélységével, nevezetesen, hogy a valóságos és az ésszerűen lehetséges közötti ellentmondást csak úgy lehet feloldani, hogy elméletben vagy szavakban alapítunk államot. Az antik utópikus államot azonban senki nem akarta megvalósítani, mivel a politikát nem tekintették sem tervezetnek, se kísérletnek. Céljük a polgárok nevelése volt, nem a közintézmények finomítása, átalakítása. A politikai közösség minősége a közösség tagjainak lelki rendezettségétől függött. Ha az egyes ember lelke harmonikus, azaz a boldogsággal összhangban változik, akkor a város is virágozni fog. A „hogyan éljünk?” kérdését az antik „természet” fogalom alapján válaszolták meg, azaz ami összhangban van a természettel, az helyeselhető. A természet előírásainak követése nemcsak kívánatos volt, hanem egyben a kozmosz megértésének a feltétele is. A tudás klasszikus felfogása magába foglalta az értelmi és morális erényeket, vagyis a tudomány az értelem és az erkölcs ismeretének és gyakorlásának a tudománya volt. A modernségben azonban a tudás felfogása a harmonikus lelki egyensúlytól a jól összehangolt intézmények vagy politikai rendszerek irányába tolódott el.

Az írott alkotmány az újfajta racionalitás terméke és szimbóluma: a filozófia és a város közti konfliktus feloldhatóságát fejezte ki, feltéve, hogy a tudomány képes a természeti törvényeket a pozitív törvényekkel, azaz az ész konstrukcióival helyettesíteni vagy pótolni. A hangsúly ekkor kezdett áthelyeződni az intézményekre, ekkor keletkeztek a társadalomtudományok, köztük az új politikatudomány, amit Tocqueville



említett az amerikai demokrácia születéséről szóló könyvében.² A politika történeti megközelítése korábban kizárólag a nagyságról szólt és a morális nevelést szolgálta, innentől kezdve tudománnyá vált, megjelent a történetfilozófia – a történelem értelmezése a hatalomszervezés egyik fontos eszközévé vált. A tudás, beleértve a politikai tudást is, historizálódott, ami megváltoztatta az emberi törekvések irányát. Megszűnt a természet mint a „hogyan éljünk?” kérdésre adandó válasz mércéje, sőt, ember és természet viszonya ellenkezőjévé változott: a természet legyőzése a történelem állítólagos törvényeire való támaszkodással előfeltételévé vált a politikai cselekvésnek is. A modern utópikus gondolkodás jellegzetességei is ekkor alakultak ki: a jelen radikális elutasítása, a történelmi fejlődés racionalizálása, a technológia által biztosított fejlődés, az eszmék ideologizálása és aktualizálása a hatalom megragadásával, a szokások követésének neveltségessé tétele. A harmonikus vagy jól elrendezett politikai közösséget a klasszikusok szerint az emberek harmonikus lelke biztosítja; a modernek szerint a személyek lelki harmóniájának nincs közvetlen politikai következménye, mert az alkotmányos berendezkedés garantálhatja a politikai közösség jó rendjét. Ezen változások következtében keletkezett az értelmiségi, a filozófusból pedig az ideológus. A *gentleman* fölszívódott a tömegember sokaságában, ami együtt haladt a demokratikus szavazati jog kiterjesztésével és az arisztokratikus értékrend neveltségessé tételével. Megjelent a cinikus, aki sok különbség mellett egy dologban közös volt az antik cinikussal: a radikális tagadásban. Ortega y Gasset könyörtelesen beszél a cinizmus lényegéről:

„Világosabbá válik a jelenlegi helyzet, ha, anélkül, hogy arculata különösségét figyelmen kívül hagynók, azt keressük, ami benne a múlt más korszakaival közös, így lép fel, éppen, amint a mediterrán civilizáció a maga legmagasabb fokát elérte – mintegy a Kr. e. III. században –, a cinikus. Diogenes a maga sáros szandáljával Aristippos szőnyegeire tapos. A cinikus hemzseggő alakká vált, aki minden sarkon és minden utcakőnél ott őgyelgett. Nos jó; a cinikus nem cselekedett mást, mint szabotált az akkori civilizáció ellen. A hellenizmus nihilistája volt. Semmit nem alkotott, nem is tett. Szerepe a tagadás, jobban mondva a tagadás megkísérlése volt, még ha ezt a célját nem is sikerült elérnie. A cinikus a civilizáció élősdije, azért él, hogy a civilizációt tagadja, éppen mert tudja, hogy ő nem hiányzik belőle.” (A tömegek lázadása; Gasset 1938, 41–42.)

² „Az egészen új világban új politikai tudományra van szükség.” (Tocqueville 1993, 29.)



Az értelmiségi ebben az összefüggésben az antik cinikus leszármazottja. Kivéve, hogy nem a civilizáció elősdijének, hanem fenntartójának gondolja magát. A másik elődje a szofista, aki a tudás végleges voltát hirdette az athéni demokrácia idején. A filozófus és a szofista között a legfőbb különbség, hogy a filozófus a bölcsesség szeretője és keresője, míg a szofista – hiszen alaptevékenysége a tanítás – azt terjeszti, hogy az igazság birtoklója. A modern értelmiségi ebben az értelemben a szofista örököse: a kommunista tudja, hogy mi a történelem értelme és célja; a liberális tudja, mi a haladás, mik az emberi jogok. A filozófus a mindenkor uralkodó tanácsadója, a szofista vagy értelmiségi a potenciális uralkodó, bár erre sem módja, sem bátorsága nincs. Az értelmiségi azért vált potenciális uralkodóvá, mert a modern észjog általánossá válásával az értelmiség az ész használatának kizárólagos birtoklójának nyilvánította ki magát. Bacon kijelentése szerint: *Tantum possumus, quantum scimus*, azaz a tudás a hatalmat szolgálja, arra van lehetőségünk, amit a tudásunkkal képesek vagyunk elérni.

A tudás fokozatosan hatalomképző erővé vált a modern világban, és ezzel párhuzamosan a bölcsesség – a tudás morális dimenzióit is figyelembe vevő ítéletalkotás – leértékelődött. A történelem mint saját értelemmel bíró létező felfedezése, a tudás historizálása új lehetőségeket nyitott meg a hatalom előtt: ami a modern vélt vagy valós tudás eszközeivel elérhető, a gyakorlatban alkalmazható, az hatalomképző tényezővé vált. Továbbá kialakult a klasszikus utópikus gondolkodástól eltérő modern utópizmus: ennek lényege, hogy az ésszerű és az akarat közvetlen hatalmi intézményesülési programmá válhat, amennyiben azt tudományosan alá lehet támasztani. A legradikálisabb változás az időhöz, ezen keresztül a történelemhez fűződő emberi viszony átértékelésében ment végbe. A történelem értelemmel való fölruházása legalább akkora jelentőségű változás volt, mint a természeti világ dolgainak átlelkesítése, amit a kultuszok és a mítoszok testesítettek meg valamikor. Nem egyszerűen az történt, hogy a korábbi történetírás célját – a nagyság bemutatását – az idő racionális és haszonelvű szemlélete váltotta fel, hanem az, hogy a történelem a keresztény eszkatológia szekuláris változatában a megváltás földi lehetőségének az objektív keretévé vált. Ez a fordulat tette lehetővé a hatalom szekuláris messianizálását, ami nem erkölcsi vétek volt, hanem egy ismeretelméleti megfontolás: a tudás végtelen, így a problémamegoldó képessége is végtelen, tehát a hatalom is végtelenül növelhető a természet és embertársaink felett. A modern kori a zsarnokságok legkülönösebb fajtája: a tudás-tudomány alapú technológiai kormányzás egyedülálló lehetőségeket teremtett a politikai hatalom kiterjesztéséhez. A tudás historizálása nélkül mindez nem mehetett volna végbe.



Mindez, azaz a tudás historizálása a filozófia berkein belül kezdődött, ott fejlődött ki, akár egy inkubátorban. Hegel jelentősége abban van, hogy szemléletében a klasszikus természetjogi és a modern észjogi gondolkodás hátárán állt. Teljes filozófiai rendszerré ő tette a történelmet, a szellemet, a test és lélek ellentmondásának történeti feloldását. Hegel szerette volna a filozófiát megóvni attól, hogy a „legyen” tudata legyen, ellenkezőleg, a filozófia a „van” tudata: a filozófiának „a legtávolabbnak kell lennie attól, hogy konstruálni akarjon *államot, amilyennek lennie kell* [...] Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata, mert *ami van*, az az ész.” (Hegel 1971, 21.) Hegel politikai realizmusát a történelem és az ész azonosítása biztosította, mindenesetre a modern utópizmus távol állt tőle. Egyetlen útja van Hegel megértésének: a természet- és az észjogi szempontok keveredésének és a történelem értelme felfedezésének együttes szemlélete.

A technológia politikai jelentőségének a felfedezése először Heidegger számára vált teljesen világossá. A modern észjogi gondolkodás értelme a technológia kifejlesztése, a mindennapi élet technológiává, azaz kiszámíthatóvá tétele. Ez a történelmi fejlődés csúcspontja – ami persze véget vet a filozófiának. Noha Hegel távol tartotta a filozófiát a történeti eszkatológia felhasználásától, mégis ő teremtette meg a történelem politikai fel- és kihasználásának a lehetőségét. Giovannai Gentile, Lukács György vagy Martin Heidegger mint saját koruk foglyai³ vagy gyermekei, mind nagyon közel kerültek – közvetve vagy közvetlenül – a történelem modern értelmezésének valamilyen sajátos változatához. A probléma azonban nem új keletű, hiszen a filozófus és a város vagy politikai közösség közti ellentét a politikai élet egyik legalapvetőbb és legrégebbi jelensége.⁴ A gondolkodó nemcsak a politikával, azaz a vezérrel, de a tömegekkel is szembe kerül. A modernségben újabb konfliktus keletkezik: a filozófus az értelmiséggel is szembe kerülhet, vagy maga is értelmiségvé válik. Ha ugyanis a filozófus a tudás teljességének a *birtokosa*, akkor vagy magától (örök csábítás), vagy hatalmi kényszer alatt könnyen a hatalom támogatójává válik, valójában a modernség körülményei között minden értelmiségi a hatalmi gépezet része lesz. Nincs hatalomtól független filozófia – a filozófia ma is távol áll saját

³ Hegel írja szintén: „Ami az egyént illeti, mindenik korának a gyermeke; így a filozófia is: saját kora *gondolatokban megragadva*.” (I. m. 21.)

⁴ Mark 2005. Elsősorban is a könyv utolsó fejezete tartalmaz gondolatokat: A szürakuszai csábítás. Platónig megy vissza a gondolkodó vagy filozófus és a politika viszonyának a szemlélete. Hiába tudhatja „jobban” a filozófus, valójában nem szabad közvetlenül beavatkoznia a politikába, ennek csak személyes tragédia, azaz üldöztetés vagy megaláztatás lehet a vége.



ideáljától, az igazság kizárólagos keresésének az ideáljától. Ez döntő kérdés: reális-e és morális szempontból értelmes vállalkozás-e a hatalomtól függetlennek lenni? Aligha. Ilyen sose volt, mi több, nem is kell, hogy ilyen helyzetet hajszoljunk. Politikai, vagyis emberi realitás, hogy közösségi mivoltunk miatt a filozófus is része a hatalomnak, a kérdés az, melyiknek és milyen módon. Aligha használ a bölcsesség szeretetének, ha teljesen feloldódik a politikai eszkatológia bármely formájának szolgálatában. A legrosszabb politika a filozófusból értelmiségit, az értelmiségiből pedig politikust csinál – ez a veszély fennáll a modern historizált „tudás” fogalom jegyében. Ha a tudás abszolútum, akkor a modern értelmiségi joggal akarhat hatalomra törni. A modern értelmiségi azt hiszi, hogy tudja, mi racionális, mi az idő és mi lehetséges a politikában.

IV.

A politikatudomány egyik legrégebbi kérdése az egyéni racionalitás és a politikai valóság közti ellentét. Ez feltételezi az egyén és a közösség különböző jellegű és tartalmú konfliktusait, a filozófus és a politika, a tanácsadó és az uralkodó vagy vezető közti ellentétet. Az ilyen jellegű feszültség se nem esetleges, se nem öncélú, mivel döntő jelentősége lehet mind a politikai közösség, mind a filozófus számára. A leggyümölcsözőbb szempont, ha a politikai tudás felől szemléljük ezt a feszültséget. A filozófus mozgástere, ha akarja, ha nem, nemigen terjedhet túl a barátok körén. Az egyéni észhasználat feltételezi az individuumot. Az individuum felemelkedése visszakereshető az antik felvilágosodás korában, melynek fő képviselője Szókratész volt, szemben a szofistákkal. Szókratész minden szempontból szimbolizálja a gondolkodó és a város feloldhatatlan ellentétét, a filozófiai élet védhetetlenségét és a tragikus életszemlélet következményeit. Maga a politikai filozófia a közösség szokásaival szembekerülő filozófus tragikus felfogásából keletkezett: az igazság, ha van ilyen, nem esik egybe a közösség életvezetési szabályaival, ítéleteik (a szokások) igazolásával. Minden politikai berendezkedés legfőbb mércéje, miként viszonyul a filozófiához – az antik Róma sokáig nem tűrte meg a görög filozófusokat a falain belül, az amerikai alapítók filozófiai alapon akarták létrehozni a köztársaságukat, az ideológiák korában a filozófiának kiszolgáló vagy ismeretelméleti funkciója volt, ma pedig módszertani segédtudományi szerepe van.

Minden akkor változott meg, amikor a természethez való viszonyunk megváltozott. A klasszikus politikai gondolkodás a természetre még



úgy tekintett, mint az emberi tudás törekvések végső mércéjére. De mi a természet? Heidegger szerint

„Mit jelent a *physis* szó? Belsőből fakadó kivirágzást (például ahogy egy rózsza kivirágzik), kinyílást, kibontakozást; azt, ami egy ilyen kibontakozás során megnyílvánul, és ami e folyamatban megmarad és állandósul; röviden, a dolgok azon birodalma, ami felbukkan és tovább él.” (Heidegger 1959, 14.)

„A *physis* az erő, ami megmutatkozik...” – folytatja, ami azt jelenti, hogy a természet az emberi racionalitástól és akarattól független létező. Nem csoda, hogy a *physis* latin fordítása a *natura*, „amely pontosan azt jelenti, mint »megszületni«, »születés«,” így „a görög szó tényleges filozófiai ereje megsemmisül.” (I. m., 13.) A latin fordítással megkezdődött a *physis* fizikai világra való leszűkítése, a létezés naturalizálásának máig tartó hosszú folyamata, melynek révén az empirikusan megjelenő, a szemmel látható az ítéletalkotás végső alapja. Talán különös, de sok érv szól amellett, hogy az ókori görög filozófia volt az európai filozófiai gondolkodás csúcspontja, egyben a mai historicista gondolkodás legerőteljesebb kritikus a *physis* nevében. A görög filozófia és a görög *physis* komolyan vétele nem egyszerűen valami elveszett utáni vágyakozás kifejeződése, hanem az ember nagyon is jelentős kísérlete a természettel való új kapcsolat kialakítására, vagy – akár nietzschei értelemben – az életerő visszaszerzésére, amit amiatt veszített el, hogy teljes uralmat akart szerezni saját létfeltételei felett. Az ember abban a pillanatban veszítette el a racionalitása feletti hatalmat, amikor azt hitte, hogy a *physis* átalakítható a születés aktusává, időbeli aktussá tehető, ezzel lehetővé vált a történetiség és a természeti szembeállítás.

Ezen a ponton érdemes emlékezni a Strauss–Kojève-vitára. Jelen írás szemszögéből nézve a nevezetes vita (Strauss 1968) egyik fontos témája a természet és a történelem mint filozófiai szemlélet közti különbség volt. Míg Strauss a már hangsúlyozott *physis* fogalmán alapuló antik bölcelet, addig Kojève a hegeli történetfilozófia alapján ítélte meg filozófia és politika viszonyát. Fölmerült a filozófus és az értelmiség közti különbség kérdése is. Strauss írja: „Kojève filozófus, és nem értelmiségi” (i. m., 198), mivel „Kojève azon kevesek közé tartozik, aki tudja, hogyan kell gondolkodni, illetve szeret gondolkodni” (uo.). A keveseket azzal a sokasággal állítja szembe Strauss, „akik ma szégyen nélküli ateisták és a zsarnokok bizantinusokon is túltevő hízelgői ugyanazon okból kifolyólag, mint amiért korábbi korokban a legnagyobb – vallási és jogi – babonáknak is odaadó híveik lettek volna” (uo.). A „zsarnokok hízelgőiben” örök típust azonosít, akiket értelmiségieknek nevez,



legfőbb jellegzetességük a gondolkodás hiánya és a babonás fanatizmus. Azért is érdemes Strauss érvelését követni, mert a filozófus és az értelmiségi közötti különbségtételekor szembemegy a kizárólag modern felfogással, amely az értelmiségit a felvilágosodás észjogából vezeti le. Kérlelhetetlen módon ragaszkodik a filozófia vagy bölcsélet eredeti feladatához, ehhez viszonyít minden más intellektuális jelentéget. Szerinte „a filozófia nem egyéb, mint a problémák, azaz az alapvető és átfogó problémák valódi tudatosítása” (i. m., 210). Döntő, hogy Strauss különbséget tesz a problémák „tudatosítása” és a megoldások között – ez utóbbi ugyanis mindig elcsábítja a gondolkodót: „Lehetetlen anélkül gondolkozni ezeken a problémákon, hogy ne lennénk készek valamilyen megoldásra”, de a bölcsesség keresése nem egyeztethető össze a problémák megoldásával, mivel „az összes megoldás bizonyossága szükségszerűen kisebb a problémák bizonyosságánál”. Tehát a filozófus nem csupán valódi gondolkodó, aki szeret gondolkodni, de képes ellenállni a csábításnak, hogy belépjen a gyakorlati megoldások kapuján. „A filozófus megszűnik filozófus lenni abban a pillanatban, amikor a megoldás »szubjektív bizonyossága« erősebb lesz, mint a megoldás problematikus jellegének a tudatosítása. Ebben a pillanatban megszületik a szektariánus.” Strauss egyik kommentátora, Steven Smith hangsúlyozza: „A filozófia, ahogy Strauss felfogja, a tudás kérdése, de a tudatlanság tudásáé. Az ilyen filozófia zetetikus vagy – ahogy zárójelben megjegyzi – »a terminus eredeti értelmében szkeptikus«.” (Smith 2007, 148.) Mindebből következik, hogy a filozófus és az értelmiség közti különbség a tudáshoz való viszonyban van: a filozófus arról ismerhető fel, hogy folyton tisztában van a tudás korlátaival, ahogy ezt Szókratész leszögezte, míg az értelmiségi ellentétes viszonyt alakít ki a tudással, miszerint a tudásnak nincs korlátja, a megoldások fontosabbak, mint a problémák tudatosítása.

Túl azon, hogy a Strauss–Kojève-polémia egyfajta folytatása a XVII–XVIII. századi vitának az antik és a modern gondolkodók között (*la querelle anciens et des modernes*), a vita egyik fontos kérdése volt, hogy vajon a problémák állandók-e s csak a válaszok változnak, avagy folyton új problémák merülnek fel, amelyek új válaszokat igényelnek. Strauss érvelése arra utal, hogy a fontos és valódi problémák állandóak, Kojève szerint viszont még ha vannak is állandó problémák, az új válaszok új helyzeteket teremtenek, amelyek az új mérlegelések következtében keletkeznek. Az egyik ilyen új megfontolás kétségtelenül Hegel „történelem” fogalmához kötődik, amely szerint az összes állandó kérdés megszűnhet a történelem végével. Mivel az állandó kérdések is részei a történelemnek, a történelem meghaladásával az állandó kérdéseket is képesek lehetünk meghaladni. Ha megszabadulunk a történelemtől,



akkor a kezdetektől fogva velünk élő kérdések is eltűnnek. Az értelmiségiek végső otthonra lennének, ha a történelemtől megszabadulnának. Talán fölösleges is hangsúlyozni, hogy a bibliai bűnbeesés kísért bennünket, miszerint az ember az idő kényszere alá kerül, és romlottságát csak úgy lehet kikezeli, ha kilépünk az időből és a történelemből. Minden modern rezsim abból a vágyból táplálkozik, hogy megtaláljuk a történelemből kivezető utat. Ebből a nézőpontból kiindulva nincs különbség egy kommunista vagy egy liberális demokratikus rezsim között, mindkettő azon alapszik, hogy az emberiség képes meghaladni a történelmet, amit az idő jelezni, hogy vége a történelemnek, ahogy ezt a kommunisták célként tűzték ki. Fukuyama elhíresült tétele szerint éppen a kommunizmus egyik formájának kudarca után a liberális demokrácia marad az egyetlen életképes felvilágosult rezsim, ahogy ezt Hegel egyszer már megállapította. Ehhez a modern észjog kell, az ész, amely képes megtörni az idő természetes ciklikusságát, így az örök problémákat is, beleértve az embert mint problémát. Strauss viszont az antik gondolkodókkal együtt azt vallja, hogy a természet erősebb, mint az ész, emiatt az állandó vagy örök problémák nem oldhatók meg, a legtöbb, amit tehetünk, hogy folyton tudatosítjuk őket. Ezzel szemben a történelem az emberiség örök problémáinak ellenszerévé vált. Minden modern zsarnoki rendszer nyíltan hirdette, hogy a történelem segítségével megoldhatók az igazságosság, a hatalom stb. örök kérdései. A történelem képes egyesíteni az anyagit és a szellemi, a testet és a lelket, továbbá a megoldható és megoldhatatlan között relatívvá válik a kapcsolat.

Még a gnoszticizmus is előkerült a történelem modern eszméjének a kialakulásával. Noha sokféle formáját azonosíthatjuk,⁵ valamennyi közös előfeltételezése, hogy a történelem jobb értelmezését adja az emberi létezésnek, mint a természetjogi. Kojève Strauss-bírálatában azt taglalta, hogy „a valóság (legalábbis az emberi valóság) nem adott egyszer és mindenkorra, hanem az idő folyamatában önmagát teremti (legalábbis a történelmi időben)” (Strauss 1968, 164). A filozófusoknak, akiket mint emberi lényeket meghasonlással fenyegeti „a kettős tény”, azaz „az ember lényegi időhöz kötöttsége és végessége” (i. m., 159), mindig is választaniuk kellett „a bölcsesség keresése és (például) a politikai cselekvés között”. Minden filozófus, aki a bölcsesség keresését választotta, szükségszerűen „elvonult életet” fog élni, „kívül a világon”, s nem vesz részt a politikai életben. A távolságtartó életet

⁵ Eric Voegelin szerint ezek a következők: progresszivismus, pozitívizmus, hegeliánizmus, marxizmus, freudizmus (Voegelin 1968. v).



azonban csak addig lehet fenntartani, amíg valaki nem lép be a közéletbe, hogy valami hasznosat tegyen honfitársaiért. „Vagyis a filozófus ekkor fölcseréli a »magánkertjét« azzal, amit Pierre Bayle oly jól leírt *A szellem köztársaságában*” (i. m., 160), s miközben ezt teszi, a filozófusnak föl kell adnia „az igazság teisztikus koncepcióját”. Az igazság teisztikus felfogásának a fokozatos felszámolásával, a modern filozófiai tanítások egyike szerint, melyet Kojève „radikális hegeli ateizmusnak” nevezett el, „a létezés lényegében temporális [...] és önmagát teremti meg, amennyiben a történelem során fokozatos módon feltárulkozik” (i. m., 161). Innentől kezdve a filozófus fényes elszigeteltsége nem tartható fenn, nemcsak azért, mert valamiből meg kell élnie, de azért is, mert – ahogy Kojève írja – ha a létezés a történelem során teremti meg önmagát, a filozófus azt fogja érezni, hogy „részt kell vennie a történelemben, s nehéz belátni, miért ne venne részt benne aktívan” (i. m., 160–161). Kojève felismerése közelebb visz minket is, hogy megértsük, miként változik át a filozófus értelmiségivé, és a történelemre hivatkozva, annak kényszere alatt miként igazolja beavatkozását a politikai folyamatokba.

Még ha elfogadjuk is Kojève érvelését, akkor is tisztázásra vár, hogy a modern értelmiségi miért állt készen a modern zsarnokságok vagy totalizáló rendszerek kiszolgálására. Kojève megint segítséget nyújt. Szerinte, ha a filozófus úgy dönt, hogy részt vesz a politikában, ezt csak úgy teheti meg, ha a zsarnokságot támogatja, erre van hajlama gondolkodásmódja szerint. Strauss szerint ez már az értelmiségi útja, ugyanakkor az is igaz, hogy ha az értelmiségi beavatkozik a politikába, még nem fogja elveszíteni a filozófus tudás vagy bölcsesség keresése iránti természetes vágyát vagy attitűdjét. Kétfázisú érvelésről van itt szó: először is, a filozófus vagy értelmiségi szeretné megváltoztatni az államot, mivel az eszméi a politikai feltételek korlátlan átalakítási lehetőségén alapulnak, vagyis a politikai körülményeket – az antik gondolkodók esetében – a legjobb állam vagy – a modernek esetében – az ideális állam szemzőgéből szemléli. Mivel az eszméit a jelenben akarja megvalósítani, a legtermészetesebb, ha a zsarnoki törekvéseket támogatja. Kojève írja: „Valójában a filozófusok, akik a politikai jelenben akarnak cselekedni, mindig is a zsarnoksághoz sodródtak.” (I. m., 175.) A jelent és a jövőt, a „van”-t és a „legyen”-t akarják összekapcsolni. Meg akarnak valamit valósítani, formálni akarják a valóságot. A konfliktus abban a pillanatban megmutatkozik, mihelyst az értelmiségi találkozik a politikussal, mivel a politikusnak a jelenben kell cselekednie, igaz, folyton a jövőre függesztett tekintettel, de sohasem valamilyen szóban felépített jövőre való tekintettel. Ismét Kojève:



„Az államfő, bárki is legyen, képtelen követni az »utópikus« tanácsait: mivel ő csak a jelenben cselekszik, nem vehet figyelembe olyan eszméket, amelyeknek nincsenek közvetlen összefüggései a konkrét helyzettel.” (Uo.)

Másodszor, a modern feltételek közepette, az eszmék megvalósítása abban az elképzelésben gyökerezik, hogy a történelem képes egyesíteni ezt az áthidalhatatlan szakadékot a jelen és a jövő között. A modern filozófust vagy értelmiségit elbűvölte annak lehetősége, hogy a jelent és a jövőt nem kell egymás ellentétének látnia. Ily módon a történelem lett „a módszer”, amit Descartes megelőlegezett, a filozófus közelebb kerülhetett a valósághoz, a valóság pedig az eszmeihez. Ha a történelem eszméje és mint módszer képes ledönteni a valóságos és a racionális közti korlátot, akkor a filozófus vagy értelmiségi képes lehet meghaladni az elkülönült állását, mintha csak erre az alkalomra várt volna vagy úgy, hogy maga is politikussá lesz, vagy egyenrangúvá válik a politikussal. Csakhogy az értelmiségi politikussá válása intellektuálisan aligha járható, még akkor sem, ha a modern feltételek ennek kedveznek, vagyis az utópikus eszmék megvalósításának. Legalábbis Kojève szerint „a zsarnokkal szembesülő filozófus konfliktusa nem egyéb, mint az értelmiséginek a konfliktusa, amikor a cselekvéssel, vagy még pontosabban, a cselekvésre való hajlandósággal vagy a cselekvés kényszerűségével szembesül.” (I. m., 177.)

Vajon ez áthághatatlan akadály az értelmiség útjában, hogy megvalósítsa az eszméit? Igen, ha valóban filozófus az illető, állítja Strauss, egy filozófusnak ellent kell állnia a közvetlen politikai beavatkozás csábításának. De egy filozófus vénájú értelmiségi egyetlen megoldásra szűkítene le a valóság sokrétű problémáit, legyen az gazdasági jellegű, ahogy a marxisták sugallták, vagy akár az egzisztencialisták – mint Heidegger vagy a fasiszta szellemiségű Giovanni Gentile –, akik hajlandók voltak együtt élni vagy támogatni a nyíltan totalitárius politikai kezdeményezéseket. Az elkerülhetetlen egyszemélyes modern értelmezési kísérletek szinte felkérlik a politikát, hogy támogassák az értelmiségi eszmék megvalósítását politikai eszközökkel. Mind Strauss, mind Kojève egy pontban egyetértett: ha valaki valóban filozófus, nem fog és nem akar részt venni a politikában. Ha határvonalat akarunk húzni a filozófus és az értelmiségi között, akkor érdemes Straussra figyelni, aki szerint – Kojève-nek írt válaszából ez kiderül – a filozófus „nem akar uralkodni”, holott legalább annyira alkalmas volna erre, mint egy államférfi, de így riválisává válna az államférfinak. Ugyanakkor Kojève megengedi az értelmiséginek, hogy politikai tanácsadó legyen akár egy zsarnok mellett is, követve azt a történelmi felismerést, hogy a lét nem



más, mint létre jövés, s hogy a filozófus szeretné a nézeteit széles körben ismertté tenni mint filozófus *pedagógus*, de azt találta, hogy ha még meg is hallgatja a politikus a tanácsadót, az államférfi nem tudja alkalmazni, főként, ha az illető nem is zsarnoki típus (i. m., 175). Kojève valószínűleg téved ez utóbbi feltételezésében, ha komolyan vesszük Heideggernek a filozófia végéről szóló elképzelését, főként a technológia uralmával összefüggésben. A technológia uralma azonban föltételezi, hogy a történelem „meghaladja az ember individuális létezésének a véges tartamát” (i. m., 179). Vagyis a teisztikus igazság elvesztése visszatér, újraéled a történelem abszolútumának a formájában, beleértve az értelmiségi részvételét, sőt uralmi helyzetét a politikai közösség életében. A modernség a maga totalitárius tendenciáival új történelmi fejezetet nyitott a valóságos és az ésszerű, a bölcsesség és a cselekvés közti feloldhatatlan feszültség megismerésében.

V.

Van azonban egy nagy különbség a teisztikus igazságkeresés abszolutizmusa és a történelmi igazság metafizikai relativizmusa között, amennyiben aki ez utóbbit fogadja el, azt gondolhatja, hogy tényleges részvételével képes lehet uralkodni a történelem felett, kezébe veheti a „sorsát”, csupán meg kell értenie a történelem értelmét. A történelmi magyarázat új metafizikájának a hívei, az értelmiségiek a filozófiát ideológiává alakították át, és új bizonyosságot ajánlottak, amely az idő újraértelmezésén alapul. Az idő egyenes vonalú szemlélete lehetővé tette minden külső – természet, isten –, objektív akadály szubjektívvé tételét, relativizálását – ez a szemléleti változás az aktív életet, a változtatás képességét felmagasztalta, míg a szemlélődő életet értéktelennek minősítette. Semmi nem akadályozza immár, hogy a filozófusból lett értelmiségi a közélet színpadára lépjen, az államférfi tanácsadójából maga is a hatalom technikusává váljon. Ami magasabb és alacsonyabb volt természetjogi szempontból, az a történelmi nézőpontból előbbivé és későbbivé vált. Ami korábban hierarchikus volt, innentől fogva horizontálissá vált.⁶ A modernitásban a tanácsadó filozófusból a zsarnoki politikussal egyenértékű politikai cselekvő vált – teljesen mindegy, melyik rezsimről van szó: fasisztáról vagy kommunistáról. A modern értelmiségi a

⁶ Évekkel ezelőtt mekkora népszerűsége tett szert Thomas L. Friedman: *És mégis lapos a Föld* című könyve (2008).



francia felvilágosodás egyik következménye: minél nagyobb a távolság a létező „van” és a racionális „legyen” között, annál nagyobb a csábítás a filozófus számára, hogy a beavatkozás mellett döntsön. Ha a filozófia arra vállalkozik, hogy elősegítse az emberek közötti mesterséges különbségek megszüntetését, akkor elkerülhetetlen megoldásokról kell nyilatkoznia. Politikai megoldások szükségessé teszik a racionális ember részvételét a politikai ügyekben. Az értelmiségi beül irodákba, ügyeket igazgat, és ha kell, súlyos politikai döntéseket hoz, szélsőséges helyzetekben élet és halál urává válik.

A jakobinus értelmiségi a modern értelmiségi őstípusa. Ez nem jelenti azt, hogy a modern zsarnokok elnézően kezelték az értelmiségieket, ha az érdekük ezt úgy kívánta, de azt igen, hogy az eszméknek nagyobb a jelentősége a modernségben, mint bármikor korábban a politikában. Egy valamirevaló államférfi azonban hamar felismeri, hogy az értelmiségiek nem elegendők a hatalma fenntartásához. Az államférfi rá van kényszerítve, hogy tevékenységének a saját törvényeit vagy logikáját kövesse, mivel a politikai cselekvés sosem tisztán racionális vállalkozás. Bármi is a valóság, a történeti perspektíva vagy kontextus megteremtette a szellem emberei politikai részvételének intellektuális alapját. A részvételnek sokféle formái alakultak ki Giovanni Gentile fasiszta doktrínájától Lukács György aktív kommunista államigazgatási részvételén és a történelmi materializmus védelmén át Martin Heidegger nemzeti-szocializmusra való utalásáig, miszerint e mozgalomnak belső igazsága és nagysága van. Gentile ismeretelméletében arra törekedett, hogy a valóságot azonosítsa a gondolkodással annak „önmegvalósulása konkrét folyamatában” (Gregor 2001, 22), ami a szubjektum és az objektum egyesítésének egyik változata. Heideggernek a modern politikáról alkotott felfogása alárendelődött ama nézetének, miszerint „a technológia uralma idézi elő a totális uralom politikai kontrollját” (Ferry–Renaut 1990, 65). Heidegger a technológiát mint „beteljesült metafizikát” értelmezte, vagyis bármely politikának, amely alkalmazkodni akar ehhez a fejleményhez, magának is be kell teljesülnie, azaz totálissá kell válnia, ahogy a technológia uralma is totálissá vált. De csak az teljesülhet be, aminek van kezdete, azaz *essentiája* és az idő kontextusában ragadható meg. A hegeli történelem vége elképzelés már születésekor magába foglalta a történelemből való kilépés latens gondolatát, de a totalitárius befejezés lehetőségét is. Lukács György esete további példa arra, hogy a modern filozófusból hogyan lesz értelmiségi vagy ideológus: a német idealista filozófiától a marxi történetfilozófia felsőbbrendűségéig eljutó gondolkodó másik példa arra, hogy a filozófus hogyan igyekszik megfejteni a létezés titkát a politikában való részvétel révén. A történelem hatalmas lehetőséget biztosított, amit a természet sosem tudott, mert a



természet alapvetően belenyugvásra, elfogadásra int, rámutatva a megismerés abszolút korlátaira.

A legtöbb értelmiségit azonban nem valamelyik történetfilozófia ragadta el, hanem csupán a valóság leegyszerűsítésének, pontosabban a valóság „a módszerre” való redukálásának az ígérete. Descartes volt az első, aki a módszerre akarta leszűkíteni az igazság keresésének a kérdését. Ha valaki birtokába kerül a módszernek, a politikai következményei sem fognak elmaradni. Czeslaw Milosz *A rabul ejtett értelem* című művében írta: „Ismerve a központ igényét, hogy a tudomány és a művészet feleljen meg a módszernek, ahelyett, hogy az objektív igazságot vagy szépséget kutatná, az értelmiségi arra a következtetésre jut, hogy a Birodalom bukását nem a Nyugat bölcsessége fogja okozni, hanem inkább azok az aberrációk, amelyekhez a módszer vezet.” (Milosz 1981, 49.) A „Nyugat szajkózásának rossz szokása” (i. m., 47) a keleti értelmiségiek sajátossága, de ebben semmi meglepő sincs, mivel ez a modern történelmi tudatú ember újabb megnyilvánulása volt. Hogy ez mennyire a kelet-európai értelmiségiek fő és meghatározó vonása, elegendő a jakobinus mentalitás megjelenésére utalni a XIX. századi Oroszországban, ahogy ezt Carl Boggs leírta:

„Herzen nyugatiasító nacionalizmusa a XIX. századi Oroszországban [...] világias humanisztikus eszmék, dinamikus és kreatív értelmiség és erős jakobinus állam szindrómájával párosultak. Három kötelező cél hajtotta: áthidalni az Oroszország és Európa többi része közti szakadékot, csökkenteni az értelmiségiek és a tömegek közti távolságot, valamint a modernizáció feltételeinek a megteremtése, ami visszahatásként megerősítené az orosz nemzeti egységet.” (Boggs 1993, 21.)

A történelem törvényeinek birtokában az értelmiség ki akarta egyenlíteni a történelmi fejlődés okozta egyenlőtlenségeket – a nemzetek és kultúrák közti különbségek nem szükségszerűek, csak a történelmi folyamatok következtében keletkeznek, hogy vannak fejlettebb és fejletlenebb nemzetek. Bárki vonja is kétségbe ezt a tudományosan alátámasztott felfedezést, a történelem titkába beavatottaknak joguk van üldözni azokat, akik nincsenek ilyen intim viszonyban a történelemmel. A történelem teljes egészében átvette a transzcendens abszolutizmus helyét. Az értelmiségi számára mindig van kellő ok egy autoriter politikai berendezkedést támogatni akár hagyományos tanácsadóként, akár modern politikai cselekvőként. A történelem mint értelmezési kontextus cselekvést ír elő a szellem embereinek is, noha August Comte még szigorúan el akarta választani az elméletet és a gyakorlatot.



Csakhogy Comte figyelmét teljesen elkerülte a politikai valóság, a hatalom belső logikája. Csak a modern utópikus hiheti, hogy az értelmiségi felismerés képes a hatalmat eltéríteni saját belső természetétől, vagyis a hatalomszervezés kényszerétől. A hatalom természete csak akkor változtatható meg, ha megszüntetjük. A modern totalizáló tendenciák azonban – szemben a liberális utópiával, hogy lehet politikát csinálni politika nélkül is – éppen a hatalom még nagyobb erejét és megkerülhetlenségét mutatják.

VI.

Az értelem és a modern totalitarizmus összeédesedése nem tartott sokáig, de az igaz, hogy az értelmiségiek segítettek egy technológiavezérelt menedzseri társadalmat létrehozni. Ma már nem feszíti őket jakobinus típusú indulat, de azt továbbra is elismerik, hogy nincsenek rögzített, objektív viszonyítási pontok, emiatt minden lelkesült vagy ideológiai megközelítés hamis. A posztmodern értelmiségi jelentős mértékben modern cinikussá vált. A modern cinizmus megjelenése lehetőségként benne rejtett a modernség fő jellemző vonásában, a történetiség abszolúttá tételében. Ugyanakkor a cinizmus klasszikus fogalma megváltozott. Diogenész az antik görög felvilágosodás időszaka után új bölcséleti felfogást alakított ki, melynek lényege „a könnyed, jómódú és élvezetes” életmód megvetése (Mazella 2007, 13), a politikába való beavatkozással szembeni univerzális szkepticizmus megfogalmazása, sőt annak teljes elutasítása volt. Eredetileg a cinikusok eltökélt kívülállók voltak, úgy döntöttek, hogy kivonulnak a közéletből, bizonyos értelemben még a közösségből is. Modern megfelelőik – ezzel szemben – bennfentesek. David Mazella a következő módon írta ezt le: „az ókor filozófiai hőse fokozatosan – egyik tagadáson át a következőig – átalakult egy reflektálatlan vagy legalábbis látszólag reflektálatlan cinikus bennfentessé” (i. m., 217). Még ha igaz is, hogy „minden cinikus mélyén egy kiábrándult idealista rejtőzködik” (i. m., 4) a modern cinizmus hajtóerejét döntően a történelemből való kiábrándulás adja. Mazella szerint:

„A modern cinizmus kibogozhatatlanul összeforrt a történelemből való kiábrándulással, a felvilágosodás philosoph-jainak a ráció hatalmába vetett megfakult reményeivel, valamint az előítéletek és a kegyetlenség jóindulatú legyőzésével.” (I. m., 220.)



A bennfentes cinikus azért bennfentes, mert „dinamikáját a funkcionáriusok morális kompromisszumot kötött osztályától nyeri, melynek intézményei a hatalmasok érdekeit szolgálják” (i. m., 224). Ami az antik cinikus számára botrányos lett volna – a hatalom szolgálata –, a modern cinizmus bennfentesé számára már cél, noha a motiváció megegyezik: elégedetlenség a világ állapotával. A bennfentes cinikus számára a legitimitáció mindennél fontosabb, amelyet a hatalomtól szerezhet meg, mivel a modernségben a politika vált abszolútummá. A kétféle cinikust néhány téma feltétlenül összeköti: szexualitás, gúny, mizantrópia, a kívülálló társadalmi kirekesztése, szélsőséges individualizmus, a kultúra bírálata és a szabad civilizáció természetes feltételeinek a hirdetése (i. m., 222).

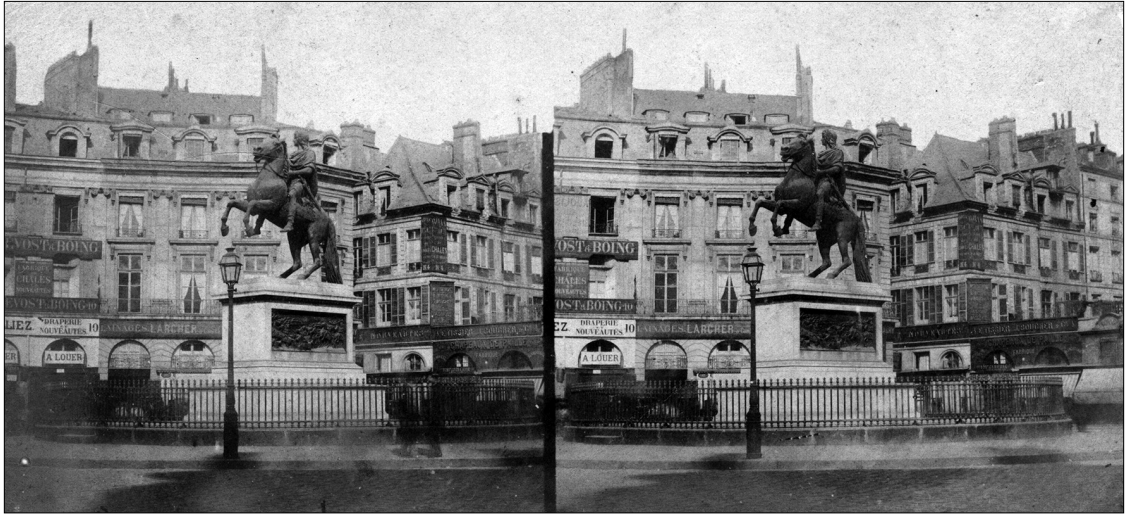
Peter Sloterdijk szerint a „cinizmus felvilágosult hamis tudat” (1988, 5), melyet sokan visszhangoznak a cinizmusról szóló legújabb irodalomban. A német szerző szerint a teljes modern kultúrát áthatja a cinizmus, melyet veszélyes jelenségnek tart. A cinikusok ugyanis már nem teszik ki magukat „annak a veszélynek, hogy közszemle tárgyai” legyenek, ellenkezőleg, névtelenségbe burkolóznak, mert „integrálódott, aszociális karakterek”. Ehhez azt kellene hozzátenni, hogy a tömeggel való egybeolvadás vagy keveredés nyílt elismerése annak, hogy továbbra is a történelemben élünk a legcsekélyebb remény nélkül, hogy képesek vagyunk kilépni a történelemből. Az eddigi kísérletek mind kudarcba fulladtak, elsősorban is a kommunizmus, mint ennek a gondolatnak a fő képviselője. De nem áll jobban a liberális demokrácia sem, mert egyre több viharfelhő gyülekezik mind gazdasági, mind politikai értelemben. A természetet kifosztottuk, a természetjogi gondolkodást a többség nem érti, az ésjogiban pedig mélyen csalódott, beleértve a historicista gondolkodásmódot is. De mi marad akkor? A kérdés magja mégiscsak a filozófia helyzetében keresendő: van-e út vissza a bölcsességhez, relativizálható-e az értelmiségi szerep, amely relativizálta, sőt nyugálmányba küldte a filozófiát? Leo Strauss meglátása szerint „A megoldások csáberejének való behódolás veszélye ténylegesen fenyegeti a filozófiát, amely ha nem néz szembe ezzel a veszéllyel, akkor a problémákkal való játszadozás szerepébe kényszerül.” (Strauss 1968, 196.) A modern értelmiség, miközben a modern politikusok igyekeznek a képviselői demokrácia keretein belül kezelni a tömegeket, egyre inkább visszavonulnak a magánvilágukba, és cinizmusukban siratják az eszmék kimerülését, reménytelenül epekednek a korábban lerombolt abszolútum után, de lehetőleg mindezt a totálissá növelt hatalom anyagi biztonsága birtokában. Csak játszanak a problémákkal anélkül, hogy komoly erőfeszítést tennének a bennfentes cinikus pozíciójukból való kitörésre.



A modern cinikus egyben hedonista is, amely az általánossá vált gúnytársadalomban csupán azt konstatálja, hogy a természet idegen, sőt ellenséges, nincs hová visszavonulni, nincs mivel összhangba kerülni.

Irodalom

- Boggs, Carl 1993: *Intellectuals and the Crisis of Modernity*. New York, State University of New York Press.
- Comte, Auguste 1979: *A pozitív szellem* (ford. Berényi Gábor). Budapest, Magyar Helikon.
- Ferry, Luc – Renaut, Alain 1990: *Heidegger and Modernity*. Chicago, University of Chicago Press.
- Friedman, Thomas L. 2008: *És mégis lapos a Föld* című könyve. Budapest, HVG Könyvek.
- Gasset, Ortega y 1938: *A megelégedett úrfi korszaka* (ford. Puskás Lajos). Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Gregor, A. James 2001: *Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism*. New Brunswick, Transaction.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1971: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Budapest, Akadémiai.
- Heidegger, Martin 1959: *An Introduction to Metaphysics*. New Haven – London, Yale University Press.
- Mark Lilla 2005: *A zabolátlan értelem*. Budapest, Európa.
- Mazella, David 2007: *The Making of Modern Cynicism*. Charlottesville (VA), University of Virginia Press.
- Milosz, Czeslaw 1981: *The Captive Mind*. London, Penguin.
- Sloterdijk, Peter 1988: *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Smith, Steven B. 2007: *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago, University of Chicago Press.
- Strauss, Leo 1968: *On Tyranny*. Ithaca (NY), Cornell University Press.
- Tocqueville, Alexis de 1993: *Az amerikai demokrácia*. Budapest, Európa.
- Voegelin, Eric 1968: *Science, Politics, and Gnosticism*. Chicago, Gateway.



Párizs, Place des Victoires. Sztereofotó 1900-ból ©Fortepan

Lévai Csaba

Az amerikai és a francia forradalom között

Állandó és változó elemek John Adams politikai gondolkodásában az 1770-es évek végétől az 1790-es évek elejéig

John Adams (1735–1826) és Thomas Jefferson (1743–1826) pályafutása szorosan összefonódott. A massachusettsi Adams nyolc évvel idősebb volt ugyan virginiai kollégájánál, akivel azonban már együtt képviselték államaikat a második kontinentális kongresszusban, s mindketten tagjai voltak annak az öttagú bizottságnak is, amelyet a *Függetlenségi nyilatkozat* megfogalmazásával bízott meg ez a testület. Útjaik ezt követően is összekapcsolódtak, amennyiben a függetlenség kivívása után a két legfontosabb európai fővárosban – Adams Londonban, Jefferson pedig Párizsban – képviselték a fiatal amerikai köztársaságot. Az új szövetségi alkotmány elfogadását és az új kormányzat felállítását követően mindketten tagjai lettek George Washington (1732–1799) első kormányának, amelyben Adams alelnökként, Jefferson pedig külügyminiszterként szolgált. Az 1790-es évek folyamán politikai ellenfelekké váltak. Jefferson lett a formálódó demokrata–republikánus ellenzék első számú vezetője, míg Adams a kormányon lévő Föderalista Párt irányítóinak egyike volt. Az elnökválasztás akkori szabályai azonban ennek ellenére is összekapcsolták őket, mivel az elnöki pozíciót 1796-ban megszerző John Adams mellett a második helyen végzett Thomas Jefferson lett az alelnök. Ez azt jelenti, hogy elnökként Adamsnek legfőbb politikai riválisával kellett együttműködnie. A két politikus az ádáz 1800-as elnökválasztási kampányban is szemben állt egymással, ám ebből a küzdelemből már Jefferson került ki győztesen. Adamsból azonban nem lett alelnök, mivel csak harmadik helyen végzett az elektori szavazáson. Az ekkor 65 éves Adams ezt követően visszavonult az aktív politizálástól, s ebben Jefferson csak 1809-ben, második elnöki ciklusa után követte. Politikai ellentétüknek köszönhetően személyes viszonyuk is megromlott. Levelezésüket



csak 1812-ben újítták fel, amit viszont életük végéig fenntartottak. John Adamset és Thomas Jeffersont – az ismert mondással ellentétben – a halál sem választotta el egymástól. Mindketten ugyanazon a napon, 1826. július 4-én, a Függetlenségi nyilatkozat elfogadásának 50. évfordulóján haltak meg.

A két nagy amerikai politikus pályafutásában tehát számos hasonlóság figyelhető meg, s mindketten olyan politikai teljesítményt tettek le az asztalra, ami azt sugallhatta volna, hogy az utókor is nagyon hasonlóan ítéli meg jelentőségüket. Ebben a tekintetben viszont eltért egymástól John Adams és Thomas Jefferson sorsa, mivel az utóbbi politikus jóval magasabb piedesztálra helyeződött az amerikai kollektív emlékezetben, mint massachusettsi kollégája. Adams arcképét egyik amerikai pénzen sem láthatjuk, míg Jefferson portréja egy érmén (ötcentes) és egy bankjegyen (kétdolláros) is ott díszel. Jefferson, Washington és Lincoln mellett az elnökök azon exkluzív társaságába tartozik, akiknek monumentális emlékműve látható az amerikai főváros központjában. Adams viszont még szűkebb pátriájában sem örvend elsőprő ismertségnek. Joseph J. Ellis hívta fel a figyelmet arra, hogy Adamset a XX. század végi massachusettsi közvélemény még mindig gyakorta keverte össze unokatestvérével, Samuel Adamsszal (1722–1803), aki a helyi radikális mozgalom egyik vezetője volt az amerikai forradalom időszakában. Ráadásul, 1984-ben elkezdték gyártani a Samuel Adamsról elnevezett kiváló minőségű bostoni sört, ami garantálta, hogy John Adams ettől kezdve csak a „másik Adamsként” szerepeljen szűkebb hazája közvéleményében (Ellis 1994, 231). Arra is Ellis mutatott rá, hogy a jeffersoni örökség leírására teljes mértékben elfogadottá vált az angol nyelvben a „*Jeffersonian*” fordulat alkalmazása, míg az ennek megfelelő „*Adamite*” vagy „*Adamsian*” kifejezések nyelvhelyességi hibának számítanak (i. m., 217). A Jefferson és Adams utóhatásában megfigyelhető különbség a történészszakma figyelmét is felkeltette. Jefferson utóéletéről két nagy sikert arató szakmai monográfia készült, míg a Adamséről egy sem (Peterson 1960, Cogliano 2006).

Kettejük eltérő értékelése már életükben elkezdődött, s háttérbe szorulását Adams szarkasztikus iróniával próbálta megemészteni. Az *Értekezések Daviláról* című írásának egyik lábjegyzetében jegyezte meg például a Függetlenségi nyilatkozat kapcsán, hogy az

„[n]em tartalmazott egyebet, mint ami benne volt az 1772-es bostoni nyilatkozatban és az 1774-es kongresszusi nyilatkozatban is. Ilyen a sors szeszélye. Ez utóbbit a jelentéktelen John Adams fogalmazta. A függetlenségi nyilatkozattal aztán a nagy Otis és a jelen-



téktelen Adams dicsőségét mind a hatalmas Jefferson aratta le.”
(Adams 2000b, 179).¹

John Adamset félreállítottóságának gondolata élete végéig nem hagyta nyugton. Mint említettem, Adams és Jefferson ugyanazon a napon, az amerikai függetlenség 50. évfordulóján hunyt el, s Adamset még halálos ágyán is a kettejük jelentőségének megítélése foglalkoztatta. A délután fél hatkor bekövetkezett halálához közeledve ugyanis utolsó érthető szavai azok voltak, hogy „Thomas Jefferson túlél” (Ellis 1994, 210). Adamsnek azonban nem volt igaza. Jefferson ezúttal is megelőzte idősebb pályatársát, mivel valamivel korábban, húsz perccel déli tizenkettő után hunyt el.

Jefferson és Adams megítélésének ez a kettőssége politikai gondolkodói teljesítményükre is rávetült. Adamset sokáig nem tartották eredeti politikai gondolkodónak, és úgy ítélték meg, mint aki egyszerűen átvette és az Egyesült Államokra alkalmazta a brit „vegyes monarchia” politikai rendszerét. S bár a gondolatai eredetiségére vonatkozó vita vele kapcsolatban is gyakorta felmerült, azt senki sem vonta kétségbe, hogy Jefferson sajátos víziót dolgozott ki az Egyesült Államok általa üdvösnek tartott jövőjére vonatkozóan. Amint azt Daniel I. O’Neill megjegyezte, „Adams vonatkozásában három szélesen értelmezett tudományos értelmezés bontakozott ki” (O’Neill 2007, 453). Az első puritán származásával és az ebből kifejlődő személyiségével magyarázta Adams politikai gondolkodását (Morgan 1961). A második szerint politikai filozófiájában két nagy szakasz különböztethető meg. Az amerikai forradalom és függetlenség ügye mellett elkötelezett Adams gondolkodásában ugyanis radikális változás ment végbe az 1780-as évek végére, amikor „a status quo konzervatív (mi több, reakciós) védelmezőjévé” vált (O’Neill 2007, 454). Az e nézetet valló szakemberek ezt a váltást európai élményeivel és a francia forradalom közeledtével magyarázták (Howe 1966, Appleby 1973). A harmadik – az utóbbi évtizedekben legbefolyásosabb – irányzat pedig a „klasszikus republikanizmus” hagyományába illesztve értelmezte Adams politikai teóriáját (Wood 1969, 567–592; Pocock 1975, 526).

Ugyanakkor a kilencvenes évek közepétől érezhetően megnőtt az érdeklődés John Adams életműve iránt, s ez nem csupán a történészszakma részéről, hanem a szélesebb közvéleményben is megmutat-

¹ Adams itt James Otisra (1725–1783) utal, aki 1771-ben bekövetkezett visszavonulása előtt, az amerikai forradalom kibontakozásának időszakában nagyon aktív szerepet játszott azoknak a jogi érveknek a megfogalmazásában, amelyekkel az amerikaiak az 1763 után kibontakozó brit kormányzati politikával szemben érveltek.



kozott. Ami az utóbbit illeti, nagy példányszámban és több kiadásban fogyott el két, a szélesebb közönségnek szánt Adams-életrajz. Az első Joseph J. Ellis *Passionate Sage* (A szenvedélyes bölcs) című munkája volt, amely a nyugalomba vonulása utáni időszak perspektívájából tekintett vissza Adams pályájának legfontosabb mozzanataira (Ellis 1994). A másik David McCullough Pulitzer-díjas könyve, amelyből a HBO Tom Hanks producersége mellett hétrészes, nagy sikerű televíziós sorozatot forgatott (McCullough 2001). A részben Magyarországon forgatott és Emmy-, valamint Golden Globe-díjak sorát elnyerő sorozatot 2008-ban mutatták be.

De a szűkebb történészszakma érdeklődése is felélénkült Adams iránt, s ez politikai gondolkodásának újraértékelésében is megmutatkozott. Ebben John Patrick Diggins könyve és C. Bradley Thompson tanulmányai és könyve játszották a legfontosabb szerepet (Thompson 1998, Diggins 2003). Különösen Thompson munkái, aki nem epigonként vagy a premodern klasszikus republikánus hagyományban „benne rekedt”, a modern demokratikus viszonyokhoz alkalmazkodni képtelen maradi gondolkodóként ábrázolta az Egyesült Államok második elnökét, hanem olyan elméletalkotóként, aki kora legmodernebb törekvéseit kívánta megvalósítani. Amint azt egy 1996-ban megjelent tanulmányában megfogalmazta

„John Adams azon kisszámú XVIII. századi elit tagjai közé tartozik, akik tudatosan törekedtek arra, hogy a politika vizsgálatát tudományos alapra helyezzék. Szerintünk Adams legalább olyan komoly kísérletet tett egy rendszeres módszertan politikai kérdésekre való alkalmazására, mint Hume, Montesquieu, Rousseau vagy Smith. Azért vette ezeket a módszertani kérdéseket olyan komolyan, mivel úgy vélte, hogy a politika igaz tudományának szükségszerűen szilárd módszertani feltételeknek kell megfelelnie, s a vizsgálódás megalapozott irányelvein kell alapulnia.” (Thompson 1996, 386).

Az amerikai történészszakma érdeklődésének megnövekedése egybeesett azzal, hogy magyar nyelven is egyre több információhoz lehetett jutni róla. Ezt több okra lehet visszavezetni. Egyrészt a rendszerváltás lehetőséget teremtett arra, hogy a magyar olvasók ideológiai felhangoktól mentes ismeretekhez jussanak az Egyesült Államok történetéről, s ebbe beletartozott az is, hogy eredeti szövegek jelenjenek meg magyarul jelentős amerikai politikai gondolkodók tollából. Az amerikai köztársaság alapító időszakára iránti érdeklődést az is növelte, hogy a rendszerváltás idején a magyar politikusok és teoretikusok hasonló gondokkal küszködtek, mint annak idején az amerikai alapító atyák: egy működő-



képes politikai rendszer létrehozásával próbálkoztak, s ennek során az amerikai tanulságokat is igyekeztek számba venni. Harmadrészt pedig azért nőtt meg általában a korai amerikai politikai gondolkodás iránti érdeklődés, mivel a rendszerváltást követően Magyarországon is megjelentek a nagy modern politikai ideológiák körül is formálódó politikai pártok, amelyek az amerikai alapítás ideológusai között is szellemi előfutáraikra találhattak. Adams pedig ebben a kontextusban a modern konzervativizmus olyan megelőlegezőjeként vagy korai képviselőjeként jelenhetett meg, aki a „nagy ideológiaalapító” Edmund Burke-vel (1729–1797) szinte egy időben vagy talán még nála is korábban fogalmazta meg a konzervatív gondolkodás néhány alaptételét.

Ezt a viszonylagosan megnövekedett magyarországi érdeklődést tükrözte az a szöveggyűjtemény, amelyet jómagam állítottam össze 1997-ben az amerikai forradalom időszakának politikai gondolkodásáról. Ebbe Adams számos munkáját, illetve írásrészletét beválogattam, amelyek a 232 oldalas kötetből 74 oldalt, vagyis a teljes terjedelem majdnem harmadát képviselték. Mindezt kétoldalas életrajzi összefoglalóval egészítettem ki. Ezzel mindenképpen jelezni akartam, hogy a massachusettsi politikust az amerikai forradalom időszaka egyik legfontosabb politikai gondolkodójának tekintem (Lévai 1997). Adams hazai megismertetése szempontjából újabb lépést jelentett a *Konzervativizmus 1593–1872* címmel 2000-ben napvilágot látott szöveggyűjtemény, amely olyan – egyértelműen a modern konzervatív ideológia alapító atyáinak tekintett – szerzők között szerepeltette az Egyesült Államok második elnökét, mint Edmund Burke vagy Louis de Bonald. Mindezzel a kötet szerkesztője, Kontler László nyilvánvalóan azt akarta mondani, hogy Adams nem csupán az amerikai, hanem az egyetemes konzervatív hagyomány egyik legjelentősebb eredeti gondolkodójaként fogja fel (Kontler 2000). Az eredeti Adams-szövegek hozzáférhetősége azok elemzéséhez is meghozta a kedvet. Ezt jelzi Egedy Gergely két írása, amelyek egyike „az amerikai konzervatív gondolkodás első jelentős képviselőjeként” mutatta be a massachusettsi politikust (Egedy 2008, 18; 2009). Nem tartom véletlennek, hogy Egedy említett írása a *Magyar Szemle* című folyóiratban látott napvilágot, amely a mérsékelt konzervatív hagyomány ápolását tartja egyik fő feladatának.

A John Adams politikai gondolkodásával kapcsolatos szakirodalom egyik alapkérdése annak vizsgálata, hogy megváltozott-e, s ha igen, milyen irányba a massachusettsi politikus felfogása az amerikai függetlenség kikiáltása és a francia forradalom kirobbanása közötti időszakban. Egyes kutatók – például John R. Howe vagy Joyce Appleby – úgy gondolják, hogy a függetlenség radikális ügye mellett elkötelezett Adams gondolkodásában jelentős váltás ment végbe az 1780-as évek



végére (Howe 1966, Appleby 1973). Az e nézetet valló szakemberek ezt a változást európai élményeivel és a francia forradalom közeledtével, majd kirobbanásával magyarázták.

Tanulmányomban elsősorban azt a kérdést szeretném tisztázni, hogy az 1780-as években valóban bekövetkezett-e konzervatív fordulat Adams gondolkodásában, vagy pedig arról van szó, hogy az 1780-as évek végére meghatározóvá váló elemek már az 1770-es években is jelen voltak felfogásában, csak bizonyos módosulásokon mentek keresztül a *Függetlenségi nyilatkozat* elfogadását követő másfél évtizedben. Vagyis a konzervativizmus szempontjából megszakítotttság vagy folytonosság jellemezte politikai gondolkodását? Adams már 1776 első felében a függetlenség élharcosának számított a második kontinentális kongresszusban, ami akkor egy olyan szélsőséges álláspont támogatását jelentette, ami ebben a tekintetben egy platformra helyezte őt a radikális nézeteiről ismert Thomas Paine-nel (1737–1809), ami nehezen látszik összeegyeztethetőnek a megtartva megváltoztatás konzervatív eszméjével. A fentebb felvetett kérdést tehát annak vizsgálatával kívánom megválaszolni, hogy mekkora folyamatosság figyelhető meg Adams ekkor, valamint az 1790-es évek elején megfogalmazott álláspontja között. Bekövetkezett-e jelentős fordulat felfogásában a két időpont között, vagy pedig a változatlanosság elemei voltak túlsúlyban? Kiindulópontomat Adamsnek az 1776 elején – vagyis hónapokkal a *Függetlenségi nyilatkozat* elfogadása előtt – keletkezett *Thoughts on Government* (Gondolatok a kormányzásról) című munkája jelenti, s azt vizsgálom, hogy ehhez képest milyen elmozdulás következett vagy nem következett be az ezt követő műveiben. Ennek során elsőként azt igyekszem feltárni, hogy Adams milyen politikai berendezkedést tartott megvalósítandónak azokban a vitákban, amelyek Massachusetts alkotmányának elfogadásához vezettek 1780-ban. Ezt követően egyik legismertebb írását, az *A Defence of the Constitution of Government of the United States of America* (Az Amerikai Egyesült Államok egyes állami alkotmányainak védelmében) című munkáját vizsgálom meg, amely 1786–1787 folyamán keletkezett. Elemzésemet annak a három levélnek az áttekintésével folytatom, amelyben az 1787-ben kidolgozott szövetségi alkotmányra vonatkozó nézeteit fejtette ki, s vizsgálódásomat a *Discourses on Davila* (Értekezések Daviláról) című Adams-mű elemzésével zárom, amelynek írásához 1790 áprilisában, tehát egy évvel a francia forradalom kirobbanása után kezdett hozzá.

Jelen tanulmány terjedelmi korlátai nem teszik lehetővé e művek komplex bemutatását, ezért itt csak eredményeim rendszerezett összefoglalására törekszem. Elsőként a fenti művekben megjelenő állandó elemeket mutatom be röviden, amit a változó tényezők ábrázolása



követ. Írásom végén pedig az így kapott eredményekre támaszkodva igyekszem megválaszolni azt a kérdést, hogy az állandó vagy a változó elemek túlsúlya jellemezte-e John Adams politikai gondolkodását az amerikai és a francia forradalom közötti időszakban.

A fentebb említett Adams-művek összehasonlító elemzése alapján három állandó elem adódott:

1. Az első a politikaelmélet olyan felfogása, amely a törvényhozó és a végrehajtó hatalom vonatkozásában a társadalom demokratikus, arisztokratikus és monarchikus elemeinek, vagyis a sokaság, a kevesek és az egyes klasszikus triáza egyensúlyában látta a „szabad kormányzat” stabilitásának garanciáját. Mindezt a hatalommegosztás elvének olyan alkalmazása egészítette ki, amely a három hatalmi ág következetes elválasztásán alapult. Így jön létre a „szabad kormányzat”, amelynek fő ismérve az, hogy abban nem az emberek, hanem a törvény uralma valósul meg.
2. A második állandó elemet a kétkamarás törvényhozás eszméje jelentette, amelyben az egyik kamara a társadalom „népi” rétegét, a másik pedig az arisztokratikus elemet képviselte.
3. Adams politikai gondolkodásának harmadik állandó eleme a kiterjedt hatalmi jogkörökkel felruházott, erős, egyszemélyes végrehajtó hatalom, amely abszolút vétőjoggal van felruházva a kétkamarás törvényhozás döntéseivel szemben.

Ugyanakkor azt tapasztaltam, hogy ezen állandó elemek sokszor jelentősen eltérő értelmezését lehetett megfigyelni a különböző időpontokban keletkezett Adams-művekben. Ezek az eltérő értelmezések a következő pontok körül forogtak:

1. Adams időben előre haladva másként vélekedett arról, hogy a jól berendezett, kiegyensúlyozott kormányzat képes-e megváltoztatni az ember jellemét, vagyis képes-e „megjavítani” az állampolgárokat.
2. Egyes műveiben eltérő véleményt alakított ki arról, hogy mi az általa elengedhetetlennek tartott két törvényhozási kamara feladata és funkciója a kormányzati rendszer stabilitásának biztosítása szempontjából.
3. Különböző munkáiban azt is másként ítélte meg, hogy a népi vagy az arisztokratikus kamara túlzott hatalma jelent-e nagyobb veszélyt a kormányzati berendezkedés kiegyensúlyozottságára.
4. Azt is eltérő módon látta az 1770-es évek közepe és az 1790-es évek eleje között keletkezett műveiben, hogy mi a feladata az erős végrehajtó hatalomnak, s hogy egyáltalán miért kell széles körű jogkörökkel, például a törvényhozással szembeni abszolút vétőjoggal felruházni.



5. A fentebb jelzett időszakban abban is változott a véleménye, hogy mennyi időre és hogyan válasszák meg a törvényhozás tagjait, a végrehajtó hatalom fejét és a kormányzati tisztviselőket. A fő gondot az jelentette számára, hogy vajon a gyakori, évenkénti választás a legjobb megoldást, vagy a hosszabb, bizonyos megbízatások esetén az örökletes felhatalmazás biztosít-e nagyobb stabilitást.

A jelen keretek között ezen öt pont rendszeres áttekintésére nincs mód, elnagyolásuknak pedig nincs értelme. Ezért gondolatmenetemet a harmadik pont elemzésével mutatom be röviden. E kiemelést az indokolja, hogy az Adams gondolkodásában esetlegesen bekövetkezett változások irányának megítélése szempontjából döntő jelentőségű annak vizsgálata, hogy a népi vagy az arisztokratikus kamara túlzott hatalmában látott-e nagyobb fenyegetést a kormányzati rendszer stabilitására nézve. Az ugyanis, ha az arisztokratikus kamara felől érkező veszélyt látta súlyosabbnak, arra utalhat, hogy a törvényhozó hatalom demokratikus ágának erősítését látta fontosabb feladatnak. Az viszont, ha a népi kamara által megtestesített veszedelmet látta nagyobbnek, annak jelzése lehet, hogy gondolkodása konzervatívabb irányba fordult.

A *Gondolatok a kormányzásról* című munkájában úgy vélte, hogy a politikai rendszer elengedhetetlen része a népképviselői gyűlés, amelynek „tükröznie kell kicsiben, pontos képmásként a teljes népességet, annak gondolkodását, érzelmeit, mozgatórugóit és cselekedeteit”, vagyis abban „a népesség érdekcsoportjainak arányos képviselőt kell kapniuk” (Adams 1997a, 27–28). De vajon elegendő-e egyetlen törvényhozó gyűlés, s „vajon minden, azaz törvényhozó, végrehajtó és igazságszolgáltatási kormányzati hatalmat is annak kezébe helyezünk-e?” (i. m., 28) Ezt a lehetőséget egyértelműen elvetette, s már ekkor megfogalmazta politikai gondolkodásának egyik alapvető *sine qua non*-ját: „Úgy gondolom, hogy sem szabad, sem pedig boldog nem lehet tartósan az a nép, amelynek kormányzatát egyetlen gyűlés alkotja” (uo.). Ennek alátámasztására hat érvet sorolt fel. Az első, hogy egyetlen népi gyűlés „ki van téve a hangulatváltozás szeszélyeinek, a szenvedélyek hullámzásának, a csapongó lelkesedésnek, a részrehajlásnak és az előítéleteknek” (uo.). Másodszer, egy kizárólagos gyűlés felmentheti tagjait azon terhek alól, amelyeket a társadalom tagjaira ró ki. A harmadik érv az volt, hogy egy ilyen gyűlés örökkön fennmaradóvá nyilváníthatja magát, negyedikként pedig azt említette, hogy a többféle hatalmi jogkört egyszerre birtokló gyűlés nem „alkalmas arra, hogy a végrehajtó hatalmat is gyakorolja, mivel nem tud megfelelni a titkosság és a hatékonyság alapvető követelményeinek” (i. m., 28–29). Ötödikként azt hozta fel, hogy nagy létszáma és lassú döntéshozatala miatt az igazságszolgáltatási jogkör gyakorlására sem alkalmas, végül pedig arra utalt,



hogy a minden hatalommal egyszerre rendelkező gyűlés „saját érdekeinek megfelelő önkényes törvényeket hozhatna, a fennálló törvényeket saját érdekeinek megfelelően önkényesen hajtaná végre, s minden vitát a maga javára döntene el” (i. m., 29). Adams tehát már ekkor bizalmatlan volt a népi kamara túlzott hatalmával szemben, s éppen e törekvések ellensúlyozására javasolta a kétkamarás törvényhozást, valamint a törvényhozással szemben abszolút vétőjoggal felruházott erős végrehajtó hatalmat.

Ez a felfogása nem változott meg jelentősen az 1779-ben készített alkotmánytervezetében. Rendszerének döntő elemét a kétkamarás törvényhozás, valamint az erős végrehajtó hatalom képezte. Továbbra is a népi képviselői kamara hatalmának túlterjeszkedésében látta a kormányzati rendszer stabilitását fenyegető legfőbb veszélyt, amit a második kamara létrehozásával, annak a végrehajtó hatalom bizonyos ágaira is kiterjedő széles jogkörével, illetve az erős, a törvényhozással szemben vétőjoggal rendelkező végrehajtó hatalommal kívánt ellensúlyozni (Adams 1985, 93–103).

Ehhez képest az 1780-as évek végére jelentős változás következett be Adamsnek a két kamara veszélyességére vonatkozó felfogásában. Az *Amerikai Egyesült Államok egyes állami alkotmányainak védelmében* című munkájában már egy kettős veszélyre figyelmeztetett: a népképviselői gyűlés lehetséges túlzott hatalma mellett az arisztokratikus gyűlés felől fenyegető veszélyre is felhívta a figyelmet.²

Adams ebben a művében is úgy gondolta, hogy a népképviselői kamara a kormányzati rendszer elengedhetetlen részét kell képezze. A demokratikus ágazat megléte azonban csak szükséges, de nem elégséges feltétele az adamsi szabad kormányzat megalapozásának. A gondot

² Adams *Defence of the Constitution of Government of the United States of America* című munkájának részletei két gyűjteményes kötetben, eltérő címmel jelentek meg magyarul (Adams 1997b, 2000a). Az általam szerkesztett szöveggyűjteményben *Az Amerikai Egyesült Államok egyes állami alkotmányainak védelmében* címmel szerepel, míg a Kontler László által szerkesztett kötetben *Az Egyesült Államok alkotmányainak védelme* címmel jelent meg (Lévai 1997, Kontler 2000). Egyik sem tükröfordítása az angol eredetinek (*Az Amerikai Egyesült Államok kormányzati alkotmányának védelme*), amelyben egyes számban szerepel az alkotmány kifejezés. Adams azonban nem az egész Egyesült Államokra vonatkozó egyetlen szövetségi alkotmányról értekezett, hanem a tagállami alkotmányokról. Ezt a tartalmat viszont a mai olvasó számára az eredeti angol cím nem fejezi ki. Ezért kívánta az eltérő címadással Kontler László és jómagam is egyértelműen jelezni, hogy Adams munkája a tagállami alkotmányokról szól. A kettőnk változata közötti eltérés oka az, hogy ezt én Kontlernél hangsúlyosabb módon tettem meg. Tanulmányom szövegében a hosszú és összetett címet az egyszerűbb *Védelmében* alakban szerepeltettem.



az jelentette, hogy „a gazdagok, az előkelő származásúak és a tehetséges emberek azonban olyan befolyásra tehetnek szert a nép körében, amely túlságosan is nagyvá válhat a képviselőház egyszerű becsületességéhez és őszinte légköréhez képest” (Adams 1997b, 43). A szabad kormányzatra leselkedő egyik legnagyobb veszélyt tehát az jelenti, hogy a vagyoni, származási és tehetségbeli alapon kialakuló természetes arisztokrácia – egyetlen képviseleti kamara létezése esetén – befolyása alá vonhatja azt és az egész kormányzati rendszert.

Az arisztokrácia által megjelenített fenyegetés elhárításának módja elméletileg az lehetne, ha törvényhozási eszközökkel megvalósítható lenne olyan társadalom, „amelynek tagjai természetes és szerzett képességeik, erényük, tehetségük és gazdagságuk tekintetében is mindannyian egyenlők” (i. m., 49). Adams ezt nyilvánvaló képtelenségnek tartotta. Mint megfogalmazta: „El kell tehát fogadnunk, hogy minden államban, például Massachusettsben is, léteznek olyan, az Úrtól és a természettől adott olyan egyenlőtlenségek, amelyeket egyetlen emberi törvényhozó sem szüntethet meg” (uo.). S bár az amerikai államokban „az egyéni jogok és kötelezettségek terén erkölcsi és politikai egyenlőség van”, örökletes címekkel és rangokkal sem kell számolni, „mégis nagyon jelentős egyenlőtlenségek vannak, amelyek természetes módon és elkerülhetetlenül befolyást gyakorolnak a társadalomra” (i. m., 50). Mint láttuk, Adams az Amerikában is létező egyenlőtlenségek három fő fajtáját emelte ki: a vagyoni, a születésből származó, illetve a tehetségbeli egyenlőtlenséget.

Egyértelműen úgy gondolta, hogy a fenti forrásokból táplálkozó egyenlőtlenségek nem szüntethetők meg, mivel „a természet alapjából következnek” (i. m., 54). A kérdés csak az, hogy az így kialakuló „természetes arisztokrácia” milyen hatással van a jó politikai rendszer megalapozására. Adams úgy vélte, hogy ez az arisztokrácia a társadalom nagy hasznára is válhat, hiszen

„Olyan embercsoport ez, amelyben szabad kormányzat esetén az erény és a tehetség leginkább összpontosul, amely a nemzet legszebb és legdicőségesebb éke, s amelyből a legnagyobb áldás származhat a társadalom számára, amennyiben kellő belátással határozzák meg szerepét a politikai szerkezetben. Ám ha ezt nem teszik meg, mindig is ők lesznek a legveszélyesebbek, s azt is hozzátehetjük, hogy sohasem mulasztják el, hogy a köztársaság kárára legyenek.” (Uo.).

Szerinte erre egyetlen megoldás létezik, mégpedig az, hogy e természetes arisztokrácia „nevesebb tagjait tehát el kell különíteni a többségtől, és egy szenátust kell belőlük létrehozni” (i. m., 43). Az anyagi vagy szár-



mazási alapon, illetve tehetségük alapján kiválók ambícióinak levezetése céljából tehát szükséges egy második kamara felállítása. Az egész kormányzati rendszer szempontjából az egyik döntő kérdés tehát az, hogy milyen hatalommal ruházzák fel a második kamarát. Ha a szenátus mindhárom hatalmi ágazat jogköreiből részesedik, ez „heves arisztokratikus nagyravágyást kelt tagjai lelkében, s egyaránt törnek az első magisztrátus és a nép előjogainak birtoklására, s mindez abba torkollik, hogy alig néhány család bír nemesi ranggal, s hogy zsarnoki oligarchia jön létre” (i. m., 46). A megoldást szerinte az jelentheti, ha a szenátus hatáskörét a törvényhozásra korlátozzák, mert ebben az esetben megelőzhető a fenti bajok.

Adams tehát a *Védelmében* című munkájában a természetes arisztokrácia ambícióiban érzékelte a legfőbb veszélyt a kormányzat egyensúlyára nézve, míg korábban az általános hatalommal felruházott népi gyűlésben látta azt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ebben a művében ne foglalkozott volna a népi kamara felől lefelé fordított fenyegetéssel. Úgy vélte, hogy a kormányzat arisztokratikus és demokratikus ága, de a végrehajtó hatalom is „ha korlátlan hatalom birtokába jut... egyformán hajlik a bűnbeesésre” (Adams 2000a, 154). Ennek az az oka, hogy „az embereknél általánosságban az önzés szenvedélye a legerősebb”, és „a társadalom minden fejlődési fokán, minden kormányformában fenn fog maradni az önérdék, a mohóság, a nagyravágyás és a fősvénység” (i. m., 155). A három kormányzati szerv veszélyes törekvéseire az jelenthet gyógyírt, hogy „mindhárman figyeljék és tartsák sakkban egymást” (i. m., 154). A nép mindenesetre „valahányszor nem állt ellenőrzés alatt, éppen olyan igazságtalan, zsarnokoskodó, durva, barbár és kegyetlen volt, mint bármelyik korlátlan hatalmú király vagy szenátus” (uo.).

Ha viszont az emberi természet alapvető sajátosságaiból adódóan a nép és a természetes arisztokrácia is hajlik a zsarnokságra, felmerül a kérdés, hogy ezek közül melyiket tekintette ekkor a veszélyesebbnek. Ez a kérdés azért olyan lényeges, mert az Adamsszel foglalkozó szakirodalom egy része éppen abban látja nézetei megváltozásának lényegét, hogy az 1770-es évek végén még a népi ágazatban, az 1780-as évek végén pedig már a természetes arisztokráciában látta a kormányzati rendszer egyensúlyára lefelé fordított legfőbb veszélyt.

A magam részéről ezzel a felfogással nem teljesen értek egyet. Adams a *Védelmében* című művében ugyanis a mindkét irányból fenyegető veszélyre is felhívta a figyelmet, mégpedig olyan módon, hogy mindkettőre használta azt a jelzőt, hogy az egyik vagy a másik jelenti a legnagyobb veszélyt a kormányzati rendszer egyensúlyára. A *Védelmében* című munkája egyik helyén így fogalmazott:



„Az arisztokrácia... maga is csak egy klikk, részleges, magánérdekek képviselője. De sokkal kevésbé az, mint egy, a nép által évenként újraválasztott és minden hatalommal felruházott gyűlés volna; egy ilyen gyűlés ugyanis hamarabb és könnyebben fejlődik oligarchiává, mint egy örökletes arisztokrata gyűlés.” (I. m., 156.)

Mindebből az következik, hogy a korlátozás nélküli hatalommal rendelkező népi gyűlés nagyobb veszélyt jelent a szabad kormányzat egyensúlyára, mint az arisztokrácia elfojthatatlan hatalmi ambíciói. Művének egy másik részében viszont úgy fogalmazott, hogy az arisztokrácia kiváló tulajdonságaiból

„[a] legnagyobb áldás származhat a társadalom számára, amennyiben kellő belátással határozzák meg szerepét a politikai szerkezetben. Ám ha ezt nem teszik meg, mindig is ők lesznek a *legveszélyesebbek*, s azt is hozzátehetjük, hogy sohasem mulasztják el, hogy a köztársaság kárára legyenek.” (Adams 1997b, 54; kiemelés tőlem – L. Cs.)

Ebből a megjegyzésből viszont úgy látszik, mintha az arisztokrácia hatalmi törekvéseiben látná a legfőbb veszedelmet. Mindezek alapján úgy vélem, hogy John Adams nem kívánt rangsort felállítani a kétféle veszedelem között. Vagyis nem arról van szó, hogy a korlátozás nélküli népi kamarában rejlő, az 1770-es évek végén hangoztatott veszélyek *helyett*, azok háttérbe szorítása árán irányította a figyelmet a természetes arisztokrácia olthatatlan ambícióira. A helyzet inkább az, hogy az arisztokrácia által megtestesített, újabban érzékelt veszélyt egyenrangú „társként” beemelte a korlátlan hatalmú népi kamara révén megjelenített veszedelem mellé. Vagyis az utóbb előtérbe került probléma nem helyettesítette a korábban hangoztatottat, hanem egy szintre került vele.

Adamsnek az 1787-ben kidolgozott új szövetségi alkotmánnyal kapcsolatos állásfoglalásában is felmerült az a probléma, hogy a törvényhozás népképviselői vagy arisztokratikus kamarája jelent nagyobb veszélyt a kormányzat stabilitására. Egyik fő kifogását az új alkotmánnyal szemben az jelentette, hogy az elnököt, a végrehajtó hatalom fejét nem ruházta fel abszolút vétőjoggal a törvényhozással szemben, s a hadüzenet és a békekötés jogával sem ő rendelkezett, hanem a kongresszus. Így aztán olyan helyzet alakult ki, hogy „alkotmányunkban a törvényhozó hatalom erősebb, mint a végrehajtó hatalom, s ennél fogva vissza fog élni jogával, mivel mind az arisztokratikus, mind pedig a demokratikus szenvedélyek kielégíthetetlenek” (Adams 1997c, 67). Úgy gondolta, hogy a törvényhozó hatalom két háza túlzott hatalomra fog szert tenni



a végrehajtó hatalommal szemben, a törvényhozáson belül pedig az arisztokratikus hatalom felé fog billenni a mérleg nyelve. Mint megfogalmazta, a törvényhozó hatalom három ága közül „az arisztokratikus hatalom (a szenátus – *L. Cs.*) erősebb mind a monarchikusnál (az elnök-nél – *L. Cs.*), mind pedig a demokratikusnál (a képviselőháznál – *L. Cs.*), tehát be fogja kebelezni a két utóbbit” (uo.). Adams úgy találta, hogy ezt a veszélyt tovább növelik azok a jogok, amelyek a békekötésre és a hadüzentre, a nemzetközi szerződések megkötésére, illetve az elnöki kinevezésekre vonatkozóan illetik meg a szenátust. A Roger Shermanhez intézett harmadik levelében ezek közül csak a kinevezési jogkörre vonatkozóan fejtette ki részletesen a véleményét, amit hét pontban foglalt össze. Adams először is úgy találta, hogy az elnöki kinevezésekbe történő szenátusi beleszólási jog következtében csökken az elnök felelőssége, ami – második következményként – olyan ügyekben is az arisztokratikus kamara „felé fordítja az emberek gondolatait és figyelmét... amelyek a végrehajtó hatalomra tartoznak” (i. m., 68). Mindez pedig becsvágyat kelt a szenátusban, ami oda vezet, hogy a hivatalokra pályázók a szenátorok támogatását és segítségét fogják majd keresni. Ennek pedig az lesz a következménye, hogy „választásainkat a nagyvágyásból és kapzsiságból fakadó, lehető legsúlyosabb korrupció fogja jellemezni, s ez lesz majd a leghatásosabb méreg alkotmányunk számára” (i. m., 69). Ebből következik negyedik érve, hogy a korrupt pártacsarkodás következtében az Egyesült Államok „két vagy három nemzetre bomlik, ami semmi más kilátással nem kecsegtet, mint állandó háborúskodással” (i. m., 70). S ha ez nem is következne be, a növekvő pártküzdelmeknek köszönhetően szinte bizonyosra vehető, hogy a törvényhozás mindkét házában az angliaiakhoz hasonló ellenzéki és kormánypártok jönnének létre. A szenátus pedig kinevezési jogkörét arra fogja használni, hogy az ott uralkodó párt jelöltjeit juttassa pozícióba. Hatodik érvként azt említette, hogy a kinevezési jogkör állandó, felesleges bírálatok tárgyává teszi a szenátust, amelynek – s ez a hetedik ok – törvényhozó tevékenysége mellett ideje sem lesz a kinevezések alapos megfontolására s egyéb végrehajtói felhatalmazásai gyakorlására.

Mindebből az tűnik ki, hogy Adams ekkori véleménye szerint elvileg a demokratikus és az arisztokratikus kamara egyformán hajlamos a túlzott hatalom kiépítésére, a gyakorlatban azonban az Egyesült Államok új kormányzati berendezkedése esetén ilyen bitorlás kialakítására az arisztokratikus ágazatnak – vagyis a szenátusnak – jobban megvannak a képességei.

Végezetül tekintsük át röviden, hogy miként vélekedett erről a kérdéstről a már a francia forradalom kirobbanása után egy esztendővel keletkezett *Értekezések Daviláról* című művében. A franciaországi ese-



mények hatására újból a népképviselői kamara túlzott hatalmának egyoldalú veszélyére figyelmeztetett, hiszen számára ekkor az igazi problémát már az jelentette, hogy az egyetlen népi kamara által megtestesített veszély már nem csupán elméleti lehetőségként merült fel, hanem úgy látta, hogy Franciaországban hozzá is láttak e tétel gyakorlati megvalósításához, hiszen „a francia nemzetgyűlés tagjai eltöröltek minden megkülönböztetést” (Adams 2000b, 172). Ő azonban úgy vélte, hogy e célkitűzés kivitelezése gyakorlatilag lehetetlen, mivel elérhetetlen a vagyoni és a tehetségbeli különbségek megszüntetése. E cél megvalósítása azért sem lehetséges, mivel nem képzelhető el a múlt, a történelmi kútfők és alkotások, valamint az ősök emlékezetének teljes eltörlése.

Adams úgy találta, hogy minden emberben ott munkálkodik két alapvető előítélet. Ezek „a gazdagságra törekvő fősvénység”, illetve „a származást övező általános tisztelet” (i. m., 173). Szerinte mindkettőnek megvannak a maga veszélyei, ám „a világ népei bölcsen arra törekedtek, hogy az egyik előítéletet a másik ellensúlyozására használják fel: hogy a származással kapcsolatos előítélet segítségével mérsékeljék, kiigazítsák és megzabolázzák a gazdagsággal kapcsolatos előítéletet” (uo.). Nem nehéz felismerni, hogy itt Adams régi ideájának, az egymást ellensúlyozó két kamarából álló törvényhozás eszméjének megismétléséről van szó, amelyet a „szabad kormányzat” egyik fő garanciájának tartott. Az első előítélet („a gazdagságra törekvő fősvénység”) a korlátozás nélküli népi kamara által megtestesített veszélyt jelenítette meg, amelyet a második, arisztokratikus kamarára jellemző előítélet („a származást övező általános tisztelet”) segítségével lehet kordában tartani. Ebben a vonatkozásban a fő bajt abban látta, hogy az egyetlen francia nemzetgyűlés a második előítélet teljes megsemmisítésére, „a származásnak járó minden tisztelet szétzúzására” törekszik (uo.). Ennek következtében az első, „a gazdagságra törekvő fősvénység” előítélete korlátozás nélkül érvényesülhet, ami a megvesztegethetőség és a választási korrupció általános elterjedéséhez fog vezetni. Ezen előítélet hatása pedig elkerülhetetlenül jelentkezni fog, mivel „Isten úgy alkotta meg a természetet, hogy rendelése szerint minden emberben... munkálkodjon... a kiemelkedés vágya; s hogy ennek kielégítésére ne rendelkezzen minden ember egyenlő eszközökkel és lehetőségekkel” (i. m., 174). Ebből következően pedig a francia nemzetgyűlés nem lesz képes arra, hogy határozati úton betiltsa ezt a vágyat, vagy elrendelje azt, hogy „mindenkinek legyenek egyenlő eszközei annak kielégítésére” (uo.).

Mit jelent mindez azon vita eldöntése szempontjából, hogy Adams a korlátozás nélküli népi vagy arisztokratikus kamara felől leselkedő veszélyt tartotta fontosabbnak? Az 1770-es évek végén egyértelműen az előbbi vélte veszélyesebbnek, s elsősorban azzal szemben kívánt garan-



ciákat beépíteni a kormányzati rendszer stabilitásának biztosítására. Az 1780-as évek végére, a *Védelmében* című munkájában e mellé felzárkózott az arisztokratikus kamara felől érkező fenyegetés, s az új szövetségi alkotmányról pedig úgy vélte, hogy az nagyobb gyakorlati lehetőséget biztosít a szenátus bitorlásának megvalósulására. A *Davilában* viszont – egyértelműen a francia forradalom hatására – már csak a népi kamara által megtestesített veszedelemről van szó, amelynek ellensúlyozásában az arisztokratikus kamarának szánt döntő és egyértelműen kedvező szerepet. Ebben a tekintetben nagyon nehéz egyértelmű konzervatív irányba fordulásról beszélni, hiszen az 1770-es évek közepén és az 1790-es évek elején is a nép kamara oldaláról fenyegető veszélyt tartotta nagyobbak. Az 1780-as évek végén viszont – legalábbis az új szövetségi alkotmány vonatkozásában – az arisztokratikus kamara bitorlására látott nagyobb gyakorlati lehetőséget, ami aligha írható le egyértelműen a konzervatív fordulat kategóriájával. Az 1790-es évek elején aztán – minden bizonnyal a francia forradalom hatására – újból a korlátozás nélküli népképviselői kamarában megtestesülő veszedelmet látta nagyobbak, mégpedig olyan formában, hogy a másik oldalról jelentkező veszélyt már fel sem említette.

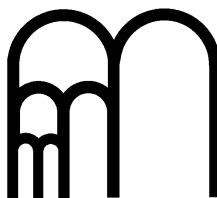
Hogyan válaszolható tehát meg az írás elején feltett kérdés? Az állandó vagy a változó elemek voltak túlsúlyban John Adams gondolkodásában az amerikai forradalom és a francia forradalom kibontakozása közötti időszakban? Úgy vélem, hogy nem beszélhetünk egyenes vonalú, a világosan kifejezett egyik felfogástól egy határozottan megfogalmazott másik felfogásig ívelő változásról gondolkodásában, hiszen nézeteinek alapkerete lényegében változatlan maradt. Inkább arról van szó, hogy ezt a változatlan keretet, időben előre haladva, folyamatosan változó tartalommal töltötte meg. Bizonyos alapelemek változatlanok maradtak, csak mindig új funkciókat vettek fel annak megfelelően, hogy elérni kívánt céljai szempontjából megfogalmazzuk melyiket akarta jobban hangsúlyozni.

Irodalom

- Adams, John 1985: The Constitution of Massachusetts of 1780. In Peek, A. George (szerk.): *The Political Writings of John Adams. Representative Selections*. New York, Macmillan. 93–103.
- Adams, John 1997a: Gondolatok a kormányzásról. In Lévai Csaba (szerk.): *Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez*. Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press. 25–36.
- Adams, John 1997b: Az Amerikai Egyesült Államok egyes állami alkotmányainak védelmében. In Lévai Csaba (szerk.): *Új rend egy új világban. Dokumentumok az*



- amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez. Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press. 37–61.
- Adams, John 1997c: Három levél Roger Shermanhez az Egyesült Államok alkotmányáról. In Lévai Csaba (szerk.): *Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez*. Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press. 62–74.
- Adams, John 2000a: Az Egyesült Államok alkotmányainak védelme. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris. 149–166.
- Adams, John 2000b: Értekezések Daviláról. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris. 167–182.
- Appleby, Joyce D. 1973: The New Republican Synthesis and the Changing Political Ideas of John Adams. *American Quarterly*, 25., 1973/4., 578–595.
- Cogliano, Francis D. 2006: *Thomas Jefferson: Reputation and Legacy*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Diggins, John Patrick 2003: *John Adams*. New York, Henry Holt and Co.
- Egedy Gergely 2008: Az amerikai konzervativizmus gyökerei: „A föderalista” és John Adams. *Magyar Szemle*, 17., 2008/1–2., 18–40.
- Egedy Gergely 2009: John Adams az amerikai kormányzatról. In Háda Béla et al. (szerk.): *Két világ kutatója. Urbán Aladár 80 éves*. Budapest, ELTE. 107–115.
- Ellis, Joseph J. 1994: *Passionate Sage. The Character and Legacy of John Adams*. New York, W. W. Norton.
- Howe, John R. 1966: *The Changing Political Thought of John Adams*. Princeton, Princeton University Press.
- Kontler László (szerk.) 2000: *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris.
- Lévai Csaba (szerk.) 1997: *Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez*. Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.
- McCullough, David 2001: *John Adams*. New York, Simon and Schuster.
- Morgan, S. Edmund 1961: John Adams and the Puritan Tradition: *The New England Quarterly*, 34., 1961/4., 518–529.
- O’Neill, I. Daniel 2007: Mary Wollstonecraft on the French Revolution and Democracy. *Journal of the History of Ideas*, 68., 2007/3., 451–476.
- Peterson, Merrill D. 1960: *The Jefferson Image in the American Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Pocock, John G. A. 1975: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press.
- Thompson, C. Bradley 1996: John Adams and the Coming of the French Revolution. *Journal of the Early Republic*, 16., 1996/3., 361–387.
- Thompson, Bradley C. 1998: *John Adams and the Spirit of Liberty*. Lawrence, University Press of Kansas.
- Wood, S. Gordon 1969: *The Creation of the American Republic 1776–1787*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.



Pro Minoritate
2014. tavasz

VIZI Balázs: Remények a világban. Bíró Gáspár halálára

Kisebbségek a távolban

GRÜNHUT Zoltán: Arab, beduin, drúz és cserkesz települések Izraelben

KACZIBA Péter: Kisebbségek Dél-Cipruson

NAGY-RÉBÉK Ferenc – SZENTGYÖRGYI Krisztina: Finnugor kisebbségi sors Oroszországban: a komi-permjákok helyzete. Egy kisebbségi népcsoport pusztulásának anatómiája

Fogalmi keretek, nemzetiségi elv, decentralizáció

HORVÁTH Gabriella: A kisebbségi jogok védelme Macedóniában. A decentralizáció szerepe

TEGDES Ágnes: A nemzetiségi elv az olasz közgondolkodásban a 19. században

HOLCZHAUSER Vilmos: Lumen lumini lupus

Kutatóúton

Lehet, hogy most a köztesség biztosítása a feladatunk? Bárdi Nándorral beszélget Filep Tamás Gusztáv

A vasfüggöny mögül

GAZSÓ Dániel: Magyarország latin szemmel

MISKOLCZY Ambrus: A jilavai börtönmészárlástól a legionárius lázadásig

Szemle

EGRY Gábor: Metszetek Prokrusztész ágyából

Bárdi Nándor: *Otthon és haza. Tanulmányok a romániai magyar kisebbség történetéből*, Pro Print Kiadó, Csíkszereda, 2013

ABLONCZY Balázs: Ülnek a vonaton

Benda Jenő: *A béke kálváriája – Egy újságíró naplója a párizsi békekonzferenciáról*, szerkesztette és az utószót írta Filep Tamás Gusztáv, Méry Ratio Kiadó – Kisebbségéért–Pro Minoritate Alapítvány, Budapest, 2013

Nagy Noémi: Variációk egy témára. Az EU kisebbségi kaleidoszkópja

Vizi Balázs: *Európai kaleidoszkóp. Az Európai Unió és a kisebbségek*, Budapest, L'Harmattan, 2013

Abstract

Számunk szerzői



Az Olasz Kommunista Párt jelvénye egy erkélyen 1960-ban ©Fortepan

Kiss Viktor

Marx újratöltve: hegemonia-elmélet a Kommunista kiáltványban

a marxi hegemoniaelmélet kapcsán hasonló problémával találjuk magunkat szemben, mint számtalan más fontos kérdéssel a német gondolkodó életműve kapcsán. Thomas R. Bates helyesen állapítja meg, hogy a fő nehézség abban rejlik, hogy mivel a „hegemonia” fogalmát maga Marx nem használta, inkább beszélhetünk értelmezői tradíciókról, mint szigorúan vett rekonstrukcióról a kérdéskört illetően. Bates jól látja az ebben a helyzetben rejlő ellentmondást: egyrészt a hegemonikus viszonyok és folyamatok elemzése során alapvető konszenzus uralkodik ugyan abban a tekintetben, hogy melyek a hegemonia alapjellemezői a marxi felfogásban, másrésztől azonban teljesen különböző módokon próbálják azonosítani, hogy hol, miért és milyen módon jönnek létre és érvényesülnek ezek a folyamatok és viszonyok (Bates 1975). Kevesen vitatnák, hogy a marxi elgondolásban a hegemonikus viszonyok három fontos ismérve azonosítható. Először: a hegemonia nem a szereplők közötti aszimmetrikus pozícióból eredő erőfölényt és lehetőségeket jelenti önmagában, hanem olyan dinamikus viszonyokat és folyamatokat, amelyek éppen a közöttük lévő egyenlőtlen pozíciót tartják fenn és konstruálják (Adamson 1980). Másodszor: a marxi elgondolások rekonstrukciói egyöntetűen állítják a középpontba azt a passzust, amely szerint

„Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó anyagi hatalma, az egyszersmind uralkodó szellemi hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezében tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyszólván ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai, akik híján vannak



a szellemi termelés eszközeinek, átlagban neki vannak alávetve.”
(A német ideológia; Marx 1960.)

Harmadszor: a marxi hegémóniaelméletet minden értelmezője a „vulgármaterializmus”, majd a „dialektikus materializmus” cáfolatának tekinti, amennyiben Marx állítólagos gazdasági determinista nézeteivel szemben ezekben a filozófus a szellemi küzdelmeket és a politikai harcokat autonóm és történelemformáló szereppel ruházza fel. Eszerint egyetlen termelési mód, egyetlen társadalom sem létezhet az elnyomottak és alárendeltek együttműködése, elfogadása vagy önkéntessége nélkül. Nem egyszerűen a hatalmon lévők legitimációja szükséges tehát, hanem a társadalom valamifajta közös tudatának létrehozása (Gramsci 1965).

A hegémónia marxi háromszöge felé

A különböző értelmezők között elsősorban nem is abban a kérdésben alakultak ki töréspontok, hogy mely társadalmi-politikai viszonyok tekinthetők hegemonikusnak, sokkalta inkább, hogy melyek azok a folyamatok és mechanizmusok, amelyek a hegémóniát létrehozzák és fenntartják. Az alapvető fogalmi háló mentén ugyanis a marxi hegémóniaelméletnek két nagy értelmezői tradíciója jött létre, amelyet talán gramscsiánus és leninista hagyománynak nevezhetnénk. Antonio Gramsci szerint az embereket nemcsak a gazdasági és társadalmi erők irányítják, hanem az eszmék is. Ernesto Laclau szavaival: „Egy uralkodó osztály létrejötté egyenértékű világnézetének megszületésével.” Gramsci elgondolása választ kínál a XX. század elejének kommunista mozgalmának legfőbb problémájára. Jelesül arra a helyzetre, hogy a gazdasági-társadalmi feszültségek ellenére a munkásosztály és az alsóbb osztályok általában miért a társadalmi beilleszkedés útjait keresik, és miért osztoznak bizonyos ösztársadalmi hiteken, eszmékben és illúziókban (Laclau–Mouffe 2001).

Marx szövegeiben sok helyen rekonstruálható az a tétel, mely szerint a XIX. századi Anglia viszonyai jelentik a háttérét és a tapasztalati anyagot a születő polgári világ ideológiájához, a *homo oeconomicus* középpontba állító világképhez. Az ideológia a polgárság kezében kreatív fegyverré vált, így segítségével létre lehetett hozni az alsóbb osztályok nagy részét is magába szívó „történelmi blokkot”. Az uralkodó osztály világképe mentén létre lehetett hozni egy olyan társadalmi konszenzus



mechanizmusát, amely megakadályozza a forradalmakat és működőképessé teszi az osztálytársadalmakat.

A hegemonia folyamata a Gramsci felől olvasott Marxnál történelmileg azt jelenti, ahogyan egy feltörekvő osztály saját új osztályhelyzete véglegesítésének egyik központi aktusaként megfogalmazza saját szükségszerű, a termelési mód sajátosságaiban gyökerező világnézetét, és ezt – tág értelemben vett anyagi-szellemi eszközei felhasználásával – a társadalom alsóbb rétegeivel közös világnézetté változtatja (Bates 1975). Ennek terepe az önkéntességet, együttműködést és integrációt biztosító „civil társadalom”. Eszköze pedig a tágran vett kultúra, az intézményes tudás: az uralkodó osztályok mellett ugyanis (sok esetben tagjainak tudtán kívül) létrejön egy olyan, filozófusokból, tudósokból, művészekből, újságírókból, tanárokból stb. álló értelmiségi réteg, amely professzionális tevékenysége révén termeli azokat a gondolatokat, amelyeket a politika ideológiai harcaiban felhasználhatnak az uralkodó osztályok és a politikai osztály tagjai. Ez a gondolat először a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* lapjain tűnik fel, ahol is Marx bebizonyítja, hogy az úgynevezett „politikai gazdaságtan” kategóriáiból és tételeiből a rendszer radikális kritikája és a vele szembeni lázadás szükségességének bizonyítása is következhetne – ha a „polgári közgazdászok” nem a fennálló megőrzését tekintenék célnak, ha nem annak örök voltából indulnának ki. A német ideológiában ez az elgondolás azzal bővül, hogy a kapitalizmusban a professzionális értelmiségi rétegek speciális munkamegosztása épül ki, amennyiben ezeket a rétegeket az állam és a burzsoázia tartja el, és elvárja tőlük, hogy saját szája íze szerinti gondolatokat termeljen (Mészáros 2010). A nyílt elnyomást, az erőszak monopóliumát birtokló állam pedig csak akkor lép közbe, ha a *status quo* közvetlenül veszélybe kerül.

A lenini hegemoniaelképzelés „realizmusa” egy egészen más valóságértelmezésen alapul. Lenin korai írásaiban úgy véli, hogy a proletárforradalom Oroszországban a polgári-demokratikus forradalom kontextusában zajlik. Kiindulópontja kettős: egyrészt a munkásság aránya jóval alacsonyabb a társadalomban, mint Nyugaton, másrészt a civil társadalom igen gyenge, vagyis a tömegek iskolázottsága, politikai tudata, aktivitása igen csekély. Ugyanakkor egyre nagyobb azon csoportoknak a száma, amelyek elégedetlenek a cárizmussal, amelyek sérelmei, nyomorúsága, elnyomottsága az abszolút rendszer elleni lázadó energiákat termel. Lenin szerint Oroszország egy demokratikus forradalom felívelő szakaszában van, a kérdés pedig, hogy ez a forradalom végső soron a szociáldemokrácia (marxizmus) vagy a polgári liberalizmus nevében megy-e majd végbe. Hiszen a liberális kispolgárságnak is értelmiségének megvan a az anyagi és szellemi potenciálja, amely alkalmassá teszi arra,



hogy átvegye az irányítást a forradalom felett, megszerezze az államhatalmat, és így végérvényesen a kezébe vegye a tömegek tudata feletti ellenőrzést. Lenin szerint a hegemonia végső soron a politika gyarmatosítása. A kapitalizmusban a munkások a gazdasági ellentmondások következtében eljutnak az egyesülés és a közös fellépés igényéhez, de a végkimenetel azon múlik, hogy mely politikai ideológia nevében teszik ezt. Hiszen a gyakorlatban azt láthatjuk, hogy a liberális és kispolgári ideológiák megtartják őket a bérharc, a munkakörülmények javításának és a szociális garanciák követelésének színvonalán. Szerinte ebben a korban csak két, megfelelően univerzális és színvonalas ideológia létezik: a polgári és a szociáldemokrata (Lenin 1988a, 30 59).

„Lenin kifejleszti a vezető osztály koncepcióját, amely a munkásosztály élcsapatán és a történelmi fejlődés általános irányán alapul, és végső célja a proletárok függetlensége, a hegemonia kategóriája pedig ezen belül az államhatalomért vívott harc szinonimájává válik, melynek segítségével a proletariátus megszerzi a hatalmat.”
(Jesop 2002.)

Az alulról jövő demokratikus forradalom feletti hegemonia mindenképpen létrejön, a kérdés, hogy ezt a liberális polgárság és ideológiai élcsapata vagy a proletariátus és ideológiai élcsapata viszi-e végbe. 1917-re ez a koncepció a proletárdiktatúra téziséhez vezet. A márciusi forradalom által létrehozott kettős hatalom – a polgári kormány és a szovjetek párhuzamossága – Lenin számára döntő pillanat: vagy megszerzi a proletár élcsapat a hatalmat és a szovjetekre alapozva egy bolsevik demokrácia következik (a többség uralma a kisebbség felett), vagy a polgárság az állam eszközeivel átveszi az irányítást és demokratikus köntösben, liberális illúziókkal elbutítva a munkásságot létrehozza a diktatúra új formáját (a kisebbség uralma a többség felett) (Lenin 1988b, 359). Lenin jól látja, hogy Oroszországban az alulképzett és sokszínű forradalmi tömegek tudatáért és lelkéért folyik a harc, azért, hogy ki tudja őket egy tömbként maga mögé állítani. Az elmélet „árnyoldala” azonban, hogy a marxista élcsapat harcát a hegemonikus harc forrásaiért, az államhatalom meghódításáért egy olyan ismeretelméleti tézissel igazolja, amely ellentétes Marx elképzeléseivel, és a sztálini rendszer démonát szüli meg. Ha a proletárok maguktól csak a korlátozott „szakszervezeti tudatig” juthatnak el, ezzel kiszolgáltatottá válnak a polgári ideológia illúzióival szemben, akkor az felettük való „hegemonia”, tudatuk meghódítása, politikájuk gyarmatosítása már nem „bűn”, mint a polgári értelmiség esetében, hanem a kommunista élcsapat nemes és elengedhetetlen feladata.



A kérdés nem az, hogy ez a két egymással is versengő értelmezési hagyomány mennyiben tekinthető marxi eredetűnek – ezeket a polémiákat számtalanszor lefolytatták már. Inkább arra a kérdésre érdemes választ találni, hogy Marx munkáiban található-e esetleg ezenkívül olyan teoretikus irány, amely kielégíti a hegémóniaelmélettel kapcsolatos kétségtelenül retrospektív feltételeket. Ebben az írásban amellett érvelek, hogy Marx hegémóniával kapcsolatos nézetei, megjegyzései, elemzései egy teoretikus háromszög oldalaiként rekonstruálhatók. Az eddigi értelmezések azonban jobbra ennek a háromszögnek eddig két „befogójára” összpontosítottak – köszönhetően annak, hogy ezek egymással is versengve, egymás kritikájaként szinte csak egymáshoz képest határozták meg magukat. Az egyik oldalon az „univerzalizálás”, a másikon a „kolonializálás” elméleti iránya helyezkedik el. Az egyik oldalon található gramsciánus hagyomány a marxi „hegémónia” fogalom lényegének a társadalmi integrációt tekintette, úgy vélte, hogy egyetlen társadalom sem létezhet egy osztársadalmi kultúra, az alsóbb osztályok részvétele nélkül. Azokat a mechanizmusokat kereste, melyek révén az uralkodó csoportok kultúrája/világnézete osztársadalmi kultúrává/világnézetté fejlődik-alakul. Az osztálykultúra univerzális kultúrává. Az idők során e nézetrendszer radikális historicizmusa sokat csökkent: míg maga Gramsci úgy vélte, csak az uralkodó osztály tudatából jöhet létre ez a közös világnézet, az uralkodó osztály tudata pedig szükségszerű, később az uralkodó csoportok fenntartó és rendszerműködtető szükséglete került a fókuszba.

A háromszög másik befogóján a lenini hagyomány áll: a feltételezés, hogy a hegémónia alapja a hatalmi-anyagi-intellektuális források és pozíciók fölötti rendelkezés, mert ez teremt eszközöket az ideológiai-tudati küzdelmek során arra, hogy az átlagemberek tudatát befolyásolni és alakítani lehessen. A hegémónia a politika feletti ideológiai ellenőrzés, az akciók, sérelmek, igények, igazságtalanságok, az elnyomottság gyarmatosítása. Végző soron annak meghatározása, hogy az emberek mikor, milyen módon és milyen célok nevében, milyen kontextusban aktivizálják/passzivizálják magukat. Ebben a tradícióban kezdettől az állam kérdései foglaltak el döntő helyet, de idővel az intézmények, a nyilvánosság, a civil társadalom és a média is fontos szereplővé lépett elő a „domináns ideológia tézise”, a jóléti kapitalizmus politikusi-tőkés osztályszövetsége kapcsán.

E tanulmány fő tézise szerint a marxi hegémóniaelméletnek van egy harmadik teoretikus iránya is. Míg korábban a marxi elgondolásokat a hegémóniáról az „univerzalizált” uralkodó kultúra és a „gyarmatosító” uralkodó politika mechanizmusai felől rekonstruálták, alig jutott figyelem az ellenhegemonikus folyamatok blokkolásának



kérdéseire. Márpedig véleményem szerint éppen ez a marxi hegemonikus háromszög harmadik oldala, ha tetszik átfogója, vagy alapja: az ellenhegemonikus folyamatok blokkolása. Ennek a lehetséges olvasatnak komoly előzményei vannak mind a marxológiában, mind a marxizmuson belül. Ernesto Laclau mutatja ki, hogy Rosa Luxemburg nézett szembe először hasonló jellegű kérdésekkel a századelőn, de nézeteit nem vezette vissza közvetlenül Marx szövegeire. Luxemburg szerint a német munkások helyzetét mind szellemi, mind gyakorlati értelemben leginkább a fragmentáltság és izoláltság jellemzi, ilyen körülmények között pedig nem várható, hogy eljussanak a közös forradalmi fellépés igényéhez (Luxemburg 1983). A társadalmi pozíciók megsokszorozódása; a versengő ideológiák sokszínűsége; a munkások egyéni harcai a kapitalizmus normális hétköznapijaiban versengve a többiekkel, saját boldogulásukért; a kapitalizmus által kínált érdekérvényesítő és előrejutási utak elfogadása; a munkásság politikai rétegzettségére oda vezet, hogy elvész a lehetősége egy általános, tömeges forradalmi tudat és vízió kialakulásának. A blokkoláslogika, amelyet talán legnagyobb hatású modern teoretikusa, Nicos Poulantzas úgy jellemez, hogy a modern állam legfontosabb feladata az alsóbb osztályok „diszorganizálása”. Az uralkodó csoportok hegemoniája akkor válik sérthetetlenné, ha az alsóbb osztályokat olyan „izoláló hatások” érik, melyeknek köszönhetően nem lehetnek többek, mint versengő munkavállalói egy individualizált fogyasztói társadalomnak és alanyai egy demokratikus népek-nemzetnek – hiszen blokkolják ezekkel ellentétes tudatuk kialakulását (Poulantzas 1978).

Jelen elemzésemben arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy komoly következményekkel járt az, hogy az univerzalizálás és a kolonializálás logikája mellett a blokkoláslogikát figyelmen kívül hagyták vagy jelentéktelenné tették Marx kapcsán, hiszen így talán legnagyobb hatású szövege, a Kommunista kiáltvány kiszabadítása vált lehetetlenné a különböző retrospektív olvasatok hálójából. Annak ellenére, hogy a posztmodern Marx-interpretációk igénye éppen e szöveg kapcsán a leginkább sürgető: a szakítás mind a tarthatatlan determinista-politikai, mind a félrevezető filozófiai-kommunista olvasatokkal. Úgy vélem, a kiáltvány ez irányú új értelmezése döntő lehet Marx „politikai *credó*-jának” újratárgyalása során éppen úgy, mint az egész életmű megítélésének szempontjából. Az írás első részében ezért bemutatom, hogy a Kommunista kiáltványnak melyek a bevett értelmezési hagyományai a marxológiában és a Marx-kutatásban. Ezután az írásban felteszem a kérdést, hogyan azonosítható a mű valódi helye és súlya a marxi életműben. Álláspontunk szerint a kommunisták és a proletárok viszonyára vonatkozó fejtegetések újraolvasása vezethet el az írás stratégiai



hipotézisének azonosításához. Végezetül feltárja, hogy ennek a stratégiai hipotézisnek a függvényében a hegemóniára mint blokkoló mechanizmusokra vonatkozó elméletek hogyan rekonstruálhatók Marx eme kétségkívül központi jelentőségű szövegéből.

A Kommunista kiáltvány értelmezésének két hagyománya

Valójában a kiáltvány újraértelmezését tekintve az elmúlt évtizedek hatalmas hiátust hagytak maguk után. A nyolcvanas évek posztmarxista pozíciót felvevő értelmezői nemes egyszerűséggel elfordultak a szövegtől, a mű vezető szerepének megkérdőjelezésével próbáltak terepet keresni az újrakezdés számára; a posztmodern korszak marxistái pedig már ezen az alapon problémamentesen csemegézhatték ki a szöveg mai szemmel nézve is izgalmas passzusait. Ezzel azonban lényegében érvényben hagyták a XX. század két nagy interpretációs hagyományát Marx „politikai végrendeletével” kapcsolatban: a „párt” fogalmának rekonstrukciójából kiinduló bolsevik és a „kommunista” kifejezést kiindulópontnak tekintő neomarxista tradíciót.

A két hagyománya „kommunisták” és a „proletárok” közötti viszonyra vonatkozó marxi elgondolás értelmezésében került szembe egymással. Az első nézőpont alapvetéseit Lenin fogalmazta meg és klasszifikálta az *Állam és forradalom* lapjain. Elképzelése szerint a *Manifesto* kulcsmondata az, amelyben Marx arról beszél, mi különbözteti meg a kommunisták pártját a többitől.

„A kommunisták nem külön párt a többi munkáspárttal szemben. [...] A kommunisták tehát a gyakorlatban minden ország munkáspártjainak leghatározottabb, szüntelen továbbhaladásra ösztökélő részét alkotják; az elmélet terén a proletariátus többi tömegével szemben az az előnyük, hogy világosan látják a proletármozgalom feltételeit, menetét és általános eredményeit.”

Lenin ezeket a sorokat úgy értelmezte, mint egy újfajta pártkoncepció megfogalmazását. Az „élcsapatelvű” párt eszerint lényegében a kommunisták, vagyis a tudományos és történetfilozófiai téren a legtisztábban látók és egyszerismind a forradalmat kiobbantók és vezetőik pártja. Lényegében persze a marxisták pártja, hiszen a bolsevizmus szerint Marx dolgozta ki a szocializmus tudományát – többek közt éppen magában a kiáltványban. Az élcsapatelvű párt Lenin szerint arra törek-



szik, hogy tagjai közül mindenki egyetértsen a szocialista tudomány alapvető nézeteiben, és azok nevében forradalmi aktivizmust fejtsen ki, különösen azon a téren, hogy közreműködjön a tömegek helyes osztálytudatának kialakításában. Az élcsapatelvű párt feladata tehát kettős: a kommunisták szellemi és akcióegységének létrehozatala Marx „tanításai” mentén, ezzel párhuzamosan az elégedetlen munkások közül mind többnek a becsatlakoztatása a „tudományos forradalmárok” sorába. Amikor ugyanis a

„[m]arxizmus a munkáspártot neveli, a forradalmi élcsapatot neveli: amely meg tudja ragadni a hatalmat és el tudja vezetni az egész népet a szocializmushoz. Tudja irányítani és szervezni az új rendet, az összes kizsákmányoltak és dolgozók tanítója, vezetője és vezére tud lenni társadalmi életüknek a burzsoázia nélküli és a burzsoázia ellenére történő berendezésében.” (Lenin 1988c, 356.)

Az *Állam és forradalom* mellesleg nemcsak arra tesz kísérletet, hogy a kiáltvány pártkonceptióját azonosítsa. Lenin azt is megfogalmazza, hogy a „Kommunista Párt” tagjait Marx szerint elsősorban az a tudományos meggyőződésnek kell egybefűznie és közös politikai fellépésre kényszerítenie, hogy az osztályharc elméletéből a proletárdiktatúra szükségességének tétele következik. Vagyis az a tétel, hogy a munkások csak akkor lehetnek sikeresek osztályharcukban, ha megragadják az államhatalom és a termelőerők egészét, és ezután saját társadalmukat kiépítve megszüntetik az állam és a hatalom minden addig ismert formáját.

A másik értelmezői irány abból a tradícióból nőtt ki, amelyet Jan D. Thatcher „nem szovjet örökségnek” nevez. Ennek képviselői a XX. század első harmadától

„[e]gyszerre harcoltak a bolsevizmus és az úgynevezett revizionizmus ellen. Trockij például a kiáltvány első afrikai fordításához írt bevezetőjében igyekezett kimutatni, mely pontokon ellentétes a lenini-sztálini értelmezés és a Szovjetunió gyakorlata az eredeti marxi szöveggel. Olyan területeket érintett, mint az osztályharc törvényeinek determinisztikus felfogása, a »szocializmus egy országban elve« szembeállítva a proletár internacionalizmus elvével, vagy éppen az állam megerősítése az eredeti marxi jóslat, az állam elhárítása helyett. Eközben polemizált Bernstein és Kautsky azon állításával, miszerint a polgári demokrácia nem eleve proletárellenes. Trockij maga és az értelmezői tradíció képviselői azt is rögzítették, hogy



Marx néhány kérdésben tévedett, például túlértékelt a XIX. század közepének forradalmi potenciálját." (Thatcher 1998, 63.)

Thatcher szerint ennek az értelmezési hagyománynak a képviselői viszatérést hirdettek az eredeti marxi mondanivalóhoz mindenhol, ahol lehet.

A hatvanas évektől kezdődően azután egyre nagyobb számban jelentek meg azok az értelmezések, amelyek a *Manifesto* címében található „kommunista” jelzőből próbáltak kiindulni. Ebben az értelmezésben az egyik oldalon a saját harcukat vívó proletárok állnak, a másik oldalon a hozzájuk kapcsolatot kereső és számukra forradalmi szellemi anyagot és irányt kínáló (természetesen marxista) kommunista értelmiségiek és aktivisták. A legteljesebben talán Alan Gilbert viszi végig ezt a nézőpontot *Marx's Politics: Communists and Citizens* című könyvében.

„Már a kiáltvány elnevezése is azt sugallja, hogy a szöveg egyfajta felszólítás a kapitalizmus megdöntésére. Amely azzal a céllal született, hogy a kommunizmus kísértetét egy olyan élő mozgalomba transzformálja, amely azután a kommunista utat proklamálva a kizsákmányolás és az osztályharc megszüntetését illetően és ezek mentén kíván alapítani egy új társadalmat az egyesült termelők alapzatán.” (Gilbert 1981, 100.)

Ebből Gilbert értelmezésében az következik, hogy Marx számára a kommunizmus nem egy determinisztikus folyamat végpontja, hanem egy „választható forradalmi program” egy szükségszerű forradalmasodási folyamaton belül. Ez a választás pedig nem valamifajta éhséglázadás következménye, mint maga a proletárforradalom; alapvetően a kapitalizmus természetét illető morális meggyőződésekből ered, amelyek a radikalizálódó munkások között alakulnak ki. A kommunizmust azok választják, akikben kialakult az a meggyőződés, hogy a kapitalizmus egy olyan „új embertípust” hozott létre, amelynek társadalmi létezése következményeit tekintve elfogadhatatlan és végletekig romboló.

„Ahogy Balzac hőse, Lucien de Rubempré egy ambiciózus álmodozóból és provinciális költőből korrump s nagyvilági párizsi újságíró lesz, a világ ura, úgy tesz tönkre a hideg pénzvágy minden motivációt, és változtat egyneművé minden emberi aktivitást. A burzsoá társadalom képmutatóvá, torzzá és egyoldalúvá válik olyan emberi természetű változtatott alapelvek mentén, amelyek csak bajt okoznak.” (I. m., 102.)



A marxi kommunizmus Gilbert szerint nem más, mint hadüzenet ennek az új, romboló embertípusnak, és a társadalomnak, amely végzetesen lezüllesztette a *conditio humanát* mint történelmi terméket. Ebből eredően a kiáltvány célja kettős: a munkás- és proletármozgalmak támogatása, útkeresésük segítése a forradalomig – ezzel párhuzamosan felszólítani őket a „jövő” forradalmának nevében. A proletárok forradalma szükségszerű és saját termékük lesz, a kiáltvány azonban felhívás ezekhez a munkástömegekhez azzal a céllal, hogy rábírja őket egy olyan konkrét forradalmi program választására, amely egybeesik érdekükkel, de több is ennél: pozitív-morális tartalma (a kommunizmus) révén megfogalmazza, hogy kik és miért csinálják a forradalmat, hogy az ember mi volt eddig és mi akar lenni a forradalom után. Gilbert szerint tehát a *Manifesto* az Emberi és polgári jogok nyilatkozatával kerül egy helyre, mint válasz a „milyen az ember, akit az embertelen világ eddig maga alá gyűrt?” kérdésre. Így fő üzenete – ebben általában a neomarxizmus minden képviselője egyetért – nem a szociális-egyenlőségi dimenzióra vonatkozik (mint a bolsevizmus esetében az „éhes proletárookra”), hanem az emancipációs-etikai dimenzióra.

Kommunisták és proletárok – egy viszony újrafogalmazása

A XXI. század elejéről visszatekintve ugyanakkor nyilvánvalónak látszik, hogy a kiáltványban valamifajta kommunista szellemiséget kereső próbálkozások ellen éppen úgy számtalan érv felhozható, mint azokkal szemben, akik bolsevik értelmezési keretben egy új párttípus leírását keresték Marx legismertebb művében. Hiszen ma már egyre kevesebben fogadják el, hogy Marx számára a kommunisták a marxista tudomány és a munkás-akcióegység magaslatán álló szervezett párt tagjai, a proletárok pedig a szociológiai értelemben vett munkások, akiket ők vezetnek és képeznek. Ahogyan egyre több ellenérv hozható fel a proletárok/kommunisták viszony azon másik értelmezésével szemben, amely a kommunistákat a forradalmi proletárok számára morális és intellektuális alternatívát kínáló értelmiségi-aktivista rétegnek fogja fel. Ezért is fontos észrevenni, hogy mindvégig lehetőség lett volna egy harmadik értelmezési irányra a kommunista/proletár viszonyt illetően – amelyet eddig csak nyomokban használtak ki a különböző rekonstrukciós kísérletek. Amennyiben ezt kutatjuk, elegendő Marx legismertebb művének címére vetni egy pillantást és újra felvetni a kérdést: mit jelent a „Kommunista párt kiáltványa” megnevezés. Hiszen nyilván-



való, hogy a két nagy értelmezői hagyomány is ebből indult ki: míg a lenini szemléletmód a „kommunista pártot”, a gilberti interpretáció szerteágazó irányzatai a „kommunista pártot” kutatták a szövegben, addig megválaszolatlanul maradt a kérdés, hogy mi is tulajdonképpen az a „kommunista párt”, aminek a kiáltványát Marx megfogalmazta.

Ha az elmúlt időszak Marx-recepcióján végigtekintünk, a válaszhoz egyértelműen Michael Löwy *The Theory of Revolution in the Young Marx* című könyvének elemzéseit visznek a legközelebb. Löwy radikálisan új nézőpontból közelített ugyanis a szöveghez, amikor úgy vélte, annak kulcsát a filozófus 1844–1846 közötti írásaiban találjuk. Szerinte Marx úgy érzékelte, hogy a negyvenes években hatalmas változás állt be a szocialista eszmék pozíciójában a kontinensen. Míg ugyanis korábban ezek az eszmék filozófusok agyszüleményei és konstrukciói voltak,

„[a] filozófusok és a tömegek kettőssége megszűnt, a forradalmasodó proletárok maguk váltak »filozófus emberekké«. A szocializmus innentől kezdve nem »tisza elmélet«, nem olyasmi, ami kipattanhat filozófusok vagy tudósok fejéből. A proletárok aktív részesei saját forradalmuknak, és [az új minőségű] szocializmus az ő saját termékük.” (Löwy 2005, 94.)

Marx meggyőződése, hogy az önfelszabadító proletárok forradalmi aktivitásuk során jutnak el saját (szocialista) elméleteikhez és gondolataikhoz. Összességében Löwy elemzését továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy ez a tudat tartalmát tekintve nem más, mint a szocialisztikus elgondolások azon csoportja, amelyet a forradalmi helyzetbe kerülő proletárok önmaguk fogalmaznak meg. Marx szerint a negyvenes évekig csak arról szólhatott a történet, „hogy a filozófusok fejében kialakuló kommunizmus [mint forradalmi változtató vágy] találkozzon a tömegek felforgató cselekvésével”. A tömegek kommunista tudatának kialakulása – amely tehát nem egy tudati tartalmat, hanem egy tudati pozíciót jelöl Löwy értelmezésében – új helyzetet teremt, amennyiben „a kommunista elképzelések a forradalmi proletárok fejében születnek meg, és csak ez teszi lehetővé, hogy más osztályok tagjai kifejtsék és koncepcióba foglalják őket”.

Döntő kérdés, hogy Marx „osztály” fogalmát a Kommunista kiáltványban többé ne történetfilozófiai vagy szociológiai kategóriának tekintsék a német gondolkodó értelmezői (Kiss 2001). A kiáltvány koncepciója szerint ugyan a kapitalizmusban bérmunkások vesznek részt a termelésben, de a szöveg a proletárokról szól. Marx elgondolásában a munkás a termelésben egyszersmind proletár is politikai értelemben: a munkás gazdasági léte az első pillanattól kezdve a tőkés elleni



politikai létezés is. „A proletariátus különböző fejlődési fokokon megy át. Harca a burzsoázia ellen létezésével kezdődik.” A kiáltvány alanya nem az elszegényedő, kiszigerelt, állati létbe juttatott, válságok sújtotta munkás, aki belerobban a forradalomba a sikeres „marxista” agitációval felvértezve, hanem a proletár, aki a rendszer természetéből adódóan a kommunista tudat irányába halad. Marx tehát úgy véli, hogy a munkáslét állapota egyszersmind a proletárrá válás, tehát politizálódás, a forradalmasodás, a tudatosodás és a szerveződés folyamata is. „Eleinte az egyes munkások, azután egy gyár munkásai, majd egy munkaág egy helységben dolgozó munkásai harcolnak az ellen az egyes burzsoá ellen, aki közvetlenül kizsákmányolja őket.” A kapitalista termelési mód létrehozza a szociológiai-gazdasági értelemben vett bémunkások millióit, de ezzel egy időben ugyanennyi proletárt is szül, akiket megváltoztathatatlan dinamika lök a proletariátussá válás irányába.

Az egyes munkások, az egyes régiók, az egyes gyárak és iparágak ennek a forradalmi szervezettségnek és tudatosodásnak különböző fokain állnak, de Marx meg van győződve arról, hogy ha a folyamatok „zavartalanul” zajlanának, minden egyes munkás „felzárkózna” idővel azokhoz, akik ebben a folyamatban a legmesszebb jutottak. Akik pedig ebben a folyamatban legmesszebb jutottak, Marx szerint 1847-ben kommunistáknak nevezik magukat.

„A kommunisták tehát a gyakorlatban minden ország munkáspártjainak leghatározottabb, szüntelen továbbhaladásra ösztökélő részét alkotják; az elmélet terén a proletariátus többi tömegével szemben az az előnyük, hogy világosan látják a proletármozgalom feltételeit, menetét és általános eredményeit.”

A kommunisták tehát azok a sokszínű, különböző helyeken élő és szerveződő személyek, akik már eljutottak a proletarizálódásnak a korszakban legmagasabb fokára. Ez a legmagasabb fok magától értetődően nem Marx és Engels nézeteinek elsajátítását jelenti, hanem a proletarizálódás kapitalizmusban szükségképpen zajló politikai folyamatának aktuális stádiumát.

Marx 1844–1846 között azt tapasztalja tehát, hogy a proletárforradalom kezdeményei saját tevékenységük és önmegértésük során egyre több tudományos, elméleti, filozófiai, morális töredéket hoznak létre. Ezen szocialista gondolatok rendezetlen és lebegő masszája a kommunista tudat terméke, a marxi értelemben vett kommunizmus. A babeufizmus, a materialista kommunizmus (Dezamy), a Cabet-féle proletárkommunizmus, a radikalizálódó művészek és emigránsok gondolatai, a munkások közül kiemelkedő próféták (Weitling), a chartista



baloldal tudományos eredményei, a saint-simonista munkások messianisztikus dogmái, a sziléziai felkelők autentikus jelszavai, a blanquista titkos társaságok doktrínái vagy éppen a francia szerveződések álmai és kulturális termékei azt a benyomást keltették Marxban, hogy kialakult egy olyan, töredezett és kezdetleges autentikus szellemi alapanyag, amely már adott lesz a később forradalmasodó munkások számára éppen úgy, mint a más osztályokból érkező értelmiségieknek. A forradalom öntudata lehet a forradalmasodó tudat számára.

Mindezek tükrében valószínűleg igazolható az a megállapítás, hogy Marx „kommunista pártnak” mindössze ezt a nem organizált szellemiséget nevezte – nem pedig egy mai értelemben vett politikai szerveződésnek vagy bizonyos kommunista nézeteket/tudományos tételeket népszerűsíteni akaró (értelmiségi) mozgalomnak. Ezt látszik alátámasztani David McLellan is, amikor megállapítja, hogy „a német gondolkodók számára a negyvenes években a »párt« kifejezés az egymással harcoló szellemi és filozófiai irányzatok és iskolák megjelölésére szolgált” (McLellan 1971, 38). Ebben a keretben könnyen azonosítható Marxnál a „forradalmi munkások autonóm szocialista nézeteinek” pártja és a „szocialista filozófusok, utópisták és álmodozók doktrínáinak, konstrukcióinak és tudományos észrevételeinek” elidegenedett pártja – mint a kommunizmus két alternatívája. Marx szerint csak az előbbi választható. De véleményünk szerint legalább két közvetlen bizonyíték is található Marx szövegeiben a „kommunisták pártjának” ilyen értelmezésére – amelyek elkerülték a korábbi interpretátorok figyelmét. Először is: a német gondolkodó a „proletárok” és a „kommunisták” kifejezéseket szinte a kezdetektől szinonimaként használja. Amikor pedig arról beszél, hogy mit gondolnak a „kommunisták”, tulajdonképpen mindig azt mutatja be, mit gondolnak a „proletárok”, a tudatos munkások és munkásértelmiségiek.¹ A kivétel éppen a kiáltvány, amelyben Marx azt a speciálisan új körülményt szeretné jelezni a különbségtétellel, hogy egy új helyzet kapujában áll a forradalmasodó munkásság. Miközben ugyanis bizonyos területeken a forradalmi proletárok bizonyos része már saját elméletekkel, nézetekkel, eszmékkel felvértezve vívja harcát, más területeken más részük még csak a lázongás, a spontán akciók és nézetek korszakát éli. Tehát szó sincs arról, hogy a kommunisták a Kommunista Liga tagjai vagy Marx követői lennének, illetve hogy a proletariátus a munkásság szinonimája – amire a kontextus figyelmen kívül hagyásával másfél száz év Marx-értelmezői jutottak. Másodszor:

¹ Ez talán egyik 1844-es szövegében érhető tetten a legeggyértelműbben: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez (Marx 1957, 403–404).



Marx többször a „kommunisták millióinak” létező gondolatairól és tetteiről értekezik. Nyilvánvaló, hogy a „kommunista” szó 1848-ban sem jelentheti számára a Kommunista Liga tagjait vagy a kiáltványt ismerőket és az azzal egyetértőket, hiszen ezek tábora még zenitjén sem éri el az ezret.

A kiáltvány stratégiai hipotézise: egy hegemonikus helyzet

Mindez nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy a *Manifestó*t egyszerűen ki kell dobni a marxi *oeuvre*-ből. Éppen ellenkezőleg: azt teszi lehetővé, hogy jobban megértsük, mi foglalkoztatta Marxot az 1848-at megelőző, reményekkel és forradalmakkal terhes időszakban. Csak egy új kontextus segíthet hozzá ahhoz, hogy megértsük például, hogy miért vállalt el egy ilyen felkérést az elkülönült, kicsiny, szektás és önmagukat túlértékelő értelmiségi szervezetekkel és ideológusokkal szemben – az ifjúhegeliánusok tragédiáját megélve érthetően – oly gyanakvó gondolkodó? Egy ilyen értelmezés persze korántsem egyszerű, mert következetesen végiggondolva olyan konzekvenciákkal jár a „kommunisták és proletárok viszonyát” középpontba állító kiáltvány státuszának megítélését illetően, amelyeket még azok a szerzők sem mertek levonni, akik hasonlóan vélekedtek a kérdésről. Hiszen ha a „kommunista párt” a forradalmi proletárok saját, jelenleg még töredezett és nem organizált gondolkodási irányzatát jelöli, akkor abból evidensen az következik, hogy a kommunista párt kiáltványa semmiképpen nem tartalmazhatja Marx saját nézeteit, csak a proletárok, a forradalmi tudat létrehozói szocialista elgondolásainak valamifajta összegzését, speciális célú összeszerkesztését. Természetesen nem arról van szó, hogy Marx mennyiben „értett egyet” a kiáltvánnyal, hogy tartalmazza-e a szöveg saját eredeti elméleteit is, hogy a proletárok „organikus értelmiségije” volt-e. Arról van szó, hogy véleményem szerint nem tartható a továbbiakban az a nézet, amely szerint Marx (és Engels) tudományos-filozófiai eredményeikre alapozva beléptek a Kommunista Ligába, ahol is nézeteiket a tagsággal elfogadtatták (az ellenszegülőket kizáratták), végül pedig kiadták röpiratukat, amellyel tudatosítani, aktivizálni és szervezni kívánták a munkásosztály még néma millióit. Ha pedig ez az évszázados nézőpont nem tartható, elég erős alternatívát kell vele szembeállítani: például a szöveg összegző, artikuláló szándékának tézisé, amely nem Marx „saját” nézeteit tartalmazza, hanem „másokét” (az általam javasolt értelemben vett kommunistákét).



Ahogy *Marx* *é* *ideológia* című könyvemben ezt részletes filológiai elemzés segítségével kimutattam: Marx szándéka az volt, hogy egy olyan dokumentum jöjjön létre, amely a különböző forradalmi munkások és valóban proletáralapú, tehát kommunista csoportok nézeteinek összefoglalását nyújtják, ezzel párhuzamosan hatékony eszközként jelennek meg abban a folyamatban, amelynek során a forradalmasodó munkásság létrehozza saját tudatát és világnézetét.

Ez az értelmezés azon alapul, hogy komolyan veszi a kiáltvány bevezetőjét:

„[l]egfőbb ideje, hogy a kommunisták az egész világ előtt nyíltan kifejtsek nézeteiket, céljaikat, törekvéseiket, és a kommunizmus kísértetéről szóló mesékkel magának a pártnak a kiáltványát állítsák szembe. Evégből a legkülönbözőbb nemzetiségű kommunisták összegyűltek Londonban, és *papírra vetették* a következő kiáltványt, amelyet angol, francia, német, olasz, flamand és dán nyelven tesznek közzé.” (Az én kiemelésem – K. V.)

Valamifajta „bolsevik cinizmust” kell ahhoz feltételezni Marxról, hogy kétségbe vonjuk, a munka tényleg közös produktum, és úgy véljük, hogy a német gondolkodó és Engels saját, a mozgalomra oktrojált nézetrendszere. Ennek a „bolsevik cinizmusnak” legfontosabb cáfolata talán magától Marxtól származik, aki két évvel korábban már mintha egy az egyben azzal a tervvel állt volna elő, melynek végpontja a Kommunista kiáltványt megfogalmazó kongresszus:

„Teljesen egyetértek azzal, hogy a német kommunistáknak ki kell lépni eddigi elszigeteltségükből és tartós érintkezésbe kell lépniük egymással. (...) Hiszen *a kommunistáknak először egymás között kell tisztázniuk a dolgokat, ami a kommunista kérdéseket illető rendszeres összejövetel nélkül nem érhető el kielégítő módon.* Azután abban is egyetértek veletek, hogy terjeszteni kell kommunista tartalmú olcsó és jól érthető írásokat és brosúrákat. Egy kommunista kongresszust most még nem tartok időszerűnek, csak ha már egész Németországban alakultak kommunista egyletek... – addig a rendszeres levelezés az együttműködés egyetlen lehetséges módja.” (A Brüsszeli Kommunista Levelező Bizottság levele G. A. Köttgennek; Marx 1959, 18; az én kiemelésem – K. V.)

Ha azonban Marx tényleg egyszerűen csak más formában újraírja, átmásolja és szisztematizálja a „kommunisták (tudniillik a különböző elméleteket megfogalmazó forradalmi proletárok, tehát a proletárok



»legtudatosabb és leghaladóbb része«) nézeteit”, legalább két kérdés mindenképpen válasz után kiált. Egyrészt: ha a kiáltvány alapvetően nem Marx nézeteinek alapidokumentuma, akkor eszmetörténeti értelemben honnan tudhatjuk, hogy mi tekinthető saját mondanivalójának a szövegben? Másrészt: ha a kiáltvány a kommunista tudat termékeinek összehangolását célozza, akkor miért nem lehetett megvárni, ameddig a folyamat „önmagától” vagy „lassan és organikusan” végbemegy? Miért kellett megelőzni a kommunista eszmék spontán és autentikus elméleti kikristályosodási folyamatát? Jelen pillanatban a két kérdésre nyilvánvalóan nem adható véglegesnek szánt és kidolgozott felelet. Ehelyett csak két ötletet vagy hipotézist lehet felvázolni – amelyek hitelét az adhatja, hogy nagyrészt egymásból következnek. Az első szerint ahhoz, hogy „felfedezzük” a marxi szándékot és mondandót a kiáltványban, rá kell irányítani a figyelmet a mű egyik apró, ám annál jelentősebb retorikai fogására, amely eddig elkerülte a kutatók figyelmét. Vagyis arra, hogy az első két rész nemcsak tipográfiai, hanem retorikai szempontból is elkülönül – és ez a megszólaló általános alanyban bekövetkező fordulatnak köszönhető. A szöveg első ránézésre végig többes szám első személyben íródik, azonban ez a „mi” sokáig csupán az „azt találjuk”, „mint látjuk”, „találunk”, „követtük nyomon” jelentésekkel van jelen, tehát egy leíró-érvelő stilisztikai jegyként, ami máig is szisztematikus és logikusan összerendezett érvelésre utal. Ez az általános alany a szerző és a levezetését követő, értő és egyértelműnek kezelő olvasó egy húron pendülésére utal. Az általános alanyt azonban egy ponton konkrét alany váltja fel. A Proletárok és kommunisták című nagy fejezet elején hirtelen átalakul a „mi” jelentése, mégpedig a „mi, kommunisták” értelmet veszi fel, és innentől ez meg is marad. Mi az oka ennek a váltásnak? A legkézenfekvőbbnek az tűnik, hogy Marx egy olyan retorikai fogást alkalmazott, amit akkor szoktak, ha nyilvánvaló közös véleményként akarnak feltüntetni valami olyasmit, ami a megszólalóval egyívású többség számára nem nyilvánvaló, bár minden bizonnyal gond nélkül elfogadható. Marx ezen a ponton e szerint a feltételezés szerint a Kommunista Liga ismert mondandóinak összefoglalása helyett saját gondolataival való azonosulást vár az olvasótól, ezért szükséges a „kommunisták ezt gondolják” megfogalmazás helyett a „mi, kommunisták ezt gondoljuk” fordulat bevezetése.

Anélkül, hogy bárki túl nagy jelentőséget tulajdonítana ennek a stilisztikai változásnak, mindenképpen levonható az a következtetés belőle, hogy Marx tudatosan szerkesztette meg művét: úgy tetszik, pontosan lokalizálhatók azok a részek, amelyeknek célja nem egyszerűen a kommunisták nézeteinek „összefoglalása”, hanem Marx olyan állításokat kívánt a „konszenzusos” tézisek közé csempészni, amelyek-



ről addig nem zárult le vita. Véleményem szerint pedig ezen „mondandók” legfontosabbika éppen második feltett kérdésünkre vonatkozik: vagyis arra, hogy Marx szerint miért is szükséges a kiáltvány éppen úgy és éppen akkor. Daniel Bensaid elemzése közelebb vihet bennünket a válaszhoz. Bensaid szerint – aki egy olyan szellemi mozgalom vezetője volt, amely Marx elképzeléseinek lényegét éppen a Kommunista Ligához való viszonyában véli felfedezni – minden teoretikus műnek sajátja, hogy van egy úgynevezett „stratégiai hipotézise”, vagyis pontosan lehet azonosítani, hogy mit is akar elérni a szerző elméletével és annak közzétételével. Ő ezt az ideológia „modelljének” és a teória ezen „stratégiai hipotézisének” szembeállításán keresztül próbálja megmagyarázni.

„A modell valamiféle másolat, amely instrukciókat tartalmaz a gyakorlathoz. A hipotézis inkább segítség a gyakorlathoz, amely a tapasztalatok összefoglalásán alapul, de nyitott, és akár teljesen el is vethető új tapasztalatok vagy tendenciák fényében. Ennek módszere tehát nem a spekuláció, hanem annak összefoglalása, merre vezet út a múlt tapasztalatából.”²

A kiáltvány autentikus marxi (hegemónia)elméletének háttérében egyértelműen egy konkrét helyzetértelmezés húzódik meg. Eszerint a polgárság és a munkásság közötti „osztályharcnak” 1848-ban van egy lényeges történelmi sajátossága: mégpedig az, hogy az új idők forradalmi osztálya úgy jelenik meg, hogy a régi forradalmi osztály még (vagy már újra) a revolúció lendületében van.

„A kiáltvány alapvető történelmi háttere természetesen az ipari kapitalizmus kiépülése, a modern ipari munkásság kialakulása Nyugat-Európában, egyetemben a modern szocialista mozgalommal, amely ezek talaján sarjadt. Ezen időszak szocialista tradíciót létrehozó korai klasszikusai Winstanley munkái a XVII. századi Angliában vagy Babeuf írásai a XVIII. századi Franciaországban, majd különböző utakon kialakult maga a szocialista mozgalom is a XIX. századra. De csak a század közepére alakult ki a tényleges munkásosztály mint politikai erő, majd hatalmas szocialista párt. Ennek az új politikai erőnek a megjelenésével öltött csak a korábbi szocialista irodalom valódi alakot. [...] 1848 azonban nem a szo-

² A cikk a mai globalizációkritikai és baloldali mozgalmakat próbálja értelmezni a marxi stratégiai hipotézis alapján; természetesen könyvünk szempontjából nem a pontos analízis, hanem csak ez a kiindulópont lényeges (Bensaid 2007).



cialista forradalmak vagy az antikapitalista küzdelmek éve volt, hanem kétségkívül a polgári forradalom folytatása, egy egészen új értelemben: a forradalom, amely felszabadítja a kapitalizmust a feudális maradványoktól. A forradalmi polgárság persze nem alkotott egységes osztályt. Prominensei hivatalnokok voltak, szakemberek és értelmiségiek. [...] Ebből kifolyólag amikor Marx (és Engels) a kiáltványt írta, nem gondolta, hogy a kommunista vagy a proletárforradalom valamilyen formája küszöbön áll. Csak azt remélte, hogy a forrongó események, majd az 1848-as bukás messzire kell vezessenek, egy permanens forradalomhoz, a polgári demokrácia és köztársaság időszakát túl kell lendítsék egy munkás-, majd egy szocialista irányba. A kiáltvány tragédiája, hogy sok későbbi olvasója nem vette észre, hogy annak forradalmi hőse legalább annyira a burzoá, mint a proletár.” (Wood 1998.)

Marx szerint tehát a proletárok nem egy halott oroszlánál találják magukat szembe, hanem egy ereje teljében lévő ellenféllel kell megmérkőzzenek. Ennek pedig a kiáltvány szerint az a következménye, hogy a burzsoázia még igen komoly anyagi és szellemi eszközökkel rendelkezik, amelyek arra nem alkalmasak ugyan, hogy megakadályozzák a munkásság proletarizálódását, forradalmasodását – de arra igen, hogy ezt kedvük szerint manipulálják, a forradalmárok tudatát eltérítsék és kordában tartásák.

Hegemoniaelmélet a Kommunista kiáltványban

Nem nehéz belátni, hogy a Kommunista kiáltvány háttérének marxi értelmezése a hegemonia kérdéskörét állítja a középpontba, mégpedig a marxi hegemonikus háromszög „harmadik oldalát”, az ellenhegemonikus tendenciák blokkolását, fragmentálását és elkülönítését. A burzsoázia, amely forradalmi erejéből már „csak” annyit őrzött meg, hogy a proletárok forradalmi tudatának kialakulását hátráltassa – igazi hegemoniaelméleti elemzői pozíció. Marx a Kommunisták és proletárok című második nagy fejezetben az ebből eredő kihívással kíván szembenézni, amikor egyik legeredetibb elemzésében 1847–1848 fordulójának hegemonikus mechanizmusait veszi számba. Ezek az elemzések három olyan, a mai értelemben vett diszkurzív dimenziót mutatnak be, amelyek a német gondolkodó szerint a kapitalizmus objektív proletarizáló tendenciái ellenére is blokkolni képesek a kommunista



tudat kialakulását és kollektív világnézetté, majd egy új kor alapelvévé válását.

A) Marx szerint először is a burzsoázia és politikai-intellektuális képviselői történelmileg felhalmozott előnyben vannak az ellenhegemonikus csoportokkal (elsősorban persze a proletariátus) szemben.

„Mi egyebet bizonyít az eszmék története, mint azt, hogy a szellemi termelés az anyagi termeléssel együtt alakul át? Valamely kor uralkodó eszméi mindenkor csak az uralkodó osztály eszméi voltak. Beszélnek eszmékről, melyek egy egész társadalmat forradalmasítanak; ezzel csak azt a tényt mondják ki, hogy a régi társadalom kebelében kialakultak egy újnak az elemei, hogy a régi életviszonyok felbomlásával lépést tart a régi eszmék felbomlása. [...] Az egész eddigi társadalom története osztályellentétekben mozgott, amelyek a különböző korszakokban különböző alakot öltöttek. *De bárminő formát öltöttek is ezek az osztályellentétek, valamennyi elmúlt évszázad közös ténye az, hogy a társadalom egyik része kizsákmányolta a másikat. Ezért nem csoda, hogy mindezen századok társadalmi tudata, minden változatossága és különfélesége ellenére, bizonyos közös formákban mozog, olyan tudatformákban, melyek csak az osztályellentét teljes eltűnésével fognak egészen elenyészni. A kommunista forradalom a leggyökeresebb szakítás a hagyományos tulajdonviszonyokkal, nem csoda, hogy fejlődése során a leggyökeresebben szakít a hagyományos eszmékkel.*” (Az én kiemelésem – K. V.)

Marx szerint a burzsoázia bizonyos igazságokat azzal az érveléssel változtat megkérdőjelezhetetlenné, hogy ezen igazságoknak örök és történelem feletti voltára hivatkozik. Úgy állítva be, mintha ezek tagadása valami öröknek és értékesnek az elvételével volna egyenértékű. Ahogyan egy évszázaddal később Herbert Marcuse ezt kimutatja: e hegemon igazságoknak és fogalmaknak az operacionalizálása révén be is bizonyítható, hogy ami a jelenben adott, az a történelmi örök érték megtestesülése és garanciája, ezeket támadni a transzhistorikus elvek és értékek támadásával egyenértékű. Márpedig nyilvánvaló – folytatódik az érvelés –, hogy ezek a fogalmak és igazságok csak azért maradhattak fenn a történelmi idő egésze alatt, mert egyrésztől minden uralkodó osztály világnézete számára megfeleltek, minden hegemon csoport tudta velük pozícióit védelmezni, minden uralkodó csoport hasonló következtetésekre jutott, mint az előzőek, másrésztől az alsóbb osztályok igazságai éppen úgy nem maradhattak fenn, mint ahogy a proletárok kommunizmusát is igyekeznek minden eszközzel eltüntetni a föld



színéről. A polgárok és politikai-értelmiségi ideológusaik a bérmunkát és a munkahelyet féltik a felfordulástól és a bérek emelésétől – mintha nem csak az ő érdekük lenne, hogy a munkás éppen így és ilyen olcsón dolgozzon, mintha a munka csak a gürcölés vagy éhenhalás alternatíváját jelenthetné. A család megszüntetésének tervében nemcsak a házasság és a magánélet szétrombolását vélik felfedezni, de egyenesen a nők kényszerélvezeti cikké silányítását a nőközösségben, az egyetemes prostitúcióban. Mintha az egyetemes prostitúció és a nők kizsákmányolása és elnyomása nem éppen a család és a vallás nevében lett volna része minden eddigi osztálytársadalomnak. Féltik a kultúrát és a műveltséget, úgy állítva be a proletárok radikalizmusát, mint amely barbár módon szétrombolja mindazt, amit a tudósok, művészek, építészek és művelt polgárok felépítettek. Nem arról van-e szó – kérdi Marx –, hogy a megszokott polgári világuk eltörlésétől rettegnék? A magántulajdon eltörlését annak nevében bírálják, hogy veszélyben forog mindaz, amit az emberek a saját munkájukkal, személyes ügyességgel, törvényesen szereztek. Holott csak a jogtalan előnyök fenntartása forog veszélyben. A szabad kereskedelem megszüntetésétől a szabad személyiséget féltik, azt mondván, hogy egy olyan rendszerben, ahol az emberek nem kufárkodhatnak szabadon, nyilvánvaló, hogy a munka, a termelés, a szükségletek erőszakos kézbe tartása következik, az individuumot romboló valamifajta falanszter. Pedig amit óvnak, az az egyéniség kapitalizmusra jellemző és azt fenntartó formája: az önző, versengő, elszigetelt egyén. A haza és vallás kiiktatása pedig mindazt a tradíciót és összetartozást veszélyezteti, ami annyit adott az embereknek évezredekken keresztül. Marx szövege gúnyosan fűzi hozzá: például azt, hogy a hatalmon lévők a haza és Isten jelszavával elterelheték a figyelmet a tényleges problémák valódi okairól.

Az ellenhegemonikus tudat és kollektívum létrejöttének második blokkolási módja a Kommunista kiáltvány koncepciójában a fennállótól eltérő tartalmú „normális”, „értékes”, „kívánatos”, „igazságos és szabad” stb. utópisztikusnak bélyegzése. A profitelv kiiktatásától az emberek motivációját féltik, mondván: ha nem önmaga gazdagodásáért és sikeréért tevékenykedik az ember, ha nem kell versenyeznie, kreatívnak lennie, akkor bizony a lustaság és a könnyű megoldások keresése következik, egy improduktív társadalom. Ellenben a verseny és a piac kapitalista módját akarják fenntartani, ami csak az ő profitcéljaikat szolgálja és az ő hatékonyságelvéükkel van összhangban. Ha nincs tőke, nincs bérmunka, akkor nincs ami az embereket motiválná, és ezért az emberek lusták lesznek, nem tudnak mit kezdeni magukkal – mondják. De Marx szerint a munka nélkül csak az lesz lusta, aki nem tud más értelmes tevékenységet az életében, mint a robotolás, és csak az nem



fog bérmunka nélkül dolgozni, aki nem képes már más okot találni arra, hogy megtermelje a társadalom és önmaga számára szükséges anyagi gazdagságot. Aki nem képes kreatívan megszerezni maga és a közösség életét. Egyszóval az eltompított és leépült munkás, a lumpenproletár.

„Akadt olyan ellenvetés, hogy a magántulajdon megszüntetésével megszűnik minden tevékenység és általános lustaság kap lábra. Eszerint a polgári társadatomnak rég tönkre kellett volna mennie a restség miatt; mert azok, akik dolgoznak benne, nem szereznek, és azok, akik szereznek benne, nem dolgoznak. Az egész aggály arra a tautológiára lyukad ki, hogy mihelyt nincs tőke, nincs többé bérmunka.”

A Marx által a kiáltványban beazonosított harmadik jelenség: a „nyelvi játék” fontossága a politikai osztályküzdelmekben. Szerinte amikor az uralkodó szellemi és politikai hatalmak támadást indítanak a kommunisták ellen, akkor nem tesznek mást, mint saját erőfölényüket kihasználva a sajtóban és nyilvánosságban magukhoz ragadják a „kommunizmus meghatározásának” aktusát. Vagyis arra törekednek, hogy a tömegek az általuk elmondottakat azonosítsák a kommunizmus fogalmával, ne pedig azt, amit a proletárok mondanak saját nézeteikről. Ez a meglátás Ernesto Laclau „üres jelölőkre” (*empty signifier*) vonatkozó nyelvészeti elemzéseiben tér vissza és kerül a posztmodern korszakban a marxista divattémák közé. Laclau úgy véli, a hegemonikus küzdelmek sajátja, hogy az uralkodó diskurzusok megfogalmazzák azt a „nagy másikat”, amelyhez képest a társadalom, a politikai közösség meghatározza önmagát. Egy antagonisztikus társadalomban ugyanis a hegemonikus csoportok azon az alapon képesek valamifajta közösséget teremteni, hogy megfogalmazzák, kik nem vagyunk, kiket rekesztünk kívül, miért jár szankció. A kommunizmus mint üres jelölő erre alkalmasnak tetszik: ha a proletariátus és más peremcsoportok forradalmi és tudati aktivizálódását nem is lehet megakadályozni, a burzsoázia és az uralkodó csoportok meg kívánják mutatni, merre biztosan nem fog sikerülni, és nem érdemes keresni az utat. Jelesül megpróbálják bebizonyítani, hogy a kommunizmus szörnyű dolgok szinonimája, hogy a jelenben a legnagyobb szörnyetegek és a nemkívánatos elemek kommunisták, hogy a kommunisták veszélyeztetik a normálisokat, hogy a kommunisták ellen minden eszközzel fel fognak lépni. A hegemon diskurzusban a „nem mi” konstruálása, démonizálása, extremizálása, misztifikálása, kriminalizálása, elkülönítése és megbélyegzése zajlik (Laclau 1996, 36–46). Ha a kiáltvány szövegét olvassuk, éppen ettől fél Marx is a kommunizmus esetében: ahogyan az erősek és a manipuláci-



óban kikupálódott, gátlástalanul előrenyomuló polgári forradalom majd időről időre rámutat a neki tetsző jelenségekre – „van-e kormány vagy ellenzéki párt, amelyet ne illettek volna a kommunizmus vádjával?” –, szereplőkre, állításokra, és azt mondja: na, ezek a kommunisták, ez lesz a kommunizmus. Ugye, nem akarod? A kommunizmustól mint „üres jelölőtől”, mint a „nagy másiktól”, a „nagy kívül rekesztettől”, mint „kísértettől” fél Marx, amelyet – üzenik a lejáratásán fáradozók – nem lehet pontosan meghatározni, de rá lehet mutatni, amikor itt van, ebből következően el lehet képzelni, milyen lenne, ha valami ténylegeset nevezne meg. A kiáltvány ezzel szegezi szembe fő üzenetét: a kommunizmus már nem üres jelölő, hanem jelölttel rendelkező, „tényleges és létező hatalom”.

Következtetés

Marx hegemoniával kapcsolatos nézetei, megjegyzései, elemzései egy teoretikus háromszög oldalaként rekonstruálhatók. Álláspontom szerint azonban az eddigi értelmezések kevés figyelmet szenteltek ennek a háromszögnek a harmadik oldalára: az ellenhegemonikus folyamatok blokkolásának, fragmentálásának és elkülönítésének elméleti kérdésére. Márpedig a tanulmány tézise szerint éppen Marx legismertebb írásának, a Kommunista kiáltványnak kontextusa és üzenete rekonstruálható ebből az irányból. Marx szerint ugyanis a proletárok 1848 elején egy ereje teljében lévő ellenféllel kell megmérkőzzenek. Tehát a burzsoázia még igen komoly anyagi és szellemi eszközökkel rendelkezik, amelyek arra ugyan nem alkalmasak, hogy megakadályozzák a munkásság forradalmasodását – de arra igen, hogy ezt kedvük szerint manipulálják, a forradalmárok tudatát eltérítsék és kordában tartsák.

Marx 1847–1848 fordulóján úgy érzi, a világ a forradalom kapujában toporog, de a proletárok nem fognak önmaguktól eljutni ebbe a forradalmi pillanatba, mert a burzsoázia falat próbál emelni a kommunisták és a proletárok közé. Meg kívánja akadályozni, hogy a szükségszerűen proletarizálódó munkás eljusson tudati és szervezeti fejlődésének szükségszerű végpontjához: arra a szintre, ahol az önmagukat kommunistának nevezők állnak. A kommunista nézetek és szervezetek fragmentálása, elkülönítése, a folyamat blokkolása-eltérítése ellen Marx azt találja a hatásos megoldásnak, ha a különböző kommunisták együtt lépnek föl abban, ami számukra a közös nevező, ami valamennyiük számára az általános igazságként és közvetlen célként jelenik meg az adott pillanatban. Ráadásul Marx úgy véli, ezek a követelések a természetes



követelések mindazok számára, akik a politikai proletárrá válás különböző szintjein állnak.

„A kommunisták legközelebbi célja ugyanaz, mint valamennyi többi proletárpárté: a proletariátus osztályá alakítása, a burzsoá uralom megdöntése, a politikai hatalom meghódítása a proletariátus által. (...) De a modern polgári magántulajdon, az utolsó és legtökéletesebb kifejezése a termékek olyan előállításának és elsajátításának, amely osztályellentéteken alapul, azon, hogy az egyik ember a másikat kizsákmányolja. Ilyen értelemben a kommunisták ebben az egyetlen kifejezésben foglalhatják össze elméletüket: a magántulajdon megszüntetése.”

Mai szemmel nézve nem kérdéses, hogy Marx munkások/proletárok/kommunisták triászának alapját az a feltételezés adta, amit a német filozófus az 1844-es sziléziai felkelésből szűrt le. A takácsok azt bizonyították, hogy a munkások tényleg helyzetüknél fogva proletárok, és tényleg képesek saját teoretikusukként eljutni egy, az általános helyzet leírásán alapuló, a magántulajdon megdöntését követelő, forradalmi kommunista tudathoz az események és a körülmények hatására. Amit ehhez a Kommunista kiáltvány hozzátesz, hogy ez a folyamat csak ritka esetben mehet végbe természeti törvényként, mert a polgárság és politikai-értelmiségi szövetségesei, valamint a kapitalizmus hegemonikus mechanizmusai ezt nem teszik lehetővé. Mindebben ma már talán nem az a lényeges, hogy a jelen kapitalizmusában eljuthat-e a létezéséből adódóan politikai értelemben proletár többség valaha egy kommunista tudathoz. Hiszen komolyan kérdésessé vált az a feltételezés, hogy a rendszer ideológiai mechanizmusai mellett, beleértve az univerzális hegemonisztikus mechanizmusokat is, tényleg minden bérmunkásnak eredendő rendszerellenes volta, politikai pozíciója, utópikus energiataraléka van, ami növekedhet és kiaknázható.

Úgy vélem, az új évezredben inkább a blokkoló, elkülönítő és fragmentáló tendenciák felől érdemes közelíteni Marx szellemi örökségéhez, annak is legnagyobb hatású dokumentumához. A mai kor talán legfontosabb elméleti kérdése az, hogy a blokkoló hegemonikus folyamatok jelenléte egy olyan világban, ahol igazából nincs aktuálisan és perspektivikusan az uralkodó csoportok és a kapitalista, a nagypolitikai és intézményei ügymenetet veszélyeztető ellenhegemonikus mechanizmus és tényező, hogyan értelmezhető. Marx úgy vélte, a hegemonia mechanizmusai és dinamikus viszonyai a kapitalizmusnak mint rendszernek a működési elveit, hatásait és következményeit tüntetik el, pacifikálják, vagy diszkurzív értelemben konstruálják újra és ez a folya-



mat egészen addig tart, ameddig előbbiek felül nem kerekednek utóbbiakon. A hegemonia a kapitalizmust tartja fenn. Nem számolhatott egy olyan helyzettel, amikor a hegemonikus logika számtalan formája egy gazdasági rendszer ellensúlyából és stabilizálójából egy, a gazdaságot is megalapozó rendszer lényegévé válhat. Egy termelő kapitalizmusban olyan mechanizmusokra van szükség, amely megakadályozza, hogy a munkások többek legyenek a termelés egyik tényezőjénél, a „gép puszta tartozékánál”. A fogyasztásra berendezkedő tőkés világ ellenben a hegemonikus viszonyoknak és mechanizmusoknak sem szánhat más szerepet, mint az értékesítés számára kedvező valóság létrehozását és megalapozását. Ebben a korszakban a fragmentáció, az elkülönítés és az utópikus energiák, a társadalmi képzelet blokkolása az egyik legfontosabb eszköze az áruk (a politikusi árut is beleértve) piaca megteremtésének és a kifinomult középosztálybeli fogyasztók létrehozásának. Egy ilyen társadalmi logika nem áll messze attól, hogy az először Marx által leírt hegemonikus mechanizmusok és dinamikus viszonyok váljanak az egyének *conditio humanájának* DNS-évé...

Irodalom

- Adamson, Walter L. 1980: *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley, University of California Press.
- Barrett, Michele 1991: *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Stanford (CA), Stanford University Press.
- Bates, Jones B 1975: Gramsci and the Theory of Hegemony. *Journal of the History of Ideas*, 36., 1975/2., 351–366.
- Belinszki Eszter 2000: A kritikai kultúrakutatás a médiaelemzés gyakorlatában. *Médiakutató*, 2000/1.
- Bensaid, Daniel 2007: The Return of Strategy. *International Socialism*, 113.
- Carvel, Terrell 1998: Re-Translating the Manifesto: New Histories, New Ideas. In Cowling, Mark (szerk.): *The Communist Manifesto: New Interpretations*. New York, New York University Press.
- Carver, Terrell 1984: *Marx and Engels: the Intellectual Relationship*. Bloomington, Indiana University Press.
- Elster Jon 2008: *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge [Cambridgeshire] – New York, Cambridge University Press.
- Fellegi Tamás László: A hegemonia-konceptió Gramsci felfogásában. Adalék egy fogalom értelmezéséhez. *Társadalomtudományi Közlemények*, 1982/3.
- Geuss, Raymond 1982: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilbert, Alan 1981: *Marx's Politics: Communists and Citizens*. New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.



- Gramsci, Antonio 1965: *Marxizmus, kultúra, művészet. Válogatott írások*. Budapest, Kossuth.
- Jessop, Bob 1999: The Communist Manifesto as an Historical Document. *Economy and Society* (Japan), 1999/I.
- Jesop, Jonathan 2002: Lenin's Concept of Hegemony. What next? *Journal of Revolutionary History*. 2002/3.
- Kiss Viktor 2001: Egy másik marxi elmélet. A politikus és a filozófus marxizmus dialektikája. *Eszmélet*, 13., 50.
- Kiss Viktor 2008: A lázadó és a forradalmi hatvannyolc. In Barcsi Tamás – Szabó Gábor (szerk.): *'68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és a diáklázadásokról*. Budapest, József Műhely. 34–54.
- Kiss Viktor 2011: *Marx @ ideológia*. Budapest, L'Harmattan.
- Laclau, Ernesto 1996: Why do Empty Signifiers Matter to Politics? In uó: *Emancipation(s)*. London, Verso. 36–46.
- Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal 2001: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1988a: *Mi a teendő? Válogatás Lenin műveiből*. Budapest, Kossuth.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1988b: *A kettőshatalomról. Válogatás Lenin műveiből*. Budapest, Kossuth.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1988c: *Állam és forradalom. Válogatás Lenin műveiből*. Budapest, Kossuth.
- Lovell, Terry 1980: *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics, Pleasure*. London, BFI.
- Löwy, Michael 1999: The Poetry of the Past. In Jessop, Bob: *Karl Marx's Social and Political Thought*. New York, Routledge.
- Löwy, Michael 2005: *The Theory of Revolution in the Young Marx*. Chicago, Haymarket.
- Luxemburg, Rosa 1983: Tömegsztrájk, párt- és szakszervezetek (részletek). In uó: *Marxizmus, szocializmus, demokrácia. Tanulmányok, cikkek, beszédek*. Budapest, Gondolat. 267–297.
- Marcuse, Herbert 1990: *Az egydimenziós ember*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1957: Kritikai széljegyzetek „Egy porosz” cikkéhez. In: *Marx és Engels művei (MEM) 1*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1959: A Brüsszeli Kommunista Levelező Bizottság levele G. A. Köttgennek. In: *MEM 4*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1959: A Kommunista Párt Kiáltványa. In: *MEM 4*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1960: A német ideológia. In: *MEM 3*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1976: Értéktöbblet-elméletek. In: *MEM 26*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1981: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. In: *MEM 42*. Budapest, Kossuth.
- McLellan, David 1970: *Marx Before Marxism*. New York, Harper & Row.
- McLellan, David 1980: *The Young Hegelians and Karl Marx*. London, Macmillan.
- Mészáros István 2010: *Social Structure and Forms of Consciousness, Volume I: The Social Determination of Method*. New York, Monthly Review Press.
- Miliband, Ralph 1973: *The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western System of Power*. London, Quartet.
- Miliband, Ralph 2003: *Marxism and Politics*. London, Merlin.
- Poulantzas, Nicos 1978: *State, Power, Socialism*. London, New Left Books.



- Roemheld Lutz 2005: Marx-Proudhon: Their Exchange of Letters in 1846. *Democracy & Nature*, 6., 2005/1.
- Stoddart, Mark 2010: Ideology, Hegemony, Discourse. *Social Thought and Research*, 28.
- Szabó Tibor 1991: *Gramsci politikai filozófiája*. Szeged, Szegedi Lukács Kör.
- Taylor, Alan John Percivale 1998: Előszó. In *A Kommunista Párt Kiáltványa*. Budapest, Scholar
- Thatcher, Jan D. 1998: Past Receptions of the Communist Manifesto. In Cowling, Mark (szerk.): *The Communist Manifesto: New Interpretations*. New York, New York University Press.
- Wood, Ellen 1998: The Communist Manifesto after 150 years. *Monthly Review*, 50., 1998/1. (május).

Politikatudományi Szemle

XXIII. évfolyam

2014/1. szám

ELITEK ÉS VÁLASZTÓK

Kristóf Luca: De mi történt azután? Megszakítottság és folytonossága magyar elitben 1988 és 2009 között

Polgár Tamás: A kétely mozgatórugói. Az európai integráció mélyítésével kapcsolatos választói attitűdöket befolyásoló tényezők Skandináviában

POLITIKAELEMÉLET

Gedeon Péter: Piac és demokrácia: barátok vagy ellenségek?

Kiss Viktor: A politika logikái. Ernesto Laclau és az ideológiakritika reorganizációja

MOZGALMAK ÉS VEZETŐK

Metz Rudolf Tamás: A vezérek „rég-új” eszköze. A politikai mozgalmak funkciója a demokráciában

VITA

Bretter Zoltán: „Őrüлт beszéd: de van benne rendszer”.

Töredékes elemzések és megértő kritikák. Hozzászólás Szabó Márton Közpolitikai diskurzuselemzés című tanulmányához

Szűcs Zoltán Gábor: Értelem és érzelem. És megint csak értelem.

Hozzászólás Kiss Balázs tanulmányához

RECENZIÓK

Vojtek Éva: A demokrácia megújításának lehetősége a közösségi kapcsolatok tükrében (Utasi Ágnes: Kötelékben. Szolidaritás-hálók és közélet)

Kurucz Ildikó: Egy világpolgár gondolatai az európai integrációról (Jürgen Habermas: Esszé Európa alkotmányáról).



Tanácskozás a gödöllői Agrártudományi Egyetem aulájában a hetvenes években
©Fortepan

Nyirkos Tamás

Kommunizmus a harmadik évezred számára?

a kommunista *elmélet* halálát sokan már a kommunista *gyakorlat* látványos összeomlása előtt biztosra vették. Haldoklása, mint mondják, hosszú volt és fájdalmas: a sztálini – de voltaképpen már a lenini – idők egységesítő ortodoxiája, majd a hidegháború szavakban ideologikus, de valójában mélységesen realista nagyhatalmi politizálása, és végül az úgynevezett enyhülés korszakának ebből fakadó ideológiai kiüresedése még a baloldali értelmiség nagy része számára is előbb vagy utóbb lehetetlenné tette a kommunizmus-sal való – mondjuk így – „kreatív” azonosulást.¹

Az elmélet újjáéledése azonban mára kétségbevonhatatlan tény, legfeljebb arról oszlanak meg a vélemények, hogy az egyesek számára riasztó, mások számára öröndetes esemény mikor következett be. Ha újjáéledésen nem pusztán egyes szerzők elszigetelt próbálkozásait értjük – ebben az értelemben a folytonosság sohasem szakadt meg –, hanem a mozgalommá szerveződést, akkor sem szenvedünk hiányt emblematikus dátumokban. A kommunizmus újrameghatározásának szentelt londoni konferencia 2009-es megrendezése egészen bizonyosan ilyen dátum; az előadásaiból összeállított 2010-es kötet, *A kommunizmus eszméje* pedig ennek megfelelően átfogó képet nyújt a mozgalom és ideológiája legfontosabb képviselőiről (Douzinas–Žižek 2010). A kötet élén szereplő Alain Badiou vitathatatlanul a kommunizmus első számú

¹ Az ortodoxiából való kizárattatásra lásd például a magyarországi Lukács-tanítványok sorsát; a kiüresedésről pedig szinte mindenkinek vannak emlékei, aki átélte a kommunizmus utolsó éveit. Jelen sorok írója gimnazistaként tapasztalhatta, hogy ekkoriban már egyetlen cenzort sem érdekelt, aláírta-e valaki a rendszert, csak lehetőleg ne az általa cenzúrázott orgánumban tegye.



mai teoretikusa, a kötetet záró Slavoj Žižek pedig Badiou fiatalabb, bár olykor kritikus tanítványaként a kommunizmus alighanem leghatásosabb népszerűsítője a kortárs posztmodern kultúrában. Kettejük között olyan, zömmel európai, kisebb részben amerikai szerzőket találunk, mint a francia Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy és Judith Balso, az olasz Antonio Negri, Alberto Toscano és Gianni Vattimo, a belga Bruno Bosteels, a görög származású, jelenleg az Egyesült Királyságban élő Costas Douzinas, a brit Terry Eagleton, a kanadai Peter Hallward és az amerikai Susan Buck-Morss.

Hasonlóan fontos állomás a 2010-es berlini, de még inkább a 2011-es New York-i konferencia (Kommunizmus: egy új kezdet), amelynek előadásai a közelmúltban, 2013 májusában jelentek meg az előbbi kötet folytatásaként, *A kommunizmus eszméje: a második kötet* címmel (Žižek 2013). A kötet Badiou, Žižek, Bosteels és Buck-Morss írásain kívül olyan szerzők tanulmányait tartalmazza, mint a francia Étienne Balibar és Emmanuel Terray, a német Frank Ruda vagy az amerikai Jodi Dean és Adrian Johnston. Habár az említettek nem mindegyike azonosítható minden megszorítás nélkül kommunistaként, és főleg nem hagyományos marxistaként, ám rokonszenvük a kommunizmus és annak is marxi eredetű válfaja iránt nemcsak tagadhatatlan, de önként vállalt elköteleződés.

Aligha véletlen, hogy a fenti szerzők műveinek magyar nyelvű kiadásai is az elmúlt öt évben kezdtek megjelenni: 2009-ben Rancière *Esztétika és politika* című könyve, 2010-ben Badiou-tól *A század*, 2011-ben Žižek *A törékeny abszolútuma*, 2012-ben pedig Balibartól a *Marx filozófiája*, illetve ismét csak Badiou-tól a *Szent Pál, az egyetemesség apostola*.

Az emblematikus dátumok persze legfeljebb eligazítással szolgálnak, nem sokat mondanak a mélyebb összefüggésekről. A következőkben először néhány ilyen összefüggésre kívánok címszavakban utalni – a címszavakat a fenti összefoglalásból merítve –, mielőtt rátérnék az összefüggések tágabb kontextusára. A tágabb kontextus ez esetben nem csupán a kommunista hagyományt foglalja magába, hanem azt az ellentmondásos viszonyrendszert is, amely napjaink kommunista ideológiáját (ideológiáit) a fennálló politikai-gazdasági rend, sőt általában a nyugati modernség egyéb kritikáihoz fűzi. A következtetést röviden megelőlegezve arról van szó, hogy a kommunizmus újjáéledése, hosszú távú sikere vagy sikertelensége nem kizárólag saját inherens szellemi erejének függvénye, és nem is csak annak, hogy a fennálló rend miként képes a kommunista kihívásra reagálni, hanem annak is, hogy miként képesek erre azok, akik a fennálló rend bírálatában a kommunizmus *rivalisai*.



Módszertani szempontból annyit szeretnék előrebecsátani, hogy a címszavak csupán az elsődleges tájékozódást hivatottak megkönnyíteni. A tárgyalás nem terjed ki minden lehetséges témára és még kevésbé minden felsorolt szerzőre; egyesek azonban – elsősorban Badiou és Žižek – nem csupán a fenti kötetekben szereplő cikkeik, hanem egyéb írásaik révén is terítékre kerülnek.

A történelem problémája

Kezdjük ott, hogy az első konferencia 2009-es dátuma sem véletlen. Ahogy Bruno Bosteels utal rá, a konferencia többek közt a berlini fal leomlásának huszadik évfordulójára „félszívvel” emlékező ünnepekkel szemben akart alternatívát felmutatni (Bosteels 2011a, 2). Másképpen szólva: abból a feltevésből kiindulva fogalmazta meg magát, hogy húsz év alatt a rendszerváltozások optimista narratívája – már amennyiben a „történelem vége” liberális–hegelianus narratíváját optimistának tartjuk² – kifulladt, önbizalma megingott, és időközben felnőtt egy olyan nemzedék, amelynek számára a kommunista *múlt* bűneire való hivatkozás nem fedheti el többé a kapitalista *jelen* visszaságait. Maga Badiou is számtalanszor utal arra, hogy a parlamentáris demokrácia és a totalitarizmus szembeállítása egyike azon hamis dichotómiáknak, amelyekkel a hidegháború utáni kapitalizmus önmagát igazolja, miközben a valóságosan létező frontvonalak ma egészen máshol, a tőke személytelen logikája, barbarizmusa és a személyiség még mindig megvalósításra váró felszabadítása között húzódnak (Badiou 2005, 70; Bosteels 2011b, 261). Nem pusztán taktikai megfontolás tehát arra számítani, hogy az új nemzedék „úgysem emlékszik” a kommunizmus bűneire, hanem annak tudatosítása, hogy a történelem folytatódik. Badiou már az ezredforduló idején is a XX. század lezárásáról és egy új korszak nyitányáról tartott előadásokat a párizsi Nemzetközi Filozófiai Kollégiumban (ezek összefoglalása a magyar nyelven is olvasható *A század*), egyik legújabb könyvének pedig már a címe is *A történelem újjászületése* (Badiou 2012a).

² A liberális hegelianizmus képviselője nyilván Francis Fukuyama, de létezik marxista Hegel-olvasat is, amely nem a történelmi haladás tényét vitatja, csupán végpontját helyezi máshová, jelen esetben a még mindig eljövendő kommunizmusba, lásd alább.



Kommunizmus a történelemben

A kommunizmus persze, éppen a történelmi haladás téziséből következően, ma korántsem azonos azzal, amit Marx – legalábbis *A tőke* rendszeralkotó szerzője – mondott, és még kevésbé azzal, amit az úgynevezett „létező szocializmus” megvalósított. A kommunizmus újrameghatározása, a „mit nevezünk *valójában* kommunizmusnak?” kérdése azért vethető fel egyáltalán, mert napjaink kommunistái a marxizmust nem rendszeres politikai filozófiaként, hanem elsősorban a fiatal Marxra és az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokra* visszamenő kritikai gondolkodásként határozzák meg, amelynek célja sokkal inkább egy „általános-nembeli kommunizmusról”, egy állam nélküli, tökéletesen szabad és egyenlő társadalomról való elmélkedés, mintsem konkrét politikai program (Badiou 2005, 79–80). Ebből a szempontból a Szovjetunió és annak csatlós államai vagy a Teng Hsziao-ping utáni Kína államkapitalista rendszerek, egypárti diktatúrák által fenntartott piacgazdaságok. Ha történeti példákat keresünk a reálisan létező kommunizmusra, akkor ezeket inkább Spartacus felszabadított rabszolgái, a német parasztháborúk, a párizsi kommün vagy az 1968-as párizsi diáklázadásokat inspiráló kínai kulturális forradalom szolgáltatja (Badiou 2009, 72).

1968

A párizsi diáklázadások említése korántsem véletlen. Az új kommunizmus abban az értelemben nagyon is régi, hogy hangadóinak többsége 1968-ból jön. Maga Badiou a franciaországi események idején 31 éves, és a következő évben alapítja meg társaival a Franciaország Kommunistáinak Marxista–Leninista Uniója nevű, egyébként – nem tévedés – maoista szervezetet; Žižek ugyanebben az időben 19 éves egyetemista Ljubljanában; Rancière, Nancy és Balibar húszas éveikben járó fiatal értelmiségiek Párizsban; Negri a Munkáshatalom nevű szervezet alapítója Olaszországban, Vattimo a Radikális Párt tagja ugyanekkor, Douzinas pedig egyetemista Görögországban, ahonnan majd 1974-ben emigrál Angliába.

Fontos leszögezni, hogy a résztvevők többségének közös 1968-as előélete nem pusztán életrajzi egybeesés, hanem az identitás meghatározó része. Az 1968-as eszmékhez, pontosabban magához a forradalmi radikalizmus eszméjéhez való töretlen hűség magyarázza például Badiou mérhetetlen ellenszenvét mindazokkal szemben, akik a „balos” esz-



mékből kiábrándulva az egész forradalmi hagyomány felülvizsgálatára tettek kísérletet, különösen az 1789-es forradalom kétszáz éves évfordulója kapcsán Franciaországban. Így lesz Badiou szemében a történész François Furet a „thermidoriánusok”, tehát a jakobinusokat megbuktató „jobboldali ellenforradalmárok” mai utóda; híven ahhoz a terminológiához, amely a radikalizmussal szembeni minden bírálatot a forradalom elárulásával és minden mérsékelt baloldaliságot a jobboldalisággal azonosít (Badiou 2005, 139).³

A posztmodern

1968 persze nem csupán az állítólagos jobboldali–ellenforradalmi visszarendeződésnek nyitott utat, hanem legalább ennyire a nehezen körülírható, a jobb- és baloldal hagyományos kategóriáiban nehezen elhelyezhető posztmodernnek is. Amikor Jean-François Lyotard, aki semmivel sem kevésbé volt 1968 örököse, mint Badiou, a posztmodernt „a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként” határozta meg, nemcsak a tudományos racionalitás vagy a jóléti kapitalizmus narratíváját nyilvánította hiteltelenné, hanem a társadalmi fejlődés marxista ideológiáját is (Lyotard 1993, 8–9). Jacques Lacan pedig, aki nem örököse, hanem pszichoanalitikus filozófiája révén inkább inspirálója volt az 1968-as mozgalomnak, gúnyosan jegyezte meg, hogy a diáklázadás ideológiája csupán egy másik domináns figurával kívánta felváltani a régit: „Amire önök, forradalmárok vágnak, az egy »úr«. Meg fogják kapni.” (Lacan 2007, 207.) De ugyanezt fogalmazta meg közérthetőbb formában John Lennon is, amikor a Beatles Forradalom című dalában már 1968-ban azt énekelte, hogy aki Mao elnök képével menetel, az úgysem ér el semmit senkivel.⁴

Habár 1968-at szokás politikai értelemben hatástalan vállalkozásnak tekinteni, és elsősorban a kultúra vagy az életforma forradalmaként jellemezni (Hahner 2008, 48–49), az utóbbi óhatatlanul meghatározza a politikai gondolkodás közegét is, amelyben a kommunizmus képvisel-

³ A kommunista gondolkodásnak ezt a sajátosságát Bibó István már 1946-ban észlelte. „A demokráciát egészben ez a cikk [A magyar demokrácia válsága című írásról van szó] semmiképpen sem a jobboldal felől taglalja, a kommunista pártot azonban, mint-hogy nem állhat tőle balabbra, kívülről nyilván csak jobboldalról lehet taglalni.” (Bibó 1986 II, 105.)

⁴ „But if you go carrying pictures of chairman Mao / You ain't gonna make it with anyone anyhow.”



lőinek meg kell jelenniük. A nagy narratívák helyét elfoglaló kis narratívák végtelen szaporodása, a hagyományos tekintélyek és társadalmi szerepek megkérdőjeleződése, a „csődöt mondott komolysággal” szemben a szórakozás életformává válása nem hagyta érintetlenül a politika mezejét sem; s ha Žižeket a posztmodern tömegkultúra szereplőjeként jellemeztük, akkor ez nem csupán stiláris értelemben igaz, hanem mélyebb, tartalmi rokonságra is utal a neokommunista és a posztmodern gondolkodás között.

Ami a stílust illeti, Žižek népszerűségének titka az a közismert könyvedség, ahogy a filozófiai elemzés, a politikai pamflet, a pszichoanalitikus és az irodalmi esszé vagy adott esetben a viccmesélés műfajait változtatja. Csak egyetlen jellegzetes példát említve: az *Irak: a kölcsönként edény* című kötet egy freudi viccel vezeti föl az aktuálpolitikai témát, a 2003-as iraki katonai beavatkozás bírálata,⁵ amely azután lazán összefűzött politikaelméleti eszmefuttatások után (a liberalizmusról, a radikalizmusról és az utópizmusról) Kantig, Hegelig és Nietzscheig ível; miközben továbbra is Oprah Winfrey-től Winston Churchillig és Woody Allentől II. János Pál pápáig terjedő szórakoztató anekdoták illusztrálják a filozófiai mondanivalót.

Fontosabb azonban, hogy a stiláris elemeken túl mennyiben adósa Žižek – és nemcsak ő, hanem mestere, Badiou is – tartalmi értelemben a posztmodern gondolkodásnak. A metafizikai alapok elvetése, ezen belül is elsősorban az embernek mint metafizikai kategóriának (meghatározott természetű szubsztanciának) az elutasítása, és az ebből következő végtelen pluralizmus (minden szubjektum az, amivé lesz, és nem valami olyasmi, ami van), egyértelműen a posztmodernhez kapcsolják a jelenkor kommunistáit. A kapcsolat azonban legalábbis ellentmondásos. Mivel a meghatározottságtól való mentesség – legyen ez akár metafizikai, akár biológiai, akár társadalmi meghatározottság – megkérdőjelezhetetlen tétel, ezért: (1) a neokommunista teoretikus egyet fog érteni a posztmodernnel a természetjog, a liberális szabadságjogok, a parlamentáris demokrácia és számos más, napjainkban univerzálisnak tekintett politikai elv elutasításában; (2) egyet fog érteni a posztfeministával és a radikális genderteoretikussal nemcsak a hagyományos nemi szerepek és az ezeken alapuló családfogalom elutasítá-

⁵ Sigmund Freud eredetileg az álmok irracionális logikáját illusztrálta az említett viccel: „Sohasem kértem tőled kölcsön semmilyen edényt, de épségben visszaadtam, és különben is már törött volt, amikor ideadtad.” Žižek hasonlóan irracionálisnak látja az iraki háború indoklását, de mivel azt nyilván nem állítja, hogy az amerikai kormányzat álmában döntött a háborúról, a hasonlat egyetlen indoka, hogy humoros hatást kelt (Žižek 2004a, 1).



sában, de magának a „nem” fogalmának a megkérdőjelezésében is; (3) valamint egyet fog érteni minden olyan megközelítéssel, amely elutasítja az olyan partikuláris meghatározásokat is, mint a nemzeti, kulturális vagy vallási identitás.

Egyetlen tömör passzusba sűrítve Badiou így fogalmazza meg mindezt a *Metapolitika* demokráciáról szóló fejezetében, ahol a „valódi” demokrácia ismerveit sorolja a jelenlegi „kapitálparlamentarista” demokráciával szemben:

„A demokrácia őrzi meg a politikát a rendeltetésének megfelelő univerzalitás birodalmában. Ez garantálja, hogy minden olyan megnevezés, amely a faji vagy a szexuális jellemzők, a hierarchia és a társadalmi helyzet vagy az olyan problémák terminusaiban megfogalmazott kijelentésekben nyilvánul meg, mint hogy »bevándorlási probléma van«, megszünteti a politika és a demokrácia kapcsolatát. A »demokrácia« azt jelenti, hogy a »bevándorló«, a »francia«, az »arab« és a »zsidó« nem lehetnek politikai szavak, mert ennek katasztrofális következményei volnának. Ezek a szavak ugyanis, és számos más hasonló, a politikát szükségszerű módon az államhoz kapcsolják, magát az államot pedig annak legalacsonyabb és legelembibb funkciójához: az emberek nem egyenlőségelvű lajstromozásához.” (Badiou 2005, 94.)

A fenti idézet azonban már önmagában is jól mutatja a posztmodernhez való viszony ellentmondásosságát. A liberalizmus és a konzervativizmus kategóriáit egyaránt nyelvi konstrukcióként (adott terminusok és az azokat használó kijelentések függvényeiként) leplezi le, ami hamisítatlan posztmodern gondolat; ám eközben legalább ennyire szemben áll a posztmodern mindent relativizáló, az univerzalitást egészében tagadó attitűdjével.

Hogy milyen univerzalitás az, amely nem egységesítő ugyan, de mégis képes meghaladni az identitáspolitikák partikularizmusát, az elmélet alighanem legnehezebben követhető része. Badiou maga egy egész könyvet szentelt a témának: a már említett, magyar nyelven is hozzáférhető *Szent Pál, az egyetemesség apostola* címűt, amely természetesen a Galatáknak írt levél „Nincs többé zsidó vagy görög, rabzolga vagy szabad, férfi vagy nő” (Gal 3:28) kijelentését radikalizálja, annak vallási tartalma nélkül. Ez az egyetemesség Badiou olvasatában nem valamilyen közös emberi lényeg nevében utasítja el az identitáspolitikák partikularizmusát, hanem az „univerzalizálható szingularitás” nevében. Miközben igaz marad a posztmodern antihumanizmus tétele, mely szerint nem beszélhetünk többé az emberről, csupán egyes



szubjektumokról, még az sem volna helyes, ha ez utóbbiak *létezéséről* beszelnénk, hiszen nem *léteznek*, hanem *keletkeznek*, és a radikális politika feladata éppen az, hogy keletkezésüket – megjelenésüket a politikai térben – az állammal szemben lehetővé tegye:

„A politika a meglepetések reménye körül szerveződik, tökéletes ellentétben a reprezentációkkal; üres helyeken kísérletezik, számot vetve a végtelen szingularitásokkal. Aktív gondolkodás, amely egyszerre kifinomult és szívós; amelyből a prezentatív összefüggés minden formájának materiális kritikája ered, és amely az űr szélén mozgósítja a homogén multiplicitásokat az állam heterogén rendje ellen, amely megjelenésüket megakadályozni hivatott.” (Badiou 2005, 77.)

Ami különösen nehézé teszi hasonló szövegeinek követését, az a marxista, a posztmodern és a matematikai zsargon keveredése: Badiou ontológiája ugyanis – a posztmodernnek nincs –, amelyet nagy elméleti trilógiája, *A szubjektum elmélete*, *a Lét és esemény*, illetve a *Világok logikája* fejt ki, a halmazelmélet felől vezeti le a végtelenszer végtelen létező (a szubjektum maga is végtelen, és végtelen számú van belőle) bonyolult teóriáját. Habár kérdéses, hogy ez a teória egyáltalán szükséges-e a politikai elvek megértéséhez, annyi mindenképpen leszűrhető belőle, hogy az „új” marxista gondolkodás ugyanúgy nem tud lemondani az egyetemesség, a tudományosság és az igazság kategóriáiról, ahogyan a „rég”; ami azonban folyamatos feszültségben áll azzal az igénnyel, hogy integrálja magába a posztmodern korábban említett vívmányait.

A Nyugathoz való viszony

Hasonlóan ellentmondásos a viszonya a mai Európával és Észak-Amerikával. Ahogy a bevezetőből kitűnt, a szűkebb kör képviselői Žižek kivételével mindannyian nyugat-európaiak vagy amerikaiak, bár a periférián természetesen egyre nagyobb számban jelennek meg a latin-amerikai antiimperializmus vagy az afrikai és ázsiai posztkolonializmus képviselői. Mindez azonban nem változtat a tényen, hogy a Nyugat kritikája maga is nyugati eszméken alapul: a marxizmus egyetlen, mégoly újszerű formája sem hagyhatja figyelmen kívül aényt, hogy végső soron egy XIX. századi német filozófusra hivatkozik. Az egyetlen lehetséges kiút, ha egészében tagadja a Nyugat–Kelet vagy Észak–Dél dichotómiát, és – mint láttuk – az identitáspolitikák elvetésekor lényegében



ezt is teszi. A nyugati imperializmus nem azért utasítandó el, mert nyugati, hanem azért, mert imperializmus; sőt Žižek szerint már az utóbbi is elfedi, hogy valójában nem az imperializmussal, hanem az annak alapjául szolgáló kapitalizmussal szembeni ellenállásról van szó (Žižek 2013, 194). Aki tehát a Nyugat-ellenesség jegyében küzd akár a kapitalista gazdasági rendszer, akár az álságos parlamentáris demokrácia, akár a faji megkülönböztetés ellen, az maga is áldozatává válik annak a fogalmi keretnek, amelyet az ellenfél kényszerített rá. Könnyen megeshet, hogy végül a nyugati helyett egy keleti típusú kapitalizmus hívéül szegődik (lásd Kína); hogy a nyugati demokrácia helyett az iszlám államt veszi védelmébe; vagy önkéntelenül is tartósítja az őshonos–idegen megkülönböztetést, amikor a bevándorlók gondjait akarja jóhiszeműen orvosolni. Nem véletlen, hogy amikor Badiou politikai aktivitása 1985 után az *Organisation Politique* keretében éppen az utóbbi témát állítja középpontba, hangsúlyozottan nem a „bevándorlók”, hanem a hivatalos értelemben nem is létező, „iratok nélküli proletárok” (*prolétaires sans papiers*) kérdéséről beszél (Bosteels 2011b, 326). Bruno Bosteelsszel és Peter Hallwarddal folytatott beszélgetésében a Nyugat–Kelet megosztottságon felülemelkedő proletár internacionalizmus sajátos módon kapcsolódik össze az előző pontban említett ontológiával, a nem létező szubjektumok „megjelenésével” a politikai térben:

„Mindezt tapasztalatilag igazolja minden igazi esemény: valami, aminek addig nem vagy csak alig volt értéke a világban, hirtelen erős vagy éppen maximális intenzitású jelenlétre tesz szert az esemény által. Az esemény kérdésének lényege e megjelenésben valóban összefoglalható abban a gondolatban, hogy »semmik vagyunk, s minden leszünk«, az Internacionálé szavaival élve.” (I. m., 345.)

Miközben tehát egyetlen percig sem kell lemondanunk arról, hogy elítéljük a Nyugat gazdasági hegemóniáját és katonai intervencióit, vagy arról, hogy összekapcsoljuk ezeket a demokrácia jelenlegi nyugati gyakorlatával (lásd a „demokratikus ejtőernyősök” emlegetését, Badiou 2005, 78), az elítélés valóban radikális módja nem a Nyugat-ellenesség, hanem a kivonódás (*subtraction*) mindazon gondolkodási – posztmodernnek számára: nyelvi – struktúrák alól, amelyek egyáltalán ismerik a Nyugat és Kelet elválasztását.

Mindez persze rendkívül kifinomult (és szívós, lásd fenn) fogalmi munkát igényel, és kérdéses, hogy a német idealizmus és marxizmus vagy a francia egzisztencializmus és posztstrukturalizmus hagyományán kívül nevelkedett olvasó számára egyáltalán követhető-e. Badiou vagy Žižek amerikai népszerűsége ebben az értelemben majdhogynem



rejtély: az imént említett „kivonódás” vagy távolságtartás egyik legkülönösebb vonása ugyanis, hogy a kortárs angolszász politikai filozófiát meghatározó analitikus megközelítésekre vagy a John Rawls utáni liberális–kommunitárius vitákra jóformán alig utal. Ha hozzátesszük mindehhez, hogy még a jóindulatú amerikai megfigyelők is a neokommunizmus „közel értelmetlen” (*close to nonsense*) nyelvről beszélnek (Pluth 2010, 166),⁶ akkor a magyarázatot nyilván máshol kell keresnünk.

Intézményi háttér

Természetesen nem arról van szó, hogy a neokommunizmus mai hatását kizárólag intézményi és strukturális okokkal lehetne vagy kellene magyarázni. Amire utalni érdemes, az pusztán annyi, hogy az ideológia mozgalommá szerveződése logikus módon vezetett a saját infrastruktúra kiépüléséhez: könyvkiadók, folyóiratok, internetes portálok megjelenéséhez, közéleti és tudományos intézmények alapításához vagy már létező intézmények és intézményi pozíciók birtokbavételéhez.

A pusztán tény, hogy egyedül Badiou könyveiből 25 teljes angol nyelvű fordítás jelent meg 1999 óta (jeléül annak, hogy a mozgalom elméleti megalapozása jóval korábban kezdődött, mint azt a bevezetőben említett emblematikus dátumok sejteni engedték), kellő bizonyítéka az infrastruktúra működőképességének. Aki ismeri a szóban forgó kiadók politikáját, azt aligha éri meglepetésként, hogy a 25 könyv közül tíz a New York-i Verso Booksnál jelent meg, amely „az angol nyelvű világ legnagyobb független radikális kiadójaként” határozza meg önmagát.⁷ A többi kiadó azonban nehezen gyanúsítható azzal, hogy kizárólag a radikális tábor szekértolói volnának: a Continuum hat könyvvel, a Polity hárommal, a Stanford University Press és a SUNY (State University of New York) kettővel szerepel a listán, nem számítva a Minnesotai Egyetem és a londoni Clinamen két korai kiadványát.

Žižek műveinek listájától hely hiányában kénytelen vagyok eltekinteni: önálló könyveinek száma is jóval ötven fölött van, de ha hozzáadjuk azokat a műveket és válogatásokat is, amelyekben társszerző volt, akkor a számolás gyakorlatilag lehetetlenné válik. Ha csupán a legfon-

⁶ Az Indianai Egyetem egyik kiváló, magát szocialistának valló professzora nyíltan bevallotta jelen sorok szerzőjének egy konferencia szünetében, hogy valójában Badiou egyetlen szavát sem érti.

⁷ <http://www.versobooks.com/pg/about-verso>, utolsó letöltés: 2014. március 17.



tosabb angol nyelvű munkákra szorítkozunk, akkor annyi állapítható meg, hogy 1989 óta – Žižek esetében a kelet-európai rendszerváltások nyilván jótékony hatással voltak a szlovén szerző kiadására is – több mint harminc ilyen jelent meg, amelyek közül 16-ot a Verso adott ki, kettőt a Continuum, de itt sem hiányoznak az olyan patinás kiadók, mint a Routledge (négy könyvvel), vagy az olyan amerikai egyetemek, mint a Massachusetts Institute of Technology, a Duke, a Michigani vagy a Washingtoni Egyetem.

Más szerzők talán kevesebb angol nyelvű kiadással büszkélkedhetnek, de azért Étienne Balibar is felmutathat legalább fél tucat teljes fordítást, a Verso mellett a Routledge és a Princeton University Press gondozásában. Rancière-nek sincs oka panaszra, ám a legérdekesebb talán Jean-Luc Nancy esete, akit a Stanford University Press után (amely korábban nyolc könyvét adta ki) a New York-i Fordham Egyetem karolt fel, és egyedül 2008-ban négy könyvét publikálta angol nyelven, majd azóta még hatot.⁸

Nyilvánvaló, hogy a magyar Typotex Kiadó, amely Badiou, Žižek és Balibar négy könyvét adta ki eddig, szintén nem „kommunista kiadó”, és radikalizmusértelmezése is meglehetősen tág, amit jelez, hogy *Radikális gondolkodók* című sorozatában olyan nevek is szerepelnek, mint például Alasdair MacIntyre, a Badiou által mélységesen megvetett (és a kommunizmussal semmi esetre sem összetévesztendő) kommunitarizmus képviselője.

Az egyetemi háttér ma is nélkülözi a szó szoros értelmében „saját” intézményeket, de azért nem lehet véletlen, hogy Badiou, Žižek, Judith Balso vagy Jean-Luc Nancy hosszabb-rövidebb ideig a svájci European Graduate School, német nevén Europäische Universität für Interdisziplinäre Studien oktatói voltak, amelyen 1994-es megalapítása óta olyanok fordultak meg, mint Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, a genderteoretikus Judith Butler vagy a már említett Antonio Negri-vel közösen jegyzett *Birodalom* (Žižek szerint „a XXI. század Kommunista kiáltványa”) szerzője, Michael Hardt.⁹

Hasonlóan fontos a londoni Birkbeck Institute for the Humanities, amely 2004-es alapítása óta (a „nemzetközi igazgató” címet viselő Žižekkel vagy a már szintén nevezett Douzinasszal) nem csupán a bevezetőben említett 2009-es konferencia rendezője volt, de programján ma is rendszeresen szerepelnek a marxista-posztmarxista filozófia és a kritikai elmélet témái; Žižek 2014 májusában tartandó előadásai

⁸ Tegyük hozzá, hogy a Fordham New York *jezsuita* egyeteme.

⁹ <http://www.egs.edu/faculty/faculty-overview/>, utolsó letöltés: 2014. március 17.



éppenséggel *A szubjektivitás materialista elmélete felé* címet viselik. Az a tény, hogy a Birkbeck Institute ezzel együtt is nehezen nevezhető „kommunista” intézménynek (hogy mást ne mondjunk, korábbi vendégtanárai között a konzervativizmus olyan, Magyarországon is jól ismert képviselői szerepeltek, mint például Roger Scruton), valójában azt a megállapítást támasztja alá, hogy a kommunista gondolkodás a mai nyugati világban nem elszigetelt, belterjes jelenség, hanem a kortárs politikai diskurzus integráns része.

Elméleti integráció

Ahogy korábban jeleztem, a kortárs kommunista elmélet egyik leginkább figyelemre méltó vonása, hogy a liberális demokrácia kritikájában bőségesen támaszkodik olyan eszmeáramlatokra, amelyek a fennálló rend bírálatában egyébként inkább riválisai, mintsem szövetségesei volnának. A magyar olvasónak egyenesen az a benyomása keletkezhet, hogy Žižek vagy Badiou amolyan „keresztény kommunisták”, hiszen Žižek egyetlen magyar nyelvű könyvének már az alcíme is azt kérdezi, hogy „Miért érdemes harcolni a keresztény örökséért?”, Badiou két magyarul megjelent könyvének egyike pedig – mint láttuk – Szent Pált nevezi „az egyetemesség apostolának” (bár az eredeti cím ennél világiasabb: csupán az univerzalizmus „megalapozásáról” szól, lásd Badiou 1997).

Ez a benyomás persze alig több a kiadói politika által keltett érzékcsalódásnál, de annyi igazságot azért tartalmaz, hogy a magukat egyébként megalkuvás nélkül materialistaként meghatározó szerzők elméleti és gyakorlati értelemben is készek együttműködni a liberális politika és a kapitalista gazdaság keresztény kritikusaival. Žižek esetében különösen szembeötlő, hogy számos elméleti írásában tér vissza a keresztény – sőt általában a vallási – elveknek a jelenkor „politikai korrektsége” által elutasított radikalizmusára. A *Passion in the Era of Decaffeinated Belief*nek már a címe is azért lefordíthatatlan, mert egyszerre utal az úgymond „koffeinmentes”, „light”, semmire sem kötelező liberális *credo* számára kezelhetetlen szenvedély, szenvedés, sőt passió közös fogalmára (Mel Gibson 2004-es filmje, illetve annak egyházi fogadtatása kapcsán, lásd Žižek 2004b); bizonyos értelemben még a vallási fundamentalizmust is védelmébe véve, ha nem is annak tartalma, de meggyőződésének komolysága felől.

Ezek után abban sem kell semmi meglepőt látnunk, hogy Žižek több esetben szerepel olyan művek társszerzőjeként, mint a *Monstrosity of Christ* vagy a *Paul's New Moment* (amelyeknek egyértelmű magyar for-



dítását adni megint csak lehetetlen: beszélhetnénk Krisztus szörnyűséges sőt szörnyszülött voltáról csakúgy, mint emberfeletti nagyságáról; Pál új pillanatáról ugyanúgy, mint új lendületéről vagy jelentőségéről); ezeket a műveket Žižek olyanokkal együtt jegyzi, mint John Milbank, a „radikális ortodoxia” talán legismertebb anglikatolikus teológusa, a modernitás éppenséggel nem „haladó”, hanem vallási és erkölcsi értelemben mélységesen konzervatív kritikusa (lásd Davis 2009, Milbank–Žižek–Davis 2010).¹⁰

Ha visszatérünk a bevezetőnek arra a felvetésére, hogy pontosan mi magyarázza a kommunista elmélet feltámadását: saját inherens ereje, a megfelelő teoretikus reakció elmaradása vagy a fennálló rend egyéb kritikáival való összefonódása, akkor egy kellően komplex válasz az eddigiek összegzéséből már összeállítható.

Sokak számára tűnik nyilvánvalónak, hogy a 2008-ban kezdődött világgazdasági válság elemzéséhez – ha eltekintünk a „vállalati kapzsiság” és más pszichológiai tényezők inkább érzelmi elutasításától – csak a marxizmus szolgáltat megfelelő elméleti alapot. A gazdaság primátusa a politikával szemben, a kizsákmányolás személytelen logikája (a felelősök hiábavaló keresése), a gazdagok és a szegények közötti szakadék további mélyülése mind egyes országokon belül, mind a fejlett és fejletlen országok között immár nem szorul külön bizonyításra, hanem olyan tapasztalat, amely mintegy visszamenőleg igazolja Marx meglátásait. Ez a tapasztalat ráadásul globális: a kommunista hajlamos az arab tavasztól az Occupy mozgalomig minden új társadalmi mozgalmat ebben az elméleti keretben elhelyezni.¹¹

Az elmélet erőssége ugyanakkor – paradox módon – abból is származik, hogy tudatosan elutasítja konkrét megoldási javaslatok vagy bármilyen kommunista utópia felvázolását. Žižek – éppen a New York-i Occupyon tartott beszédében – a régi NDK-s viccet idézve beszélt arról,

¹⁰ Innen visszatekintve talán még jobban érthető a magyar kiadó gyakorlata, amely a liberalizmus olyan keresztény kritikussait, mint Alasdair MacIntyre, egy sorozatban szerepelteti Žižekkel, Badiou-val vagy Balibarral. A Fordham Kiadó vonzódása a baloldali szerzőkhöz is más megvilágításba kerül a jelenlegi – szintén jezsuita – pápa társadalmi programjának ismeretében.

¹¹ A 2011-es Occupy Wall Street antikapitalista megmozdulása közvetlenül az arab tavasz folytatása kívánt lenni: „Amerikának is szüksége van a maga Tahrirjára.” (A kairói lázadások központi helyszínére utalva.) http://www.newyorker.com/reporting/2011/11/28/111128fa_fact_schwartz?currentPage=all, utolsó letöltés: 2014. március 17.



hogy a rendszer igazi bírátatát csak vörös tintával lehetne megírni, de ez a szín pontosan a jelenlegi rendszer hibájából nem áll rendelkezésre.¹² Másképpen megfogalmazva, az elmélet forradalmi radikalizmusának vonzereje abban rejlik, hogy valóban forradalmi: nemcsak a jelenlegi rendszer fogalmait nem tudja és nem akarja használni, de még arra sem képes vagy hajlandó, hogy a korábbi forradalmak hagyományos terminusaiban fogalmazza meg magát, nem is beszélve az úgynevezett „létező szocializmus” történelmi példáiról.

Mindez nyilván kihúzza a teoretikus reakció méregfogát (legyen az akár liberális, akár konzervatív reakció): egyrészt ugyanis teljesen irrelevanttá válik a sztálini Szovjetunió imperializmusára, a kelet-európai pártállami rendszerekre, a kambodzsaai népirtásra vagy az észak-koreai éhínségre hivatkozni, hiszen ezek nem kommunizmusok; másrészt ugyanilyen hiábavaló az ezekhez képest „valódi” kommunizmus részleteiről érdeklődni, hiszen ez utóbbinak lényegéhez tartozik, hogy valami sosem látottat kíván megvalósítani. Ahogy Félix Guattari és Antonio Negri már 1990-ben előre jelezték: a cél az, hogy „megmentjük a kommunizmus dicsőséges álmát a jakobinus misztifikációktól és a sztálinista rémálmoktól egyaránt” (Guattari–Negri 1990, 19); amihez Jean-Luc Nancynak már csupán azt kellett hozzátennie, hogy a kommunizmus „egy olyan gondolkodás ősi neve, amely még *teljes egészében* eljövendő” (Nancy–Bailly 1991, 62, saját kiemelésem). Vagy ahogy részletesebben, ha nem is világosabban kifejti a fenti gondolatot, amely Bosteels szerint utóbb az egész 2009-es konferencia alapjául szolgált:

„Nincsen modellünk, nincsenek mátrixaink arra, hogy rögzítsük vagy leírjuk. Sőt azt hiszem, hogy a példátlan és a hallatlan már soha nem jön el. De talán éppen amikor minden jel hiányzik, akkor válik a hallatlan nemcsak lehetségessé, de valamilyen értelemben bizonyossá is.” (I. m., 393.)

Hogy mennyivel kevésbé misztikus mindez, mint a kommunizmus jakobinus ideája, azt nem tisztzem megítélni, de annyi nyilvánvaló, hogy elképesztően koherens módon áll ellen minden falszifikációs kísérletnek. A korábbi pontokon újra végighaladva: a „mi a kommunizmus?” kérdésre adható legjobb válasz az, hogy *eszme*, és nem *tény*; ami azt is jelenti, hogy a történelemre való minden megtévesztő hivatkozás ellenére sem szorul történelmi igazolásra, de nem is cáfolható történelmi

¹² <http://www.theguardian.com/commentisfree/cifamerica/2012/apr/24/occupy-wall-street-what-is-to-be-done-next>, utolsó letöltés: 2014. március 17.



érvekkel. Az ellenfelek közül tehát a konzervatív van nehezebb helyzetben, mert a múltra mint „experimentális politikára”¹³ való minden utalás elvétí célját egy olyan történelemfelfogással szemben, amely nem a valóságos, hanem az ideális történelem leírása, nem a múlt, hanem a „jövő történetírása” akar lenni.

A konzervatív kritikus helyzetét tovább nehezíti, hogy miközben ma sem beszél – és józan ésszel nem is beszélheti – a hatvanas években kibontakozott és azóta is tartó permanens társadalmi, kulturális vagy életforma-forradalom nyelvét, éppen konzervatív voltánál fogva el sem utasíthatja egészében, mert különben könnyen abban a helyzetben találja magát, hogy be kell vallania: mára lényegében konzerválható értékek nélkül maradt. A kommunista ezzel szemben még saját ellentmondásából is képes hasznot húzni, amennyiben beszél is a '68-asnak vagy posztmodernnek nevezett nyelvet, és el is tudja határolni magát annak egynémely kijelentésétől; ami lehetővé teszi számára, hogy a radikalizmus látszatát fenntartva mégse rekesztődjön ki a *mainstream* dialógusból.

Az intézményi hátszelet tekintve a fenti megfogalmazás valójában túlságosan is enyhe. Badiou könyveinek angol fordításait forgatva feltűnő, hogy ezek kiadását nemcsak a megvetett kapitalizmus könyvkereskedői karolták fel (meglehet, önpusztító módon), de az ellenséges állam is: a francia külügyminisztérium például a *Metapolitika*, a *Polemika*, a *Század* és a *Második kiáltvány* angol kiadásához járult hozzá, a kulturális tárca a *Világok logikájához* vagy Nancy műveihez, hogy csupán néhány, találomra kiválasztott példát idézzünk. Mindez persze magyarázható a kapitálparlamentarizmus végzetes vakságával, de tény, hogy ezek szerint nemcsak a posztmodern antipolitika képviselői, de a nyugati kormányzatok sem látnak semmi olyat a kortárs kommunista elméletben, ami saját eszméikkel összeegyeztethetetlen volna, nem is beszélve arról, hogy létükben fenyegetné őket.

Visszatérve mármost arra a felvetésre, hogy vajon a kétségtelen problémaérzékenységnek, a vonzó radikalizmusnak és a biztonságot nyújtó kétértelműségnek ez a kombinációja valóban meghatározó szerepet fog-e játszani a politika jövőbeli alakulásában, vagy helyesebben, ez fog-e meghatározó szerepet játszani, a kérdésre csak hipotetikus válasz adható.

Ha a jelenlegi politika továbbra is elmulasztja, hogy reflektáljon saját alapjaira; *ha* a politikatudomány jellegzetes módon demokrácia-tudományként – ám valójában csak a demokrácia jelenlegi képviseleti

¹³ Joseph de Maistre híres meghatározása a *Principe générateur*ból (Lively 1965, 62).



formája tudományaként – határozza meg magát; és a politikai filozófia sem tesz egyebet, mint hogy ennek igazolását nyújtja (ráadásul a maga szűk értelemben vett analitikus módszertanával, amely eleve kizárja a más megközelítésekkel folytatott érdemi vitát), akkor az új kommunizmus előtt fényes jövő áll.

Valódi vetélytársa csupán egy olyan típusú politika volna, amely – számot vetve azzal, hogy a mai nyugati társadalomban igen kevés konzerválható maradt – legalább olyan gyökeresen bírálná a fennálló rendet, mint kommunista riválisa.

Ez a kritika – éppen, mert mélyebbről meríthet, mint a valójában kései liberalizmusként meghatározható posztmodern vagy az ehhez ellentmondásos módon kapcsolódó neokommunizmus¹⁴ – egyúttal szükségképpen gyökeresebb volna a fentiekénél. Az azonban, hogy ez a megközelítés – Joseph de Maistre-et parafrázálva – a korábban említett permanens forradalom ellenkezője vagy egy ellenkező irányú forradalom volna-e, már egy másik tanulmány tárgya lehetne.

Irodalom

- Badiou, Alain 1997: *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. Párizs, Presses Universitaires de France.
- Badiou, Alain 2005: *Metapolitics*. New York, Verso.
- Badiou, Alain 2009: *Logics of Worlds: Being and Event, 2*. New York, Continuum.
- Badiou, Alain 2010: *A század* (ford. Mihancsik Zsófia). Budapest, Typotex.
- Badiou, Alain 2012a: *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. New York, Verso.
- Badiou, Alain 2012b: *Szent Pál, az egyetemesség apostola* (ford. Csordás Gábor). Budapest, Typotex.
- Balibar, Étienne 2012: *Marx filozófiája* (ford. Mihancsik Zsófia). Budapest, Typotex.
- Bibó István 1986: *Válogatott tanulmányok I–III*. Budapest, Magvető.
- Bosteels, Bruno 2011a: *The Actuality of Communism*. New York, Verso.
- Bosteels, Bruno 2011b: *Badiou and Politics*. Durham, Duke University Press.
- Davis, Creston (szerk.) 2009: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge (MA), MIT Press.
- Douzinis, Costas – Slavoj Žižek (szerk.) 2010: *The Idea of Communism*. New York, Verso.

¹⁴ A posztmodernhez való ambivalens viszony magyarázza azt a terminológiai zavart is, hogy a kommunizmus itt tárgyalt formáira saját képviselői is hol „neokommunizmusként”, hol „posztmarxizmusként”, sőt „posztmarxista nem marxizmusként” hivatkoznak, aszerint, hogy a „poszt” prefixumot a folytonosság vagy az újdonság felől értelmezik (lásd Pluth 2010, 24 vagy Bosteels 2011b, 32).



- Guattari, Félix – Toni Negri 1990: *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*. New York, Semiotext(e).
- Hahner Péter 2008: Párizsi tavasz. *Rubicon*, 19., 2008/10., 32–49.
- Lacan, Jacques 2007: *The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. New York, Norton.
- Lively, Jack (szerk.) 1965: *The Works of Joseph de Maistre*. London, George Allen and Unwin.
- Lyotard, Jean-François 1993: A posztmodern állapot. In Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Budapest, Századvég.
- Milbank, John – Slavoj Žižek – Creston Davis 2010: *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*. Grand Rapids (MI), Brazos.
- Nancy, Jean-Luc – Bailly, Jean-Christophe 1991: *La Comparution: politique à venir*. Párizs, Christian Bourgois.
- Pluth, Ed 2010: *Badiou: A Philosophy of the New*. Cambridge, Polity.
- Rancière, Jacques 2009: *Esztétika és politika* (ford. Jancsó Júlia). Budapest, Műcsarnok.
- Žižek, Slavoj 2004a: *Iraq: The Borrowed Kettle*. New York, Verso.
- Žižek, Slavoj 2004b: Passion in the Era of Decaffeinated Belief. *The Symptom – online journal for lacan.com*, 5., 2004. tél. <http://www.lacan.com/passionf.htm>, utolsó letöltés: 2014. március 17.
- Žižek, Slavoj 2011: *Törékeny abszolútum, avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?* (ford. Hogyinszki Éva – Molnár D. Tamás) Budapest, Typotex.
- Žižek, Slavoj (szerk.) 2013: *The Idea of Communism 2: The New York Conference*. New York, Verso.



A Budapesti Nemzetközi Vásár hajózási pavilonja a városligeti tavon 1967-ben ©Fortepan

Túl a nacionalizmuson?

a modern politikai filozófia a hatalom eredetének és korlátainak kérdéseit, illetve a javak igazságos elosztásával kapcsolatos problémákat tárgyalja. Az elmúlt három évtized egyik legérdekesebb kutatási területe a politikai közösség határaival kapcsolatos dilemmák normatív szempontú vizsgálata. A politikai közösség határaival és a globális újraelosztással kapcsolatos filozófiai kérdéseknek persze nem sok köze van a politikai realitásokhoz. Aligha valószínű, hogy akadna olyan politikai erő, amely zászlajára tűzhetné a határok teljes megnyitásának programját, mondván, normatív szempontból elfogadhatatlan, hogy a biztonságunkat nem veszélyeztető emberektől megtagadjuk a lepelepedés jogát. A javak globális újraelosztásával kampányoló pártok sem számíthatnának nagy népszerűségekre. A nemzetállammal kapcsolatos filozófiai viták a gazdasági válság hatására azonban mégis fontossá váltak. A globális gazdasági válság, a nemzetgazdaságok egymásrautaltsága, az adós és a hitelező államok egymásnak való kiszolgáltatottsága olyan kérdéseket vetnek fel, amelyek jóval túlmutatnak a közgazdaságtani racionalitáson.

Tisztában vagyok azzal, hogy a filozófusnak kockázatos kimerészkednie az elefántcsonttoronyból, és az eszmetörténet, illetve a szigorúan normatív megközelítések helyett politikai kérdésekről állást foglalnia. Mivel azonban arra vállalkoztam, hogy a demokrácia és a nemzetállam aktuális kihívásait járom körül, elkerülhetetlen, hogy olyan kérdésekbe ártsam magamat, amelyekkel a szakbarbár szobafilozófusok ritkán foglalkoznak. Mindenekelőtt a nemzetállammal kapcsolatos, fentebb már röviden felvázolt dilemmákra térek ki. Ezek után a nemzetállam és a demokrácia viszonyáról teszek néhány vázlatos, a terjedelmi korlátok miatt szinte karikatúrisztikusan leegyszerűsítő állítást. Utána pedig



rátérek a dolgozat fő gondolatára, és arra a kérdésre próbálok választ adni, hogy milyen következményekkel jár a demokráciára nézve a nemzetállami szuverenitás meggyengülése. Mivel rendkívül összetett kérdéseket vizsgálok, csak nagyon óvatos zsurnalisztikus következtetések levonására lesz módom.

Mindenekelőtt azonban két terminológiai kérdést kell tisztáznom. A címben szereplő kifejezések („nemzet”, „demokrácia”) egyaránt lényegileg kontesztált fogalmak. Mindkét fogalom hosszú eszmetörténeti múltra tekint vissza, ezért eleve lehetetlen ellentmondásmentesen meghatározni őket. Mindkét terminus átpolitizált, vagyis a meghatározásukra tett kísérlet szükségképpen politikai szempontú lesz: a „nemzet” és a „demokrácia” definiálása egyúttal elköteleződés valamilyen normatív értelmezés mellett. A félreértések elkerülése végett azonban mégiscsak elengedhetetlen, hogy világosan meghatározzam, mit értek „nemzet” illetve „demokrácia” alatt. Elfogadva, hogy számos, az enyémtől alapvetően különböző meghatározás is lehetséges, én az alábbi értelemben fogom használni a két kifejezést. A szakirodalom a „nemzet” kifejezés két hagyományos felfogását különbözteti meg. Az első értelmében a nemzet politikai közösség. Ezen megközelítés szerint a nemzethez való tartozás formális jogi viszony: a nemzet az állam területén élő, vagyis az állam autoritása alá tartozó egyéneket jelöli. A másik felfogás nem politikai, hanem etnikai alapon határozza meg a nemzetet. Az etnikai nemzetfelfogás szerint a nemzethez való tartozás közös leszármazást feltételez. A polgári felfogást hagyományosan az észak-amerikai, az angol és a francia nemzetállamokra jellemző, míg az etnikai vagy keleti nemzetfelfogás a német és a kelet-európai nacionalizmusokra és nemzetekre. Jelen dolgozat az előbbi értelemben, vagyis területi, közjogi és politikai, nem pedig leszármazási közösségnek tekinti a nemzetet.

A „demokrácia” jelentése talán még a nemzeténél is összetettebb. Bár köznyelvi értelemben demokráciának nevezzük az antik poliszokat is, én természetesen egy ennél jóval szűkebb értelemben fogom használni a kifejezést. Az egyszerűség kedvéért Roberto Bobbio (Bobbio 1988, 24) és Alain Touraine demokráciafelfogására hagyatkozom (Touraine 1997), amelynek értelmében a demokrácia három legfontosabb sajátossága a korlátozott hatalom, az alkotmányos jogok és a választói akarattal összhangban történő kormányzás.



A nemzetállam legitimitása

A terminológiai megjegyzések után szeretném röviden felvázolni a nemzetállam normatív legitimitásával kapcsolatos dilemmákra adható válaszlehetőségeket. Természetesen nem vállalkozom arra, hogy teljes képet adjak akár csak a fontosabb elképzelésekről, ezért vállalva a leegyszerűsítés kockázatát, a nemzetállam legitimitásával összefüggő három fontosabb megközelítést különböztetek meg: a nacionalista, a liberális és a marxista internacionalista elképzeléseket.

A hagyományos nacionalista megközelítések számára nem jelent különösebb gondot az exkluzív nemzetállamok létezése. Bár politikai céljaik és eszközeik tekintetében a kulturális és az etnikai nemzetfelfogások rendkívül különbözők, abban megegyeznek, hogy a politikai közösséget valamilyen prepolitikai egységből, összetartozásból eredeztetik. A nacionalisták alaptézise szerint ugyanis a politikai és a kulturális határoknak egybe kell esnie (Gellner 1997, 3). Mint ahogyan arra már Johann Gottlieb Fichte, a német romantikus nacionalizmus első megfogalmazója felhívta a figyelmet, a kulturális nemzet csak szuverén politikai közösségként teljesedhet ki és maradhat fenn (Fichte 1922, 46). A nemzet sajátos kulturális-etnikai tradícióinak fennmaradása csak önálló nemzeti politikai testben lehetséges, másrészt a politikai önrendelkezés szabadsága feltételezi a kulturális egységet. A stabil és szabad politikai társulásnak és a jóléti államnak egyaránt feltétele, hogy az állampolgárok szolidárisak legyenek egymással, ami pedig leginkább akkor lehetséges, ha az egyéneket közös kulturális identitás köti össze – teszik hozzá a nacionalizmus kortárs filozófusai (Scruton 2006, Calhoun 2007, Miller 2007). Vagyis a kulturális homogenitás (illetve legalább annak a feltételezése) előfeltétele az egyenlőségnek: amennyiben a politikai közösség tagjai nem tartoznak valamilyen prepolitikai közösséghez, akkor nem fogják egyenlőnek tekinteni egymást. A nacionalista felfogás szerint tehát a kulturális nemzet csak önálló politikai közösségként válhat autonómmá, és megfordítva: a stabil politikai közösségnek feltétele a nemzeti egység. E megközelítés szerint a nemzetállami legitimitás kérdése fel sem vetődik. Az egyenlőség fogalma nem univerzális, hanem mindig egy homogén kulturális közösség határain belül értelmezhető. Mivel a politikai és a kulturális határok egybeesnek, nincs értelme a politikai határokon átnyúló igazságosság kérdésének.

A kortárs nacionalista pártok – vagy ahogyan ők nevezik magukat: a nemzeti pártok – elutasítják vagy legalábbis óvatosak a szupranacionális politikai együttműködéssel, mondván, a nemzetek feletti intézmények a nemzeti hagyományok fenntartását és a demokratikus döntéshozást



egyaránt veszélyeztetik. Általában elzárkózóbbak a bevándorlással kapcsolatban is: attól tartanak ugyanis, hogy a más kultúrájú migránsok veszélyeztetik a nemzeti kultúra fennmaradását. Különösen akkor, ha az állam nem követeli meg az újonnan érkezettek kulturális asszimilációját, hanem multikulturális intézményekkel támogatja a bevándorlók hagyományainak és szokásainak megőrzését. A nacionalisták a gazdasági válság kirobbanása óta egyre hangosabban bírálják az európai integrációt. Az amúgy különböző politikai platformhoz tartozó brit konzervatívok, a holland Geert Wilders és a francia Front National egyrészt a nemzeti kultúrát féltik az európai integrációtól és a határok átjárhatóságától, másrészt ellenzik a páneurópai szolidaritást, és nehezményezik a gazdasági javak országhatárokon átívelő redistribúcióját.

A hagyományos liberális megközelítések – hasonlóan a nacionalista elméletekhez – szintén a nemzetállami politikai tér feltételezéséből indulnak ki. Ha több nemzet él egy politikai testben, és a fejlettebb nemzetnek nem sikerül asszimilálnia a kevésbé fejletteket, akkor a belső viszályok folyamatosan fenyegeti fogják a politikai egységet – állította John Stuart Mill, a XIX. századi liberális nacionalizmus óriása (Mill 1991, 547–549). Bár a XX. századi liberális igazságosságelméletek mindegyike az emberek közötti egyenlőség valamilyen felfogásából indul ki, az igazságosság hatókörét többnyire a nemzetállamok határain belülre korlátozzák. Vagyis abból a feltevésből indulnak ki, hogy léteznek körülhatárolt és szuverén politikai közösségek. Bármennyire is kézenfekvőnek tűnik, hogy a társadalmi intézményrendszerekről a nemzetállamok kontextusában tárgyaljuk, normatív szempontból súlyos kérdéseket vet fel a társadalmi igazságosság hatókörének egy adott politikai közösség tagjaira történő korlátozása. Ha komolyan vesszük az egyenlő emberi méltóság eszméjét, amelynek értelmében az alapvető emberi jogok és az élethez szükséges alapvető javak minden emberi lényt megilletnek, akkor felvetődik a kérdés, hogy mennyiben indulhatunk ki az igazságos társadalmi intézményrendszer megkonstruálásakor a normatív szempontból esetleges államhatárok létezéséből. A kérdés jelentőségének érzékeltetéséhez talán elég, ha John Rawls, a XX. századi politikai filozófia minden kétséget kizáróan legmeghatározóbb alakjának vonatkozó nézeteit idézzük fel. Rawls *Az igazságosság elmélete* című művében az egyenlő emberi méltóság eszméjének modellezésével igyekszik kialakítani az igazságos társadalom alapelveit (Rawls 1977). Abból indul ki, hogy amennyiben elvonatkoztatunk az erkölcsi szempontból esetleges tulajdonságainktól és sajátosságainktól (beleértve a fizikai és a szellemi képességeket, a társadalmi státuszt és a világnézetet), akkor erkölcsi szempontból egyenlőnek kell tekintenünk egymást. A rawlsi modell az elsősorban zsidó és görög gyökerekből táplálkozó keresztény egyenlő



méltóság eszméjének az elmúlt évszázadok során szekularizált és mára az észak-amerikai és az európai országokban általánosan elfogadott politikai erkölcsi alapelvét igyekszik operacionalizálhatóvá tenni. Ám mint arra kritikusan felhívták a figyelmet, Rawls a politikai közösségek határait adottnak veszi igazságosságelméletében, amivel furcsa ellentmondásba keveredik (Carens 1985). Hiszen az egyenlő méltóság Rawls által képviselt eszméje értelmében nem illethet meg senkit több vagy kevesebb alapvető jog vagy jószág az erkölcsi szempontból esetleges képességei miatt. Rawls ugyanis azt állítja, hogy pusztán azért, mert valaki kiemelkedő szellemi képességekkel született, még nem jár neki több, mint az átlagnál gyengébb adottságúaknak. Mivel azonban a politikai igazságosság hatókörét a már meglévő nemzetállamokra korlátozza, ezzel az állampolgárságot mintha erkölcsi szempontból relevánsnak tekintené. Ez azonban ellentmond az egyenlő emberi méltóság eszméjének, hiszen hogyan is tekinthetnénk erkölcsi szempontból relevánsnak azt, hogy melyik ország területén és milyen állampolgárságú szülők leszármazottaiként jövünk a világra? Milyen alapon tételezhetjük fel az egyenlő emberi méltóság eszméje alapján, hogy azok, akik balszerencsésükre egy szegényebb ország területén születtek, nem tarthatnak igényt a fejlett és demokratikus államok polgárait megillető jószágokra?

Az elmúlt években könyvtárnyi irodalom született a globális igazságosság témakörében, ezért meg sem kísérelhetem áttekinteni a kérdés normatív vonatkozásait. Annyit azonban megjegyeznék, hogy a *mainstream* normatív elméletek jelentős része olyan következtetésre jut, amely igen távol áll a politikai gyakorlattól és a közvélekedéstől. Vannak, akik szerint az egyenlő emberi méltóság eszméjével kizárólag valamilyen globális kormányzat intézményrendszere egyeztethető össze. Mások megelégednének lazább, föderális világkormányzattal is. Akadnak, akik a demokratikus önrendelkezés érdekében fontosnak tartják, hogy a politikai közösségek autonóm és szuverén módon dönthessenek, ám kikötik, hogy szuverenitásuk nem terjedhet ki az adott állam területén letelepedni óhajtok kizárására – vagyis nyílt határokra van szükség (Pogonyi 2012). Egy frissebb és egyre szélesebb tudóskörben elfogadott elmélet szerint pedig az állampolgárságot tulajdonnak kell tekintenünk (Shachar 2009), amiből az következik, hogy azokat, akik állampolgárság hiányában kiszorulnak a fejlett társadalmak által biztosított javakból, a gazdag országoknak támogatnia kell. Még azok a liberálisok is engedményekre kényszerültek, akik szubsztantív értéknek és legitim célként tekintik a nemzeti identitás megőrzését. A liberális nacionalisták (Tamir 1995) és a multikulturális liberálisok (Kymlicka 1995) egyaránt elismerik, hogy a nemzetállam mint exkluzív politikai entitás csak korlátozott mértékben lehet szuverén: csak akkor tagadhatja meg



a tagságot, ha közben legalább az alapvető emberi jogokat és valamilyen létminimumot biztosít a határokon kívül rekedő individuumok számára.

A nemzetállammal kapcsolatos megközelítések harmadik csoportjaként a különböző marxista internacionalista irányzatokat tekintem. A marxisták egy kalap alá vétele nem kevésbé elnagyolt és általánosító, mint a nacionalista és a liberális megközelítések fenti csoportosítása. Mégis fontosnak érzem, hogy szót ejtsek azon baloldali hagyományról, amely a nacionalista és a liberális megközelítésektől markánsan különböző álláspontot képviselt a nemzetállamról. Jelen megközelítésben a marxista álláspontot Rosa Luxemburg nézeteivel azonosítom. Luxemburg elutasította az egyebek között Lenin által is támogatott nemzeti önrendelkezés elvét, és helyette a szocialista internacionalizmus eszméjét tartotta a munkásosztály számára követendőnek (Luxemburg–Davis 1976). Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy eszmetörténeti szempontból súlyos probléma lenne Luxemburg nézeteivel azonosítani a marxista álláspontot, hiszen akkor egyebek között a Lengyelország függetlenségét támogató Marx és Engels sem tartozhatnának a marxisták közé. És természetesen a nemzeti önrendelkezés elvét a szocialista egyenlőség eszméjéből levezető Lenin (1972), Otto Bauer (2000) és a skót nacionalista marxista Tom Nairn (1981) sem. Mindezen nehézségek ellenére említést kell tennem az internacionalista marxizmusról, amely a liberális individualizmusra épülő jogfelfogás következményének és a kapitalizmus bástyájának nevezi, és ezért elfogadhatatlannak tartja a nemzetállami szuverenitást. Már csak azért is, mert a kortárs antiglobalista baloldal jelentős mértékben ebből a forrásból merít, mint arra lejjebb részletesebben kitérek.

Nemzetállam és globalizáció

A nemzetállammal összefüggő normatív dilemmáknak azonban csak igen kis gyakorlati relevanciája van. Nincs okunk feltételezni, hogy a nemzetállami szuverenitással kapcsolatos filozófiai problémák komoly politikai hullámokat vetnek. A nemzetállam jelentőségének visszaszorulása nem pusztán teoretikus lehetőség. Számos jel mutat arra, hogy a nemzetállami politikai tér jelentősége empirikus szempontból is egyre inkább szűkül – jóllehet ez a jelenség aligha vezethető vissza filozófiai okokra. A nemzetállam és a nemzeti identitás szempontjából talán a migrációs folyamatok hatása a leginkább nyilvánvaló. Az elmúlt ötven év során jelentősen megnövekedett volumenű bevándorlás hatására



folyamatosan nő a hibrid nemzeti és kulturális identitások jelentősége. A fejlett nyugati országok nagyvárosaiban tömegesen jelen lévő bevándorlók részben átveszik az ország szokásait és kulturális hagyományait, ám közben saját tradícióikat is megtartják. Az etnikai, kulturális és vallási sokszínűség viszonyai között a politikai együttélés egyre kevésbé alapozható a közös kultúra vagy a leszármazás eszméjére. A multikulturalizmus a fejlett országokban többé-kevésbé elfogadottá vált normáinak értelmében a politikai együttélés normái nem deriválhatók nemzeti kulturális szokásokból.

A bevándorlók számának növekedése nem csak a befogadó országok társadalmi és politikai viszonyaira van hatással. A migráció eredményeképpen az államhatárok jelentősége is átalakul. Az angol szakirodalom által transmigrációként tárgyalt jelenség arra világít rá, hogy a bevándorlók aktív kapcsolatot ápolnak szülőhazájukkal. A letelepedett bevándorlók a modern telekommunikációs csatornáknak, mindenekelőtt a műholdas televíziók és az internetnek köszönhetően napi kapcsolatban maradhatnak hazájukkal. Nemcsak ismerőseikkel és rokonaikkal ápolhatják kapcsolatukat, hanem a politikai nyilvánosságnak is részesei maradhatnak. Bár hazájuktól akár több ezer kilométer és óceánok választják el őket, a tömegkommunikációs eszközök virtuális térben mégis részei maradhatnak hazájuk politikai és társadalmi életének: folyamatosan követhetik a politikai eseményeket, és az internetes fórumok, illetve közösségi oldalak segítségével még virtuális cselekvőként is jelen lehetnek, sőt akár szavazhatnak is a választásokon (Anderson 1998). Empirikus kutatások kimutatták, hogy a diaszpórában élők számára gyakran az otthon maradtaknál is fontosabbak a nemzeti hagyományok. A kapcsolatok ápolása az esetek jelentős részében nem korlátozódik a szimbolikus és kulturális területekre. A diaszpóra tagjai aktív szereplői a gazdasági életnek: befektetéseikkel erősítik régi és új hazájuk kapcsolatait és egymásrautaltságát. Egyre nagyobb az elvándorlók által hazaküldött anyagi támogatások gazdasági jelentősége is.

A nemzetközi szervezetek megerősödése, az emberi jogok elismerése és a globális kapitalizmus fellendülése is számottevően csökkenti a nemzetállami szuverenitás jelentőségét. A nemzetállami politikai cselekvés terét nemzetközi szervezetek, megállapodások és természetesen a transznacionális piacok korlátozzák. A nemzetállamok integrációjának és autonómiájának csökkenése világszerte megfigyelhető, de a folyamat talán leginkább az Európai Unióban jutott a legmesszebbre. Az európai integráció eredményeképpen egyre több, hagyományosan nemzetállami hatáskörben ma már az EU dönt. Igaz ugyan, hogy az Európai Parlament és az Európai Bizottság is nemzetállami alapon szer-



veződik, ám a közös döntéshozási mechanizmus a nemzetállami szuverenitás gyengülésével jár.

Nagy általánosságban és némi leegyszerűsítéssel elmondható, hogy a globalizáció és a demokrácia viszonyáról két narratíva forog a köztudatban. Az optimista, globalizációpárti értelmezés szerint az áruk, az emberek és az információ szabad áramlása összességében inkább kedvező hatásokkal jár: elősegíti az emberi jogok érvényesülését, segíti a szegényebb országok gazdasági felzárkózását és csökkenti az államok közötti fegyveres konfliktusok esélyét. Az optimista elképzelések voltaképpen Montesquieu-ig vezethetők vissza. A másik narratíva jóval borúlátóbban ítéli meg a globalizáció hatásait. Az antiglobalista jobb- és baloldali nézetek egyaránt a globális kapitalizmus sajnálatos előretöréseként értékelik a fejleményeket. A jobboldal inkább a nemzetállami szuverenitás és a nemzeti hagyományok jelentőségének visszaszorulása miatt aggódik, a (jórészt marxista indíttatású) baloldal pedig a kizsákmányolás globális szintre történő emelését kifogásolja. Előbbiek inkább a nemzetállami keretek restaurációját szeretnék, utóbbiak viszont a nemzetek fölötti demokratikus intézményrendszer (globális kormányzat stb.) kialakítását szorgalmazzák a nemzetközi tőke fölötti demokratikus kontroll megerősítése érdekében. Mint arra később kitérek, a liberális demokrácia hívei is hasonló aggodalmakat fogalmazznak meg, amikor az instrumentális piaci racionalitás egyeduralmát bírálják. Abban minden irányzat képviselői egyetértenek, hogy a demokratikus politika tere beszűkül: a politikai akaratnyilvánítás helyét a transznacionális gazdasági racionalitás veszi át. A nemzetállami demokratikus tér persze mindig deficitese és állandó fejlesztésre szorul, ám a demokratikus ideáltípushoz mégiscsak a hatvanas évek óta kialakult jóléti államok modellje állt a legközelebb. Azon jóléti államé, amely a fejlett nyugati nemzetállamokban jött létre.

A nemzetállami demokratikus politikai tér

A nemzetállam kialakulásának nagy narratívái egyaránt egyetértenek benne, hogy a demokratikus politikai tér kialakulása az állami bürokrácia központosításához kötődik. Ernest Gellner az iparosítással és a kapitalista termelési viszonyokkal magyarázza a nemzetállam létrejöttét: az iparosítás és a hatékony piac egységes írott kultúrát és állami adminisztrációt igényel (Gellner 1997, 25–30). A gyáripar mobilis és egymással könnyen kommunikálni képes, homogén munkaerőt követel meg. Benedict Anderson a könyvnyomtatás fontosságára hívja fel



a figyelmet: a dialektusok egységesítésének és az összetartozás tudatának kialakításában döntő szerepe volt a latin nyelvű, szinte kizárólag a dinasztikus államszervezet és az egyház által gyakorolt írásbeliség kiszorításában (Anderson 2006). Michael Mann (1990) és Daniele Conversi (2007) hozzáteszik, hogy a háborúkhöz szükséges adószedés is megkövetelte a hatékony központi államszervezetet. Eric Hobsbawm pedig a társadalmi elitek hatalmi megfontolásaiából származtatja a kulturális egységesítést és az adminisztratív központosítást (Hobsbawm 1992). A bürokratikus központosítás és az iparosítás szerepét a nemzeti egységesítésben még azok a nacionalizmusmagyarázatok is elfogadják, amelyek a nemzeti összetartozást valamilyen ősi, premodern gyökekre vezetik vissza (The Nation... 2008).

A modernista nacionalizmuselméletek közös alapvetése szerint tehát a nemzetállam olyan modern konstrukció, amelyet az állam, a piac és a társadalom egyensúlya jellemez. A központi hatalom intézményei, a piac és a polgári társadalom szereplői kölcsönösen egymásra utaltak, ám állandó konfliktusban is állnak egymással. Az állam stabilitásának feltétele a társadalmi legitimitás, ami viszont feltételezi a piac hatékonyságát – a piac összeomlása olyan súlyos társadalmi gondokat okoz, amelyek előbb-utóbb az államrend felborulásához vezetnek. A hatékony piacokhoz az állam által biztosított kiszámíthatóságra és biztonságra van szükség. A társadalom jólétének feltétele a demokratikus kormányzás és a piac által megteremtett jólét. A három szféra azonban folyamatos viszályban is áll egymással. Az állam igyekszik korlátozni a piacot és hatalmi igényeinek megfelelően a polgári társadalmat. A piac az állami szabályozással szembeni önállóságra tör, és egyúttal saját termelési, illetve fogyasztási igényeihez szeretné formálni a társadalmat. A polgári társadalom szereplői pedig megpróbálják az önszerveződés által, illetve a piac és az állam egymással szembeni kijátszásával kitörni a Max Weber-i vasketrecből – a piaci racionalitás és az állami bürokrácia egyaránt elnyomó instrumentális logikájából. A triadikus viszony rendkívül dinamikus, sosem kerül tartósan egyensúlyba. Jó példa erre a néhány éve kirobbant gazdasági válság. Az elmúlt évtizedekben az állami reguláció és beavatkozás ellen harcoló piacok a 2008-as bankválság idején állami támogatásért folyamodtak a teljes összeomlás elkerülése érdekében. A korábban az állami beavatkozást szintén ellenző társadalom hasonló utat járt be, és etatista intézkedéseket követelt. Újabban egyre több konzervatív piacpárti közgazdász és filozófus ítéli el a nyolcvanas évek óta szinte egyeduralkodóvá vált neoliberais dogmákat, és sürget visszatérést a hagyományos kapitalista erényekhez (Metazin 2012, Skidelsky–Skidelsky 2012).



Az állami bürokrácia központosítása és a kapitalizmus megerősödésének melléktermékeként létrejön a kulturális értelemben többé-kevésbé egységes „elképzelt közösség”, a nemzet. A nacionalizmus két változata, az összetartozást a közös leszármazással magyarázó etnikai nacionalizmusok, illetve a polgári felfogások egyaránt egységesítő, és megteremtik a kulturális és jogi értelemben egyenlő, szolidáris polgári társadalom lehetőségét. A központi állam megerősödésével és az ipari társadalmi termelés növekedésével a polgári társadalom is egyre szélesebb és befolyásosabb lesz, így egyre hatékonyabban szállhat szembe a technokrata állami bürokráciával és a piaci szereplőkkel a demokratikus intézményrendszer megteremtését és a nemzeti önrendelkezés jogát követelve.

A demokratikus tér létrejöttének tehát előfeltétele az iparosítás és a központi állami bürokrácia által életre hívott egységes identitástudat, amely informális kapcsolatokat és összetartozás-érzést alakít ki az egyének között. A demokratikus intézményrendszer kialakulásának történelmi feltétele a nemzetállam, hiszen az egymás egyenlőként való elismerése és a szolidaritás egyaránt valamilyen közös összetartozás-tudatot, polgári vagy etnikai nemzeti identitást feltételez. Vagy, ahogyan Jürgen Habermas Antonio Negrire utalva fogalmaz, a népszuverenitás eszméje feltételez valamilyen jól meghatározott, közös tudatú társadalmi ént, vagyis népet, nemzetet. „Az alattvalók politikai mobilizációjának feltétele a sokaság (multitude) kulturális integrációja.” (Habermas 2001, 64.) A demokratikus tér létrejöttéhez szükséges politikai mobilizáció csak akkor lehetséges, amennyiben már létrejött a magát egységesnek és összetartozónak tekintő, egymással szolidáris nép. Amennyiben nincsen valamilyen prepolitikai, szimbolikus közösség az egyének között, akkor aligha fogják egymást egyenlőként elismerni, mint ahogyan azt sem fogják magától értetődőnek tekinteni, hogy egymással közösen kell a közös érdekeik nevében fellépniük.

Posztnemzeti szolidaritás?

A fentiek fényében nyilvánvaló, hogy a nemzetállami politikai tér beszűkülése és a hagyományos, nemzetállami összetartozás-tudat felbomlása komoly következményekkel jár a demokrácia lehetőségeire nézve. A globalizáció hatására a nemzeti identitás fogalma kiüresedik, illetve fenntarthatatlanná válik: a globális média és a transzmigráció hatására újfajta, hibrid identitások jelennek meg. Az identitás átalakulásával párhuzamosan a politikai intézményrendszer is jelentős



változásokon megy keresztül. Ahogyan arra fentebb utaltam, a globális piac és a nemzetközi jogi együttműködés hatására a nemzetállami szuverenitás beszűkül. A nemzeti kormányok veszítenek szuverenitásukból: a piaci és a nemzetközi jogi korlátok miatt a nemzetállami (jó esetben demokratikusan megválasztott) kormány egyre kevésbé képes hatékonyan érvényesíteni a népakaratot a piaccal és a szupranacionális intézményekkel szemben. Közben a nemzetállami identitás gyengülése tovább csökkenti a nemzeti politikai tér jelentőségét. Thomas Friedman Pulitzer-díjas amerikai publicista bestsellerében (2007) a globális kapitalizmus arany kényszerzubbonyáról írt, arra utalva, hogy a globális piacok olyan szükségszerűségeket teremtenek, amelyekkel egyetlen kormány sem szállhat szembe anélkül, hogy veszélyeztetné a nemzeti gazdaságot és az ország prosperitását. Habermas a Tobin-adó kapcsán utalt arra, hogy a globális kapitalizmus korában a határok átjárhatók, így a nemzetállamok kezében semmilyen eszköz nem marad a piacok korlátozására. Ha sokallják a terheket vagy nem értenek egyet a szabályozással, a nemzetközi vállalatok és a befektetők bármikor úgy dönthetnek, hogy elhagyják az országot, és számukra kedvezőbb feltételeket biztosító országba költöznek. Ez viszont a termelés jelentős visszaeséséhez vezetne, ami – mint arra fentebb utaltam – a jólét csökkenésével és végső soron a demokratikus intézmények instabilitásával járhat. A nemzetállami politikai tér beszűkülésének jó példája az Európai Unió. Az európai integráció hatására a szupranacionális szervezet kormánya és parlamentje egyre nagyobb szerepet kap és számos, korábban a nemzeti kormányok hatáskörébe tartozó funkciót vesz át. A nemzetállam mozgástere jelentősen beszűkül. Nem véletlen, hogy a gazdasági válság hatására visszaeső jólét miatt kiéleződő, az újraelosztással kapcsolatos viták során egyre több kétely fogalmazódik meg a nemzetállam legitimitásáról.

A nemzetállam visszaszorulását az internacionalista marxista és a globális igazságosság elvét képviselő liberális teoretikusok nem különösebben sajnálhatják. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy míg előbbiek a nemzetállami megkülönböztetésben a kizsákmányolás intézményét látták, utóbbiak normatív szempontból, az egyenlő emberi méltóság eszméje alapján tartották problémásnak az exkluzív nemzetállami politikai teret. Az viszont már korántsem világos, hogy milyen módon lehet úgy felváltani a nemzetállamot, hogy közben a demokratikus intézményrendszer megmaradjon. Milyen lehetőségei vannak a nemzetállam szimbolikus és intézményes alapjain létrejött és fenntartott demokratikus akaratnyilvánításnak a globális, posztnemzeti viszonyok között? Lehetséges-e demokratikus intézményrendszer az elképzelt nemzeti közösség meggyengülése után? Ha a demokrácia



hagyományosan a kulturális egység és a nemzetállami önrendelkezés talaján jött létre, mi lesz vele a kulturális homogenitás és a nemzetállami szuverenitás leépülésével? Van-e értelme egyáltalán a demokratikus önrendelkezés lehetőségéről beszélni egy olyan világban, amelyekben a territoriális határok jelentősége egyre kisebb? Hogyan lehet egyáltalán körülhatárolni a posztnemzeti korban a népet, amelynek aztán szuverenitást biztosítunk? Amennyiben nem, van-e bármilyen politikai realitása a globális kormányzatnak?

Természetesen nem vállalkozhatom arra, hogy a lehetséges válaszlehetőségeket lista-ba szedjem. A kérdés megválaszolásához normatív és empirikus kérdések tucatját kellene tisztázni. Átfogó elmélet helyett ezért inkább csak egyetlen szempontra szeretnék utalni, és ennek kapcsán levonni bizonyos óvatos következtetéseket. Hadd utaljak mindegyikre Jürgen Habermasra, hiszen a német filozófus-szociológus minden bizonnyal a globalizáció és a demokrácia viszonyának legismertebb teoretikusa. Habermas a fentebb már idézett művében azt állítja, hogy a posztnemzeti állapot abban az esetben lehet demokratikus, amennyiben a nemzetállami demokratikus politikai teret sikerül a nemzetállamot felváltó globális vagy legalábbis szupranacionális szintre emelni. Ehhez mindenekelőtt szükség lenne egy olyan narratívára, amely lehetőséget teremt nemzetek feletti szolidáris közösség és politikai nyilvánosság létrehozására, amely aztán megalapozná a posztnemzeti demokratikus akarathatározást és a globális piacok demokratikus ellenőrzését. A hagyományos, a nemzetállami szolidáris közösséget megalapozó narratívák alkalmatlanok erre a feladatra, hiszen a vesztfáliai szuverenitás fogalma lényegileg exkluzív. A nemzetállam közösségteremtő mítoszai a nemzetet területi vagy leszármazási alapon, de egyaránt exkluzív közösségnek tekintették. Azaz a nemzetállami inkluzivitás, a nemzet tagjainak egyenlősége a nem tagok kizárására épült. Az ilyen narratívák értelemszerűen nem alkalmasak globális vagy szupranacionális közösségek megalapozására. Ezért az exkluzív nemzetállami elbeszélések helyett a demokratikus posztnemzeti nyilvános szférához valamilyen „kötelező érvényű kozmopolita szolidaritás” (i. m., 74) kiépítése szükséges, írta Habermas a német újraegyesítés kapcsán. A posztnemzeti demokratikus nyilvánosság tagjait nem a közös leszármazás tudata, hanem az alkotmányos patriotizmus, vagyis a közös, konszenzuálisan kialakított és az alkotmányban rögzített politikai alapelvek iránti elkötelezettség köti össze. Magyarán a posztnemzeti demokratikus nyilvánosság kozmopolita résztvevői a közös politikai elvek melletti elkötelezettség okán tekintik egyenlőnek egymást és azért szolidárisak egymással.



A tét óriási, hiszen amennyiben nem sikerül új szimbolikus és narratív alapokon létrehozni a posztnemzeti szolidáris közösséget, akkor nem alakulhat ki nemzetállamok fölötti demokratikus intézményrendszer, és visszahullunk a nacionalizmus vagy akár a tribalizmus korszakába. Egy ilyen visszaesés után azonban féltő, hogy a nemzetállami szinten sem restaurálható már a demokrácia: amennyiben a posztnemzeti nyilvánosság megeremtése kudarcba fullad, exkluzív és zárt szubkultúrákra esik szét a nyilvánosság, figyelmeztet Habermas (2001, 54). Az elmúlt években felerősödött regionális nacionalizmusok kapcsán könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy jóslata beigazolódhat. Elég ha csak Európára vetünk egy pillantást. Az uniós integráció meggyengítette a nemzetállamot, és a decentralizáció, illetve a szubszidiaritás felkarolásával akaratlanul is megerősítette a régiókat. A régiók nacionalista politikusai kapva kaptak az alkalmon, és rámutattak, hogy a nemzetállam fölöslegessé vált, és felmelegítették az elszakadás programját. A régi izolacionizmus azonban nem került elő, és a flamand, a katalán, a skót és az északolasz szeparatisták egyaránt azzal érvelnek a függetlenség mellett, hogy az elszakadó régiók továbbra is az Európai Unió részei maradnak, így nem kell súlyos gazdasági és társadalmi következményekkel számolni az elszakadás után sem. Ahogyan Habermas utalt rá, a nemzetállami identitás meggyengült, ám a helyébe nem lépett új, általánosabban megfogalmazott posztnacionális kozmopolita összetartozás, ezért féltő, hogy visszaesünk a nemzeti identitás előtti törzsi állapotba, aminek rendkívül súlyos politikai következményei lehetnek.

Márpedig a realitás ma az, hogy intézményesített globális szolidaritás egyáltalán nem létezik. A marxista baloldal képviselői arra mutatnak rá globalizmuskritikájukban, hogy a nyugati jóléti államok valamelyest képesek ugyan enyhíteni az itt élő kiszolgáltatott rétegek nyomorán, ám ennek ára a kizsákmányolás kiszervezése a Távol-Keletre. A kínai, indiai és vietnami ipari dolgozók munka- és életkörülményei nem sokban különböznek a XIX. századi európai munkásokétól. A nyugati világ velük szemben nem gyakorolja a szolidaritást. Még a fejlett országok szegényebb rétegei sem, hiszen ők is haszonélvezői a kizsigerelésnek: a fillérékért előállított technikai eszközökre és ruhákra nekik is szükségük van. Egyelőre nem sok nyomát találni a globális szolidaritásnak. Különösen gazdasági válság idején nem reális abban reménykedni, hogy a viszonylagos jóléthez szokott nyugati középosztályok hajlandók lesznek életszínvonaluk csökkenése árán segíteni a fejlődő országokban élő szegényeket. Mivel nincs globális nyilvánosság és szolidaritás, nincsenek intézményes keretek, amelyek lehetővé tennék a határokon átnyúló piaci szereplők korlátozását, gyakran még az alapvető emberi jogoknak



sem lehet érvényt szerezni. Az iPodok gyártása körül az elmúlt hónapokban kirobbant botránysorozat jól szemlélteti a helyzetet. A drága telefonokat gyártó kínai üzemek alkalmazottai embertelen körülmények között, éhbérért dolgoznak, és lényegében semmilyen szervezett (szakszervezeti) segítségre nem számíthatnak. Az ügy kapcsán sokan tiltakoztak a fejlett világban, ám abszurd módon semmilyen politikai nyomásgyakorlási eszköz nem állt a rendelkezésükre. Megfelelő globális és nemzetközi intézményrendszer híján kizárólag fogyasztóként léphetek fel az igazságtalanság ellen. A tiltakozás egyetlen eszköze a termék bojkottja volt. Végül így is sikerült némi változást kieroszakolni, a bojkott mindazonáltal aligha nevezhető a demokratikus akarattnyilvánítás kielégítő eszközének.

Mindez egyáltalán nem meglepő, ha számításba vesszük, hogy a szolidaritás igen gyenge még a közös politikai nyilvánosság valamilyen kezdetleges formáját kialakító Európai Unión belül is. Elég csak arra utalni, hogy a tehetősebb tagállamok egyre inkább tiltakoznak a szegényebb keleti és déli tagállamok felzárkóztatását célzó kohéziós alapok és egyéb támogatások ellen. A német nyugdíjasok nem szívesen mondanának le megtakarításaiokról a reménytelen helyzetben lévő, rendkívül eladósodott görögök megsegítése érdekében, és a lisszaboni szerződés 125. cikkelyére hivatkozva emlékeztetnek, hogy az EU-n belül a tagállamok nem kötelesek egymás kötelezettségeiért felelősséget vállalni – más szóval nem kötelesek szolidaritást vállalni egymással. De hasonló folyamatok figyelhetők meg Nagy-Britanniában és Hollandiában is, ahol az egyre hangosabb EU-szkeptikus pártok hevesen tiltakoznak az unión belüli újraelosztás csökkentése érdekében. Egyre több politikus hibáztatja az európai integrációt, beszél nyíltan a EU elhagyásáról és a nemzetállami szuverenitás szükségességének visszaállításáról. Sőt az Európai Unión belül felerősödött regionális nacionalizmusok fenti példáinak alaposabb elemzése során az is kiderülne, hogy a nemzetállamokon belüli szolidaritás szövete is hasadozik. A katalán, a flamand és az északolasz szeparatizmus egyaránt gazdasági okokra vezethető vissza: az elszakadás hívei mindenekelőtt azt kifogásolják, hogy a (nemzet) állam az általuk megtermelt vagyon egy részét az ország elmaradottabb régióiba csoportosítja át. A szolidaritás tehát nem csak globális szinten számít hiánycikknek.

Mi következik mindebből? Tulajdonképpen csupa olyan megállapítás, amelyek meglehetősen közhelyesek ugyan, ám a nemzetállamot idejétmúlt, kiüresedett vagy egyenesen lényegileg igazságtalan és elnyomó intézménynek tekintő liberálisok és marxisták az elmúlt évtizedekben mintha mégis figyelmen kívül hagytak volna. Az ugyanis, hogy a demokratikus intézményrendszer csak olyan politikai térben létezhet,



amely valamilyen nem politikai alapokra épül, más szóval a demokratikus politikai tér előfeltétele valamilyen összetartozás-érzés. Ez a felismerés már a XIX. századi liberálisok – John Stuart Mill és Henry Sidgwick – számára is nyilvánvaló volt.

Egyáltalán nem világos, hogyan lenne lehetséges a Habermas által javasolt posztnevezeti alkotmányos patriotizmus azonosságtudatának létrehozása. A nemzetállami szolidaritás és egyenlőségfelfogás általában századokon keresztül formálódott és kristályosodott ki, míg végül kellően megerősödött ahhoz, hogy stabil és demokratikus politikai intézményrendszer alapjául szolgáljon. Robert Schuman az európai integráció hajnalán utalt arra, hogy az európai egység megteremtéséhez nem elég az akarat és a megfelelő intézményrendszer, mert a „de facto szolidaritás” megteremtéséhez csak a sikeres együttműködés során lehet eljutni (Schuman 1950). Azt azonban ő sem részletezte, hogy mennyi idő szükséges ehhez.

Habermas legújabb könyvében mindenesetre annak a reményének adott hangot, hogy éppen a gazdasági válság „tanulási folyamata” kényszerítheti ki a szorosabb európai együttműködést és a transznacionális polgári szolidaritás kialakulását (Habermas 2012, 47–48). Ehhez azonban arra is szükség lenne, hogy a tagállamok szolidaritást vállaljanak egymással – állapítja meg a tekintélyes német szociológus-filozófus és két szerzőtársa egy az unió vezetőinek és mindenekelőtt Németországnak címzett kiáltványban (Bofinger–Habermas–Nida-Ruemelin 2012). Ha viszont a fenti elemzésem helytálló, akkor nincs okunk optimizmusra. A helyzet ma paradoxnak látszik: az új, posztnevezeti szolidaritás gyorsabb kialakulásának feltétele a közös intézményrendszer, viszont demokratikus alapon csak akkor jöhet létre közös politikai tér, ha már létezik szolidaritás. A posztnevezeti demokratikus szolidaritás tojását a posztnevezeti intézményrendszer tyúkjának kellene megszűlnie. Erre a dilemmára pedig nemcsak a politikusok, de még a filozófusok sem tudják a megoldást.

Irodalom

- Anderson, Benedict 2006: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.
- Anderson, Benedict 1998: Richard O’Gorman. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London, Verso.
- Bauer, Otto 2000: *The Question of Nationalities and Social Democracy*. Minneapolis (MN), University of Minnesota Press.
- Bobbio, Norberto 1988: *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*. Cambridge, Polity Press.



- Bofinger, Peter – Habermas, Juergen – Nida-Ruemelin, Julian 2012: The Case for a Change of Course in European Policy. *Social Europe Journal*, 2012. augusztus 9. <http://www.social-europe.eu/2012/08/the-case-for-a-change-of-course-in-european-policy/>, utolsó letöltés: 2014. március 13.
- Calhoun, Craig J. 2007: *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. London, Routledge.
- Carens, Joseph 1985: Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. In Beiner, Ronald: *Theorizing Citizenship*. Albany (NY), State University of New York Press. 229–253.
- Conversi, Daniele 2007: Homogenisation, Nationalism and War: Should We Still Read Ernest Gellner? *Nations and Nationalisms*, 13., 2007/3., 371–394.
- Fichte, Johann Gottlieb 1922 (1808): *Addresses to the German Nation*. Chicago-London-Edinburgh, Open Court.
- Friedman, Thomas L. 2007: *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. Vancouver, Douglas & McIntyre.
- Gellner, Ernest 1997: *Nationalism*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Habermas, Jürgen 2001: *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge (MA), Polity.
- Habermas, Jürgen 2012: *The Crisis of the European Union: A Response*. Cambridge (MA), Polity.
- Hobsbawm, Eric 1992: Inventing Traditions. In uó – Ranger, Terence O. (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge (Cambridgeshire), Cambridge University Press. 1–14.
- Kymlicka, Will 1995: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- Lenin, Vladimir Ilyich 1972 [1913]: Critical Remarks on the National Question. In: *Lenin Collected Works 20*. Moszkva, Progress. 17–51.
- Luxemburg, Rosa – Davis, Horace B. 1976: *The National Question: Selected Writings*. New York, New York University Press.
- Mann, Michael 1990: *The Rise and Decline of the Nation State*. Oxford (UK), Blackwell.
- Metazin 2012: Állambarát kapitalizmust! *Metazin*, 2012. október 25., <http://metazin.hu/index.php/item/2622/2622>, utolsó letöltés: 2014. március 20.
- Mill, John Stuart 1991: *Considerations on Representative Government*. Buffalo (NY), Prometheus.
- Miller, David 2007: *National Responsibility and Global Justice*. Oxford Political Theory. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Nairn, Tom 1981: *The Break-up of Britain: Crisis and Neonationalism*. 2., bőv. kiad. London, Verso.
- Pogonyi, Szabolcs 2012: *Közösségelvűség és politikai liberalizmus. Charles Taylor liberalizmuskritikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Rawls, John 1977: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- Schuman, Robert 1950: The Schuman Declaration – 9 May 1950. http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index_en.htm, utolsó letöltés: 2014. március 13.
- Scruton, Roger 2006: *England: An Elegy*. London, Continuum International Publishing Group.



-
- Shachar, Ayelet 2009: *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Skidelsky, Robert, – Skidelsky, Edward 2012: *How Much Is Enough?: Money and the Good Life*. Other Press.
- Tamir, Yael 1995: *Liberal Nationalism*. Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Touraine, Alain 1997: *Qu'est-ce que la démocratie?* Párizs, Librairie Générale Française.
- The Nation: Real or Imagined? The Warwick Debates On Nationalism. *Nations and Nationalism*, 2., 2008/3. (május 1.).



A Debreceni Egyetem – Lakatos Imre anyaintézménye – főépülete 1938-ban ©Fortepan

Golden Dániel

Lakatos Imre és a tudományos felfedezés dialektikus logikája

azzal válhatott Lakatos Imre a nemzetközileg ismert magyar származású filozófusok egyikévé, hogy emigrálását követően bekapcsolódott a hatvanas évek angliai tudományfilozófiai vitáiba. Ennek megfelelően az elsődleges recepcióban Karl Popper egyik, enyhe elhajlást mutató tanítványaként jelenik meg. Az utóbbi másfél évtized kutatásai ugyanakkor egyre meghatározóbbnak látják gondolkodásának hegelianus, illetve marxista gyökereit. Az alábbiakban amellettt érvelek, hogy ezek a szálak – a korábbi feltételezésekkel ellentétben – elsősorban nem Lukács Györgyhoz, hanem Molnár Erikhez és Fogarasi Bélához vezetnek. Állításom szerint a lakatosi alapgondolat valójában az általuk képviselt dialektikus logikai kutatási programból származik, s a nagy kontextusokhoz képest kimutatható eredetiségét is jórészt ennek köszönheti. Ez pedig nemcsak Lakatos átfogó ismeretelméleti projektjének rekonstruálhatóságát helyezi új megvilágításba, hanem a filozófiai hagyományba való beágyazottságát is.

Popper vagy Hegel

Lakatos Imre filozófiai művének értelmezését hosszú ideig az a bevett nézet határozta meg, amely szerint legfontosabb tudományfilozófiai hozzájárulása a popperi falszifikációs tézis összegyúrása a kuhni forradalmak elméletével; egy olyan racionális tudományos metodológia megalkotására tett kísérlet, amely képes számot vetni a történeti fordulat



képviselői által felvetett anomáliákkal is.¹ Kétségtelenül a Popperhez való szoros kötődés képét erősíti az az életrajzi tény is, hogy Lakatos szakmai karrierjét lényegében neki köszönhette.² Életművének korai szakaszát ezzel párhuzamosan a szakmai közmegegyezés jobbra kirekesztette a vizsgálatra érdemes, releváns területek köréből.³

A klasszikus Lakatos-kép ennek megfelelően a múlttal való határozott szakításra épít. S valóban, meghatározó írásainak egyikét például Lakatos különös hálálkodással kezdi: azt mondja, Popper mindenki másnál nagyobb hatással volt az életére, amennyiben hozzásegítette, hogy végleg levetkőzhesse azt a „hegelianus külsőt”, amelyet majd húsz éven át viselt. Az ehhez fűzött lábjegyzetben pedig egyenesen szabadítónak titulálja mesterét, aki képes volt arra, hogy „megtörje Hegel varázsát, amelynek oly gyakran esnek áldozatul a fiatal gondolkodók” (Lakatos 1978a, 139).

A képet némileg árnyalja, hogy Lakatos éppen abban a – közvetlenül váratlanul bekövetkezett halála előtt korrektúrázott – szövegben teszi ezt, amely végső soron betetőzte Popperrel való konfliktusát.⁴ A mester ugyanis válaszában egyértelműen kijelenti: bármilyen jó tanítványnak próbálta is beállítani önmagát Lakatos, a jelek szerint alapvetően félreértette őt. Lakatos pedig úgy nyilatkozik: abban a meggyőződésben bírálja Popper filozófiáját, hogy az „a legfejlettebb a mi korunkban, így aztán bármilyen filozófiai előrelépés [*philosophical progress*] csak ennek eredményeire épülhet – még ha »dialektikusan« is.” (Lakatos 1978a, 139, 2. lábjegyzet [l.j.]) Nem véletlen, hogy a Lakatos-recepció

¹ Például Forrai 2002, 73–83. Ezt az értelmezést közvetíti a magyar nyelven megjelent válogatott írások előszava is: Forrai 1997, 7–17.

² Már a Cambridge-ben 1957–1959 között Richard Bevan Braithwaite irányítása alatt Rockefeller-ösztöndíjasként írt, végül 1961-ben megvédett disszertációja címével is előtte tisztelgett: *Essays in the Logic of Mathematical Discovery*. Állítólag John Agassi mutatta be Lakatos Poppernek azzal, hogy doktorijában a feltevések és cáfolatok fallibilista módszertanát alkalmazta a matematikafilozófiára. Ennek nyomán 1960-ban előbb Popper asszisztense lett a London School of Economicson, majd ugyanott előadó, végül 1969-től Popper utódjaként tanszékvezető. Közben több meghatározó jelentőségű konferencia szervezője, illetve az ezekből készült kötetek szerkesztője, valamint 1971-től haláláig a *British Journal for the Philosophy of Science* szerkesztője.

³ Palló Gábor például egyértelműen azok közé a magyar tudományfilozófusok közé sorolja Lakatos, akik csak az emigrációban bontakoztak ki: „Lakatos 56-os volt, előtte az Eötvös-kollégiumot feldúló ideológiai cikkei vagy a fizikai idealizmus lenini stílusú bírálata még zsengeknek sem tekinthetők.” (Palló 2001, 431.)

⁴ Lásd az írás eredeti közlését a végtelenbe vesző hozzászólásokkal és viszontválaszokkal: Lakatos 1974, 241–273, illetve 999–1013. A vita értelmezéséhez: Watkins 2002, 3–12.



második hullámában egyre többen gondolták úgy, hogy azt a bizonyos varázst valójában sohasem sikerült teljesen megtörni (vö. Hacking 1979, 381–410; Larvor 1998; Motterlini 2002, 23–52).

De vajon miben állhatott az a hegeli hatás, amelyet a fenti mondat tanúsága szerint csak ilyen megszüntetve megőrzött (azaz dialektikus...) módon sikerült Poppernek Lakatosról lehántania?

A nyitott társadalom és ellenségei (Popper 2001, 222) egy helyén Popper metsző gúnnyal sorolja Hegelnek a fizika területén elkövetett triviális tévedéseit – például, hogy székfoglaló disszertációjában (*De orbitis planetarum*, 1801) bebizonyította, a Mars és a Jupiter között nem lehet más égitest, miközben néhány hónappal korábban már felfedeztek egyet, a Ceres kisbolygót; vagy hogy a mágnesség növeli a vas tömegét; vagy a hang és a hő kapcsolatáról szóló részleteket *A természetfilozófiából*. Ez persze önmagában még nem kell, hogy különösebben megrázó legyen egy olyan, a tudás történetisége iránt érzékeny gondolkodó számára, mint amilyen Lakatos volt. Jóval nagyobb súlya lehetett Popper alábbi, Hegel ellen intézett filippikájának:

„Hegel rendkívül csodás dolgokat művelt. Mint a logika bűvésze-nek, gyerekjáték volt számára varázserejű dialektikájának segítségével tisztán metafizikai cilinderéből valódi hús-vér nyulakat elővarázsolni. [...] Csak részben magyarázható a korabeli német természettudományok elmaradottságával, hogy komolyan vettek egy ilyen meglepően termékeny filozófiai módszert. Úgy vélem, az igazság az, hogy komoly emberek (mint például Schopenhauer vagy J. F. Fries) nem is vették komolyan, sem azok a tudósok, akik Démokritoszhoz hasonlóan »inkább szeretnének egyetlen oksági törvényt találni, mint a perzsa királyság birtokába jutni«. Hegel hírnevét azok alapozták meg, akik jobban hajlottak arra, hogy gyors beavatást nyerjenek e világ mélységes titkaiba, semmint egy olyan tudomány vesződségekkel teli eljárásait kövessék, amely végül is csak kiábrándítani tudta őket, hiszen hiányzott belőle a minden titkok feltárásának képessége. Egy csapásra felismerték, hogy nincs még egy ilyen módszer, amellyel játszi könnyedséggel, ugyanakkor a lehengető benyomást keltő súlyosság látszatával lehet bármely problémát megoldani. Semmi sem vezetett olyan gyorsan biztos és lenyűgöző sikerhez, semmi sem vezethetett olyan olcsón, olyan kevés tudományos kutatással és ismerettel olyan bombasztikus, látszatra tudományos eredményekre, mint a hegeli *dialektika*, az a mágikus módszer, amely a »terméketlen formális logika« helyébe lépett.” (I. m., 222–223.)



Popper ennél is tovább megy, amikor azt mondja, Hegel a logikájában tulajdonképpen saját céljai érdekében szándékosan félreértelmezte a kanti antinómiák örökségét. Míg Kantot alapvetően nyugtalanították az antinómiák, és feloldásukra tört, addig Hegelnél az ész természetében rejlik, hogy ellentmondjon önmagának; ez nem az emberi képességek gyöngesége, hanem éppenséggel a szellem fejlődésének módja. „Ily módon fordult át Kant »dialektikája«, a metafizika ellen intézett támadás, Hegel »dialektikájává«, a metafizika legfőbb eszközévé.” (I. m., 231.)

Ezt a metafizikába torkolló hegeli gondolatmenetet Popper egy lábgyezetben a következőképpen rekonstruálja:

- (p1) a logika a gondolkodás, az észhasználat tudománya;
- (p2) a logika azonosságfilozófia;
- (k1) a logika a gondolkodás, az ész, az ideák, a fogalmak és a valóság elmélete;
- (p3) a gondolkodás dialektikusan fejlődik;
- (k2) az ész, az ideák, a fogalmak és a valóság mind dialektikusan fejlődnek;
- (k3) logika = dialektika;
- (k4) logika = a valóság elmélete;
- (k5) a fogalmak dialektikusan fejlődnek, azaz képesek a semmiből önmagukat megeremteni és fejlődésnek indítani. (I. m., 621, 36 lj.)

A dialektika hasznára és kárára vonatkozó nézeteit Popper egy önálló írásban (vö. Popper 1963, 312–335)⁵ is kifejtette, amelyben lényegében azzal vádolta Hegelt, hogy egyfelől a hármasság erőltetésével praktikus leszűkíti a fejlődés lehetséges mintázatainak körét, másfelől az ellentétek harcáról szóló elképzeléssel olyan metafizikai keretbe illeszti, amely túlságosan erős előfeltevés a valós történeti folyamatok leírásakor.

Mindezekből következik Popper gyilkos kritikája a dialektikával szemben:

„[...] az úgynevezett dialektikus érvelés segítségével »megerősíthető« Marx logikailag következetlen érvelése. Ezzel az érveléssel összhangban csak an[y]nyit kell tennünk, hogy a kapitalizmus antagonisztikus irányvonalait úgy írjuk le, hogy a szocializmus (például a totalitárius államkapitalizmus formájában) szükségszerű szintézisként jelenjen meg. [...] ha egy kis mértékben eltoljuk a hang-

⁵ Lakatoshoz kapcsolódó ismertetését lásd: Golden 2008, 190–191.



súlyokat az antagonisztikus tendenciák leírásában, teljesen eltérő »szintéziseket« kaphatunk, így végeredményben bármilyen más védelmezni kívánt szintézishez eljuthatunk. Például könnyen levezethető a fasizmus is mint szükségszerű szintézis; vagy a »technokrácia«; sőt még a demokratikus intervencionizmus rendszere is.” (Popper 2001, 65, 5 lj.)

Ez tulajdonképpen nem más, mint a tudománytalanság Lakatos által is visszhangzott vádja: az olyan gondolati rendszerek, amelyek ilyen tág határokat szabnak a magyarázatok jól formáltságának, illetve érvényességének, nem mennek át a tudományosság demarkációs vizsgáján, hiszen nem lehet megadni állításaik cáfolhatóságának egyértelmű feltételeit.

Úgy tűnik ugyanakkor, hogy első angliai éveiben Lakatos még jóval engedékenyebb volt a dialektika fogalmával szemben. A matematikafilozófiájának reprezentatív műveként számon tartott cambridge-i doktori alapján, annak anyagából a tanítványok által sajtó alá rendezett *Bizonyítások és cáfolatok* szövege ugyanis több ponton tartalmaz hegelianus szellemben íródott részeket és lábjegyzeteket.

A szerkesztők, John Worrall és Elie Zahar ezeken a helyeken azonban a popperianus Lakatos-kép nevében kiigazító megjegyzésekkel látták el a tanulmányt. Az eljárás furcsaságát már a recenzensek is szóvá tették, Lakatos első monográfusa, Brendan Larvor pedig így fogalmaz: „A disszertáció szabadon hivatkozik általában a dialektikus filozófiára és konkrétan Hegelre mint bármely képzett filozófus számára elfogadott forrásokra. Az idő előrehaladtával Lakatos szótára átalakult, és úgy tűnik, magáévá tette a popperianus iskola antidialektikus, antihegelianus modorát. Hogy ez a váltás mennyiben volt pusztán verbális jellegű, csak találgathatjuk, mindenesetre a Worrall–Zahar-vonal azt követeli Lakatostól, hogy úgy, ahogy van, adja fel a *Bizonyítások és cáfolatok* központi gondolatát.” (Larvor 1998, 9.)

Ez a központi gondolat kétségtelenül dialektikusnak nevezhető, amennyiben a matematikáról a következő leírást adja:

„Az itt használt hegelianus kifejezésmóddal szerintem általában leírhatóak volnának a különböző matematikai fejtegetések. (Jóllehet, előnyei mellett veszélyei is vannak.) A heurisztikának a kifejezésmód alapjául szolgáló hegeli fogalma nagyjából a következő: A matematikai tevékenység emberi tevékenység. Ennek a tevékenységnek – mint minden emberi tevékenységnek – bizonyos oldalai a lélektan, mások a történettudomány segítségével vizsgálhatók. A heurisztikát nem ezek érdeklik elsősorban. A matemati-



kai tevékenység viszont matematikát állít elő. A matematika, az emberi tevékenységnek ez a terméke, »elidegenedik« az őt létrehozó emberi tevékenységtől. Élő, fejlődő organizmussá válik, *bizonyos önállóságra tesz szert* az őt létrehozó tevékenységgel szemben, s kifejleszti saját önálló fejlődéstörvényeit, saját dialektikáját. Az igazi alkotó matematikus csak megszemélyesítője, megtestesítője ezeknek a törvényeknek, amelyek csak az emberi tevékenységben valósulhatnak meg. Megtestesülésük azonban ritkán tökéletes. A matematikus tevékenysége, ahogy a történelemben megjelenik, csak nehézkes megvalósulása a matematikai gondolatok csodálatos dialektikájának. De minden matematikus, ha tehetséges, ha megvan benne a zsenialitás szikrája, az eszméknek ezzel a dialektikájával áll összeköttetésben, ennek sodrát érzi, ennek engedelmeskedik.” (Lakatos 1998, 212–213.)

Ugyanakkor Lakatos már ekkor eltávolodik az eredeti hegeli mintától, amennyiben a *Bizonyítások és cáfolatok* kidolgozott modellje – Popper kritikájával összhangban – a hegeli hármasság helyett egy hétlépcsős, bonyolult összefüggésekre épülő felfedezési sémát vázol fel, lezáratlanul maradó befejezésével pedig a fejlődés végtelenségét sugallja, szemben a hegeli rendszer zárt teleológiájával. Amiből az is egyértelmű, hogy számára a Popper által javasolt egyszerű próba-szerencse módszer sem kielégítő, ennél kifinomultabb leírás, illetve eljárás kidolgozását tekinti feladatának.

Erre utal a fent idézett részlethez fűzött lábjegyzet is, amely azonban már a Lakatos gondolkodói világát meghatározó hatások egy újabb rétegére mutat rá:

„Az elidegenedett emberi tevékenység önállóságának ez a hegeli eszméje vezérfonalként szolgálhat a társadalomtudományok, különösen a közgazdaságtan helyzetére és metodológiájára vonatkozó néhány probléma megoldásához. A matematikusról – mint a Matematika tökéletlen megszemélyesítőjéről – alkotott fogalmam rendkívül hasonló Marxnak a tőkésről – mint a Tőke megszemélyesítőjéről – alkotott fogalmához. Marx sajnos nem szűkítette felfogását oly módon, hogy hangsúlyozta volna a megszemélyesítés tökéletlen jellegét és azt, hogy nincs semmiféle vaskövetkezetesség ennek a folyamatnak a megvalósulásában. Éppen ellenkezőleg, az emberi tevékenység mindig képes elnyomni vagy eltorzítani az elidegenedett folyamatok önállóságát, és képes új folyamatokat előidézni. A marxista dialektika fő gyengéje ennek a kölcsönhatásnak az elhanyagolása volt.” (Lakatos 1998, 213, 1 l.j.)



Kétségtelen tehát, hogy Lakatos már cambridge-i doktorijának megírása idején, vagyis popperiánus korszaka előtt kritikailag viszonyult a dialektika hegeli és marxi fogalmához – ám az is biztosan állítható, hogy ekkor még egyáltalán nem állt szándékában mindenestül lemondani róla.

Lakatos és Lukács

Lakatos hegeliánus értelmezésének egyik gyenge pontja a szövegszerű hivatkozások elenyésző száma. Ahogy azt Kutrovázt Gábor is megállapítja, a korai írásokban Hegel általában kritikai összefüggésben bukkan fel, mint akinek elképzeléseit a korabeli doktrínának megfelelően Marx és követői a „fejükről a talpukra állították” (Kutrovázt 2008, 113–133). Életútjának⁶ ismeretében valószínűnek tűnik, hogy Lakatos valójában nem Hegel műveit kutatta behatóan, sokkal inkább a korabeli marxizmus Hegel-képét szívta magába.

Első, Debrecenben benyújtott és 1947 júniusában megvédett, *A természettudományos fogalomalkotás szociológiájáról* címet viselő disszertációjának⁷ egyik bírálójaként Karácsony Sándor semmiféle kétséget nem hagy afelől, hol kell elhelyezni a jelöltet a korabeli intel-

⁶ Amennyire Lakatos élete az angliai években a popperiánus tudományfilozófiával fonódott össze, úgy az 1956 előtti időszakban viszont a magyarországi marxizmussal. 1940-től a debreceni egyetemen hallgat jogot, majd matematikát, fizikát és filozófiát. 1945-ben kerül a budapesti egyetemre, egyúttal az Eötvös-kollégiumba. De már ekkor pártfeladatokat is kap: 1945 júliusától az MKP értelmiségi bizottságának tagja (vezetője Révai József), 1946-tól a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumban dolgozik, 1947-ben a felsőoktatás demokratikus reformjáért felelős bizottság titkára lesz (ahol a bizottság tagjai között ott van Lukács György és Fogarasi Béla is). 1947 nyarán szerzi meg első doktoriját Debrecenben. 1947–1948-ban a visszaemlékezések szerint kulcsszerepet tölt be az Eötvös-kollégium szétverésében. 1948–1949-ben állami ösztöndíjjal tanul a moszkvai Állami Egyetemen elméleti fizikát. Innen hirtelen hazarendelik, illetve a téli szünet után nem térhet vissza: 1950 áprilisában letartóztatják, júniusban Kistarcsára kerül, októberben Recskre, ahonnan majd csak az 1953. szeptemberi általános amnesztiával szabadul. Ezután 1954–1956 között az MTA Alkalmazott Matematikai Intézetében könyvtáros (ennek létrehozója és első igazgatója haláláig Rényi Alfréd). Még a munkatáborban beszervezi őt az Államvédelmi Hatóság, ügynökként közeli barátairól, Lutter Tiborról, Szabó Árpádról, Mérei Ferencről jelent. 1956-ban a Petőfi Kör tudományvitáján reformer pozíciót foglal el, majd november 25-én akkori feleségével és annak szüleivel elhagyja az országot.

⁷ Az utóbb elveszett értekezés címére és tartalmára vonatkozó információk a védés fennmaradt kísérő dokumentumaiból származnak (Kutrovázt 2002, 353–374).



lektuális térképen: „Lakatos Imre eddigi tudományos munkásságának alapja a dialektikus marxizmus, de annak nem az ortodox, hanem a modern formája. Ez is csak alap, neki magának önálló, egyéni mondánivalói vannak, mégpedig, időrendben: újabban több és régebben kevesebb. Eredetisége felfelé ível. Az a filozófia, mely minden megszólalása mélyén fellelhető, következetes és rendszerben mozgó.” (Idézi: Kántor 1998, 229.) Kutrovázt Gábor ehhez a következő jegyzetet fűzi: „A marxizmus modern formája alatt Karácsony valószínűleg Lukács filozófiáját érti.” (Kutrovázt 2008, 374.)

A Lakatos tudományfilozófiájának egyes elemei és a Lukács György írásai közötti párhuzamok ötlete az ezredfordulón bukkant fel a szakirodalomban (Dusek 1998, 25–44; Kadvany 2001), s elsősorban a racionalitás és irracionalizmus, illetve a progresszív-haladó és degenerálódó-retrográd gondolkodás szembeállítására hivatkozott, főként a *Történelem és osztálytudat*, illetve *Az ész trónfosztása* kapcsán. Ropolyi László szerint ugyanakkor ezek nagyrészt nem speciálisan lukácsi gondolatok (Ropolyi 2002, 303–337), hanem „benne voltak a levegőben”, illetőleg a korabeli „marxista broszúrákban”.⁸

Ezzel együtt életrajzi tények és szöveges bizonyítékok egyaránt támogatják a Lukács-hatásról szóló elképzelést. Amikor Lakatos Budapestre kerül, Lukács éppen esztétikai és kultúrfilozófiai tanszéket kap az egyetemen, 1945–1950 között esztétikáról, valamint *A szellem fenomenológiájáról* ad elő. 1945–1947 között létezik egy korai, első „Lukács-kör”, amelynek tagjai Szigeti József, Király István, Lakatos Imre és Lázár György (Lám Leó). Szigeti József visszaemlékezése⁹ szerint Király István mutatja be Szigetinek Lakatost az Eötvös-kollégiumban mint „hazánk legkiválóbb ifjú marxistáját” (Szigeti 2000, 351, 362, 387). Szigeti szerint Lakatos ekkor már ismerte a *Történelem és osztálytudat*ot, valamint Hegelnek Kant antinómiáiról adott bírálatát. Sőt, Lakatost ő vitte fel Lukácshoz, ahol állítólag matematikafilozófiáról beszélgettek. (Más kérdés, hogy ez a „baráti négyes fogat” azonban nem volt túlságosan hosszú életű: nem sokkal később Lakatos és Király az Abbázia kávéházban ultrabaloldali kört alakítanak, és támadást indítanak Lukács és irodalompolitikája ellen.)

Tény, hogy Lakatos egy alkalommal (Lakatos 1947a, 90–91) ismertette Lukács cikkét a polgári filozófia válságáról, valamint hogy londoni könyvei között ott volt *Az ész trónfosztása*, illetve a *Történelem és*

⁸ Percz László ugyanebben a szellemben *A fizikai idealizmus bírálata* című Lakatos-írást a hazai marxizmus dogmatizmusának korai példájának tekinti (Percz 1998, 216–217).

⁹ Erről az időszakról lásd még: Szívós, megjelenés előtt.



osztálytudat (németül, az 1923-as berlini kiadás), s utóbbira hivatkozik is egyik korai írásában: a *Modern fizika, modern társadalom* 13. lábjegyzetében.

Közvetlenebb filológiai és gondolati kapcsolatok híján Ropolyi végül azzal a formulával próbálja megragadni kettejük viszonyát, hogy Lakatos előbb Lukács elméletét vitte volna át saját politikai gyakorlatára, utóbb Lukács gyakorlatából alakította volna ki saját tudományelméletet. Az utóbbira gyakorolt közvetett Lukács-hatást a következő elemekben véli felfedezni: társadalomtörténeti kontextus, a haladás fogalma, a racionalitás fogalma, a szövetségi politika és a történelmi haladás eszméje. Ennek fényében Ropolyi végkövetkeztetése így szól: „Lakatos teljes élete egy alapvetően lukácsi keretben zajlott” (Ropolyi 2002, 334).

Hasonlóan mély párhuzamot lát Demeter Tamás, aki úgy véli, hogy a korai Lakatos Lukácson keresztül a magyar filozófia szociologizáló hagyományába illeszthető (Demeter 2011, 111–134). Általánosságban mindketten vallják a gondolkodás formáinak társadalmi meghatározottságát állító tézist. Am ahogy Lakatost, úgy Lukácsot sem a tudás-szociológia érdekli, hanem az elméletek oksági beágyazottsága. Más szóval: az elméletek jelentése – de nem az igazságfeltételekkel megadható, hanem „[...] az a szociológiailag releváns jelentés, amelyben az adott társadalmi-történelmi helyzet tükröződik. Lukács perspektívájából *a tudomány episztemikus tartalma nem kitüntetett tartalom*, a tudományos elmélet csak a kulturális termelés számos produktumainak egyike, s mint ilyennek csak a szociológiailag releváns jelentése számít.” (I. m., 117.) S ebben áll a kettejük közti különbség: Lakatos ugyanolyan érzékeny a tudomány szociológiai beágyazottságára, mint Lukács, de Lakatosnak az episztemikus tartalom a fontos. Ezért játszik nála a külső történet alárendelt szerepet a belsőhöz képest, s ezért akarja a tudományt racionális vállalkozásként rekonstruálni. Lakatos számára a *tudomány* nemcsak egyike a kulturális termelés számos területének, hanem episztemikus értéke miatt kitüntetett – ez a kitüntetettség pedig szociológiailag nem ragadható meg jól. Demeter szerint gyakorlatilag ugyanígy vonja ki Lukács a *művészet* számára kitüntetettnek tűnő tartalmát az esztétikai értékre támaszkodva a szociológia hatálya alól.

„Mindketten tisztában vannak azzal, hogy a tudományos, illetve a művészeti teljesítmények konkrét társadalmi viszonyok között keletkeznek, de osztoznak abban a meggyőződésben is, hogy ami disztinktíve tudományos, illetve művészi ezekben a teljesítményekben, az ezekhez a társadalmi viszonyokhoz képest transzcendens: azokra nem redukálható és azokból nem magyarázható.” (I. m., 125–126.)



Lakatos marxista tudományelmélete

Természettudományos világkép és marxizmus – A fizikai idealizmus bírálata

Kutrovázt Gábor rekonstrukciós kísérleteiben Lakatos Magyarországon megjelent írásai közül kettőt emel ki, mint amelyek a Karácsony-bírálatban olvasható ismertetés alapján valószínűsíthetően a debreceni doktorinak is részét képezhették, s így leginkább belőlük következethetünk a fiatal Lakatos tudományelméleti elképzeléseire. Ezek közül az első, *A fizikai idealizmus bírálata* Susan Stebbing *Philosophy and the Physicists* (London, Pelican, 1943) című könyvének ismertetése (Lakatos 1946a, 28–33).

Lakatos intellektuális és filológiai kiindulópontjának tekintetében a cikk felütése ad eligazítást: „Ha Susan Stebbing, a londoni egyetem 1943-ban elhunyt filozófiaprofesszora *Thinking in some purpose* című könyvében (melyet az *Athenaeum* 1939. évfolyamában ismertetett) a politikában érvényesülő irracionalizmus, misztifikáció ellen vette fel a harcot, ezúttal a modern fizika világképét akarja abból az idealista ködből kiemelni, amellyel a filozofáló fizikusok elborították.

Stebbing két fizikust emel ki: Jeanst és Eddingtont mint a fizikai idealizmus angol vezető egyéniségeit. Kimutatja, hogy az a világkép, amely népszerűsítő munkáikból kibontakozik, szubjektív eltorzítása csupán a modern fizika tényleges eredményeinek.” (I. m., 28.)¹⁰

Lakatos követi Stebbinget abban, ahogyan Arthur Eddington és James Jeans álláspontját mint a „polgári tudomány” tipikus példáit támadja. Úgy véli például, hogy Jeans a kapitalizmus kilátástalanságérzetét vetíti bele a kozmoszba. Felmondja a társadalmi és gazdasági alapok feltárásának szükségességéről szóló marxista leckét, de ennek mikéntjét illetően részletekbe nem bocsátkozik. Záró megállapítása, hogy a szerző viselkedése jellemzően kispolgári, amennyiben nem mer nyíltan állást foglalni a materializmus mellett, az idealizmus kritikájával azonban összességében jó szolgálatot tesz az igazi haladó szellemiségű erőknél.

Érdekeség, hogy a két idealista ellenfél egyikének, Jeansnek a *Physics and Philosophy* (1942) című kötete 1945-ben magyarul is megjelent *Új fizikai világkép* címmel, s recenzió is született róla a *Társadalmi*

¹⁰ Az említett recenzió adatait Lakatos nem pontosan közli, valójában: Ervin Gábor: Stebbing, L. Susan: *Thinking to some purpose*. Harmondsworth, Penguin, 1939, 244, *Athenaeum*, 26., 1940/1., 80.



Szemlében Sándor Pál tollából (1946, 156–157).¹¹ Eszerint Jeans tézise az volna, hogy az anyag tulajdonképpen csak egy olyan hipotetikus fogalom volt a fizika történetében, mint amilyen például az éter, s mivel az új fizikai idealizmus megmutatta, hogy a világ valójában hullámok rendszere, ideje lemondanunk róla. Sándor Pál ezzel szemben Leninre hivatkozik, aki a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban megkülönböztette a fizikai és az ismeretelméleti anyag fogalmát. Léteznek-e elektronok? – erre a kérdésre habozás nélkül igennel felel a természettudós, mondja, s ez esetben az „anyag” csak annyit tesz: az objektív, megismerő embertől függetlenül létező valóság. A fizika dolga, hogy ennek az „anyagnak” a szerkezetét kutassa, s nem dolga ebből visszafelé következtetni a filozófiai igazságok szintjére.

Ebben áll tehát az a gondolati konfliktus, amelynek köszönhetően ez a közelebből meg nem határozott „fizikai idealizmus” mint a modern fizika presztízse által támogatott idealista világnézet a marxista tudományosság első számú közellenségévé válhatott. Különös eszmétörténeti pillanat ez: a marxizmus mint társadalomfilozófiai és közgazdasági elmélet az ideológiai térfoglalás kényszerétől hajtva hirtelenjében szembe találja magát a tudományok laikus népszerűségi versenyének másik korabeli favoritjával, a kvantumfizikában és a relativitáselméletben megtestesülő modern fizikával. Az egymástól teljesen elkülönülő diszciplináris univerzumokban mozgó elméletek ütközése azon a ponton válik elkerülhetetlenné, ahol a természettudományos elméletek idealista interpretációja a szó legszorosabb értelmében ellentmondásba kerül a társadalomtudományos megközelítés egyik alapkövéül szolgáló materialista világnézettel.

A fiatal Lakatos tehát egyik oldalról ehhez a problémához kíván csatlakozni: témaválasztása nem elszigetelt akció, önálló ötlet, hanem bekapcsolódás abba a vitába, amely létfontosságúnak látszik az éppen önmagát intézményesíteni készülő magyarországi marxizmus számára.

Tudásszociológia és tudományos megismerés – a hiányzó Mannheim-szál

A Stebbing-recenzió megjelenésének helye és ideje is érdekes. A háború után újraindítani próbált legendás filozófiai folyóirat, az *Athenaeum* 1946 végén kiadott, 1945–1946-os összevont évfolyamának egyet-

¹¹ Ráadásul ez ugyanaz a szám, mint amelyikben Fogarasi Béla Lakatos által is idézett Molnár Erik-recenziója is megjelent, lásd alább.



len számát – a háború után újjászerveződő Magyar Filozófiai Társaság Prohászka Lajos helyett frissen megválasztott¹² elnökének, Moór Gyulának a „közreműködésével” – Faragó László¹³ jegyzi szerkesztőként, aki többek között természetfilozófiával, illetve a természettudományok filozófiájával is foglalkozott. Idevágó írásainak¹⁴ egyik fő témája éppen a fizikai idealizmus kérdése, amellyel kapcsolatban azonban ekkor még éppen a marxistákéval ellentétes álláspontot foglal el, amennyiben a relativitástan és a kvantumelmélet eredményeiből a materialisztikus világnézet bukását s egy új idealizmus szükségességét látja kibontakozni (Faragó 1937, 87–128; 1939, 94–100). A megidézett művek között meghatározó helyet foglal el Jeans és Eddington német, illetve magyar nyelven hivatkozott munkája.

Az igazán érdekes azonban az a publikáció, amely szintén egy a Magyar Filozófiai Társaság vitaülésén elhangzott előadás közlése a hozzászólásokkal együtt: *A megismerés szociológiája* (Faragó 1940, 343–352). Ebben Faragó arra vállalkozik, hogy átfogó képet adjon arról a mozgalomról, amelyet Mannheim nyomán úgy határoz meg, mint amelyik – felismervén a tudás egzisztenciális kötöttségét – arra törekszik, hogy ennek a meghatározottságnak a mibenlétét, feltételeit és ismeretelméleti következményeit kutassa.

„A megismerés szociológiája tehát a megismerés folyamatát és annak eredményét, a tudást nem belülről, logikai szerkezetében, immanens lefolyásában és érvényességében teszi vizsgálat tárgyává – ami az ismeretelmélet feladata – hanem azt kívülről, mint a kulturális valóság egyik ágát tekinti, amelyet tehát kívülről ható, reális tényezők, a társadalmi és kulturális valóságot egyaránt meghatározó erők is irányítanak.” (I. m., 344.)

¹² Az 1946. április 26-ai közgyűlésről közölt jegyzőkönyv szerint ugyanekkor lesznek új választmányi tagok mások mellett a marxista filozófusok: Fogarasi Béla, Lengyel Lajos, Lukács György, Sándor Pál, Szalai Sándor.

¹³ Faragó Prohászka közvetlen tanítványa, pedagógiai tanszékének tanársegéde, majd magántanára, a szellemtörténeti irányzathoz tartozó kultúrfilozófus-neveléstudós, aki azonban természettudományos érdeklődésű is volt, ahogyan arról néhány korabeli publikációja is tanúskodik (1950-ben, Mérei Ferencsel egy időben történő „száműzést” követően pedig évekig középiskolai matematikatanár). Ezek alapján akár az is elképzelhető, hogy a debreceni egyetemi éve alatt Karácsony Sándor köréhez tartozó Lakatos az ő közvetítésével juthatott ehhez a feladathoz, illetve megjelenési lehetőséghez. (Zibolen 1990, 12–15; Percz 1998, 197; Gurka 2002, 99–106.)

¹⁴ Az első előadása nyomán a szerzőt a Magyar Filozófiai Társaság meghívta tagjainak sorába.



Faragó alapvető rokonságot lát a mannheimi gondolat és a marxizmus hegelianus alapjai között: a megismerő egyén társadalmi meghatározottsága nem pszichológiai tényként működik közre a megismerésben, hanem észrevétlenül, illetve csak utólag észrevehetően – s ehhez Faragó éppenséggel az ész cselének mintáját idézi. A *Történelem és osztálytudatra* – méghozzá ugyanarra az 1923-as német nyelvű kiadására, mint amelyikre Lakatos is fog a *Modern fizika, modern társadalomban* – hivatkozva pedig azt mondja, hogy az egyén tudata voltaképpen annak a társadalmi osztálynak a tükörképe, amelyhez tartozik, ami a proletariátusnál helyes leképezést eredményez, a polgárság esetében viszont szükségképpen helytelent (i. m., 346).

Faragó szerint Mannheim relacionizmusa menthetetlenül relativizmushoz vezet, ezzel szemben Max Scheler filozófiai antropológiai alapokra kívánja helyezni a megismerés szociológiáját. Faragó Scheler vonatkozásában megfogalmazott tételmondata ez:

„A szellem fejlődése során annak tartalmait, tehát a mindenkori kultúra tartalmait, azt, ami a fejlődésben megvalósul, csakis a szellem immanens, belső dialektikája határozza meg, viszont azt, hogy mi valósul meg ténylegesen, a szellemi dialektikától megengedett kulturális alkotások közül mi jön létre, a reális történeti erők, a vezető rétegek ösztönstruktúrái, értékei döntenek el: a leghatékabban ezek teszik megvalósulttá.” (I. m., 347.)

A szöveghelyek közti jelentős hasonlóság alapján megkockáztatható, hogy a logikai konstrukció és a valóságban lejátszódó történelmi folyamatok egymásra vonatkoztatásának ötletét akár innen is nyerhette Lakatos. Illetőleg feltehető, hogy ennek az írásnak a felhasználásával készült el az elveszett disszertáció második része, amelyről a Karácsony-bírálatból csak annyit tudhatunk, hogy annak témája a tudásszociológia lett volna „elsősorban Max Scheler és Mannheim Károly hatása alatt”, s amiről Kutrovázt azt állapítja meg, hogy sajnos egyetlen fennmaradt Lakatos-írásban sincs nyoma.



Tudomány és dialektika – Modern fizika, modern társadalom

A korai Lakatos gondolkodásának feltérképezése szempontjából legfontosabb írás a *Modern fizika, modern társadalom* (Lakatos 1947b, 347–369),¹⁵ amely nem mellékesen tartalmazza a Stebbing-recenziót is. Ebben a szövegben központi szerepet tölt be a dialektika mint a természettudományos fogalomalkotásban is érvényesülő működési rend, illetve eljárás.

A cikk a modern fizika jelentőségét három mozzanatban látja megragadhatónak. Az első az atomenergia mint termelőerő felfedezése, ami elvben több szabad időt ad a dolgozó embernek, a hanyatló kapitalizmus azonban ezt már nem tudja megfelelően kihasználni, sőt visszaél vele, amennyiben az osztály nélküli társadalom elleni harc fegyverévé teszi. A harmadik a természettudomány nagyüzemi formáinak és azok tervszerű együttműködésének létrehozása, illetve előkészítése a háború utáni új világpolitikai helyzetben, mintegy a globális gazdasági folyamatok újraindításának mintájára.

A középső, terjedelmét és tartalmát tekintve egyaránt kiemelkedő rész az új fizikai fogalomalkotás általános ismeretelméleti és logikai következményeiről szól. Ebben a részben Lakatost meglepő módon nem elsősorban az idealizmus–materializmus vita foglalkoztatja. A probléma felvezetéseként azt mondja, a klasszikus fizikai világról kiderült, hogy

„[c]sak a földi dimenziókra érvényes közelítés, a világegyetem milió fényévnnyi tereiben éppoly hasznavehetetlen, mint az atommag parányi kozmoszában. A tudomány gyors, eruptív fejlődése a tudományos fogalomalkotásban a közepes dimenziókhoz szokott emberi gondolkodással szemben egyre nagyobb igényeket támasztott; az élő és élettelen természet robbanó, minőségi átalakulásának – az anyag forradalmakkal tele történetének – kibontakozása egyrészt, a valóságról alkotott képünk állandó változása másrészt világosan bebizonyították, hogy a tudomány egy folyton változó anyagi világnak a folyton változó emberi tudatban való tükröződése, anélkül, hogy kép és tárgy egybeesése valaha is bekövetkeznék.” (I. m., 351.)

¹⁵ Érdeemes megjegyezni, hogy ez még nem a marxista hegemoniát tükröző kötet: a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium nevelésügyi osztályának kiadása; Keresztury Dezső előszavának első mondata: „A demokrácia nem parancsuralom”; az új történelemszemléletről Hajnal István, a filozófiáról Wagner Lilla ír. Lakatos szövege a *VI. Természettudomány, biológia, kémia* című részben szerepel.



Lakatos tehát azzal a különös módszertani kritikával illeti a hagyományos természettudományos megközelítést, hogy annak statikusan fel-fogott fogalmai nem alkalmasak a folyamatosan változó valóság természetének megfelelő megragadására.

„Ez a kép minőségileg különbözik a klasszikus fizika világgképétől, mely ugyan egy látszólag állandó mozgásban lévő univerzumot rajzolt elénk [...], de ezt a mozgást örök törvények igazgatták. Még Hegel is, aki felismerte a társadalom történetének forradalmi dialektikáját, a természetben módszerének határát látja. Szerinte, ellentétben a természettel, melyben a változás pusztán körfolyamat, az azonos ismétlődése, a történeti változás nemcsak a felszínen, hanem a fogalomban megy végbe. Maga a fogalom – a törvény – változik.

A modern fizika nagy teljesítménye, hogy a hisztorizmust belevizsi a természettudományba (természetesen nem a rickerti szűk idiografikus értelemben), ezáltal felszámolva minden nomothétikus-idiografikus típusú dualizmust.” (I. m., 353.)

A történeti szemlélet mellett a másik fontos újdonság Lakatos szerint a modern fizikában megjelenő fogalmi kettősségek (tömeg és energia, részecske és hullám) kezelése:

„A klasszikus tudományideál szerint, mely csak olyan problémákkal tudott megbirkózni, melyekben egyszerre csak két dolog azonos-sága vagy ellentétessége volt fontos, olyan tudományos eredmény, mely egyszerre posztulálta a két pólus azonosságát és ellentétességét, helytelennek tekintett: ellenmondás, tehát nem igaz. A hegeli dialektika a szellemre, az azt talpára állító marxista közgazdaságtan a társadalomra mutatja ki, hogy az ilyen ellentmondások nem ítéleteink helytelenségére mutatnak, hanem a szellem önkifejlésének, illetőleg a társadalom mozgásának lényegéhez tartoznak. A modern fizika a természeti és társadalmi valóság így bekövetkezett ideiglenes felhasadását oldotta fel.” (I. m., 354.)

A dialektikus struktúrák logikai elemzése még várat magára, mondja Lakatos, másfelől egyszerű felsorolásuk nem is volna különösebben termékeny, „[...] de azonnal értékes heurisztikus elvekké válnak, ha azt kezdjük kutatni, milyen történeti dialektika húzódik meg a fogalmi dialektika esetleges, formális elemei mögött.” (Uo.) Azaz a fogalmi dialektika általános törvényszerűségeit leginkább úgy tárhatjuk fel, ha a rendelkezésünkre álló történeti valóságon vizsgáljuk azt. Ennek az egy-



szerre tudományelméleti és tudománytörténeti feladatnak a megvalósításához pedig a fiatal Lakatos egy meglepő mintát ajánl:

„A feladat nem egyszerű. Minthogy végeredményben a materialista dialektika konkrétan – fogalmilag és történetileg egyaránt – kidolgozott példái csak a Tökében lelhetők fel, nehéz egyszerűen analógiákkal boldogulni. Egy bizonyos: a fogalmi dialektika csak akkor ér valamit, ha történeti dialektikával támasztjuk alá. *A fogalmi dialektika megjelenése a modern fizikában a történeti módszer szükségességét jelenti.*” (Uo.)

Az ehhez a részhez tartozó két lábjegyzetben a „Tőke logikájára” vonatkozó további felvilágosításért Lakatos egyfelől Molnár Erik *Dialektika*, másfelől Fogarasi Béla *Marxizmus és logika* című művéhez utalja az olvasót.

A dialektikus logika mint a marxizmus ismeretelmélete

Dialektikus materializmus – Molnár Erik

A magyarországi művek Kutrovácz Gábor által összeállított listájának tanúsága szerint Lakatos első, nyomtatásban megjelent írása éppen Molnár Erik *Dialektika* című könyvének (Molnár 1945) recenziója (Lakatos 1946b, 75–78).¹⁶

Lakatos nagy elismeréssel nyilatkozik Molnár Erikről,¹⁷ azt mondja, ő volt az, aki az illegálitás és a nemzetközi szakirodalomtól való elzártság

¹⁶ A *Valóság* hivatalosan a Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetség (MaDISZ) lapja, a szerkesztőbizottságot pedig a Györffy- és az Eötvös-kollégium tagjai alkotják. A cikk végén található szerzői adat: „Lakatos Imre bölcsészhallgató, Eötvös-kollégista”. Az 1946-os évfolyam 1–2. számának hátoldalán található reklámban „az Egyetemi Nyomda kis tanulmányai” között felfedezhetjük Jeans: *Az új fizika világhépe* és Mannheim: *A jelenkori szociológia feladatai* című műveit.

¹⁷ Molnár Erik (1894–1966) az első világháborúban elszenvedett orosz hadifogságot követően jogi doktorátust, majd ügyvédi és bírói vizsgát tett, a két világháború között Kecskeméten praktizált, miközben illegális kommunista volt. Ennek megfelelően Jeszenszky Erik álnéven publikált, így jelent meg a *Dialektika* című kötete is először 1941-ben. 1944–1956 között változó funkciókban a pártelit tagja, parlamenti képviselő, miniszter (népjóléti, tájékoztatási, külügy-, igazságügy-), moszkvai és hel-



ellenére „up to date európai nívón” képviselte a háború előtti években Magyarországon a marxizmust. „Ebben az időben minden cikkének [...] megjelenése esemény volt a kommunista csoportok, marxista tanulókörök számára, melyek a cikkeket azután sokszorosítva terjesztették és magyarálták.” (Lakatos 1947b, 75.) Lakatos szeme előtt itt kétségkívül saját, általa vezetett egyetemista csoportja lebeg.

Molnár legfőbb érdeme, hogy a *Tőke* első magyarországi kiadásához írt előszavában (1933) rámutatott, hogy „a dialektika nélkül a Tőke lényege nem érthető”. Marx ugyanis ebben a művében mintegy melleslegesen Hegel „idealista dialektikus logikájával” egy „materialista dialektikus logikát” állít szembe. A *Tőké*ben megtestesülő dialektikus módszer képes arra, hogy egyformán távol tartsa magát a dogmatizmustól és a relativizmustól is. A helyesen alkalmazott dialektikus szemlélet érdemei Molnárnál Lakatos szerint a következők:

1. a dolgokat totalitásukban, összefüggésükben képes megragadni;
2. a látszólag változatlan és örök dolgokat mint történeti kategóriákat leplezi le;
3. kimutatja, hogy a további evolúcióhoz néha revolúcióra van szükség;
4. kimutatja, hogy minden dolgot belső ellentétek harca mozgat.

Lakatos egyetlen kritikái megjegyzése arra irányul, hogy a kötet nélkülözi az elmélet gyakorlati alkalmazásának példáit, így aztán

„[...] a módszer felismerése és a módszerrel való áttörés közt űr van. Pedig ez áttörés fáradságának élménye nélkül a marxista azt hiheti, hogy a dialektikával olyan fegyver került kezébe, mely minden problémán *minden további nélkül* áttör, a kívülállónak pedig az lehet a benyomása, hogy az élet sok színének befogadására a marxizmus minden erősítgetése ellenére képtelen...” (I. m., 76.)

Ennek a bírálatnak pozitív feladatkijelölésbe fordításaként is értelmezhető, amikor Lakatos saját tudománydialektikáját majd tudatosan konkrét esettanulmányokon keresztül igyekszik kifejteni a *Bizonyítások és cáfolatokban*.

De a Molnár kötetében összegyűjtött írásokban számos további olyan mondatot találhatunk, amelyek Lakatos későbbi formuláit idézik. A *Szükségszerű, véletlen és előrelátás a történelemben* című írásból megtudhatjuk például, hogy „A szükségszerű gazdasági érdek véletlen egyéni cselekedetekben nyilvánul meg.”, illetve hogy „A történelmi



események egyszerre szükségszerűek és véletlenek. Mert a felületen megmutatkozó véletlen csupán a belső, rejtett szükségszerűség megjelenési formája [...]” (Molnár 1945, 41, 43.) Lakatos későbbi tudománytörténeti rekonstrukciói ugyanezt a kettősséget hordozzák: az egyszeri matematikusok egyedi felfedezéseikkel öntudatlanul a matematika fejlődésének átfogó belső logikáját teljesítik be. Hasonlóképpen a kritikai falszifikacionalizmust a dogmatikus és szkeptikus közötti arany középutként meghatározó leírás juthat eszünkbe a dialektika pozicionálásáról:

„A polgári ideológusok közül a »haladott« relativisták a dialektikát dogmatikusnak látják, az »elmaradt« dogmatikusok relativistának nézik.”; „Mi azonban a dialektika? A valóságban dogmatikus is, nem is, relativista és nem is, nem más, mint ezeknek az ellentéteknek a konkrét egysége, azonossága, amelynek a szintézise a dogmatizmus és relativizmus egymást kizáró ellentétjeit elválaszthatatlan kapcsolatban, egymásba átmenően tartalmazza és éppen ezáltal meghaladja.” (I. m., 44–45.)

Ugyanez biztosítja a *Természeti és társadalmi jelenségek* szerint a dialektika számára az univerzális logika lehetőségét, amennyiben egyszerre képes elkerülni a monizmus (Spencer) és a dualizmus (Windelband, Rickert; Bergson; Wundt) kétféle szélsőségét. Végezetül a dialektika nem egyszerűen hármasság, hanem teljes módszer, derül ki *A dialektikus módszer „A tőké”-ben* című írásból:

„Marx »A tőké«-ben a dialektikus módszer segítségével fejleszti ki egymásból a közgazdaság kategóriáit. [...] Ugyanakkor az ábrázolás dialektikus módszere »A tőké«-ben a közgazdasági jelenségek objektív dialektikáját, egymásból való dialektikus történelmi kifejlődésüket és dialektikus történelmi mozgásukat tükrözi vissza. Így a dialektikus módszer »A tőke« leglényegesebb vonásai közé tartozik.” (I. m., 101.)



Marxista logika – Fogarasi Béla

Lakatos saját kritikájában is idézi a pártszerű nyilvánosság első számú fórumában megjelent „hivatalos” kritikát (Fogarasi 1946a, 142–146)¹⁸ Molnár könyvéről, amelyet maga a főszerkesztő, Fogarasi Béla¹⁹ írt.

A cikk nyitó tételmondata egyértelműen kijelöli a dialektika helyét az olyan, magukat marxistának valló fiatal értelmiségiek számára, mint amilyen Lakatos volt:

„»A dialektika a marxizmus lelke« – írta Lenin. Ha a dialektikus materializmus a tudományos szocializmus *világnézeti* alapja, úgy a materialista dialektika az a tudományos módszer, amelyet e világnézet hívei a természet és a társadalom tanulmányozásában alkalmaznak, hogy a jelenségek külső felszíne mögött feltárják a valóságban uralkodó törvényszerűségeket és összefüggéseket.” (Fogarasi 1946a, 142.)

Sőt Fogarasi tulajdonképpen mindjárt kutatási programot is hirdet az új idők új nemzedéke számára:

„Magyarországon a marxizmus dialektikai módszerével a múltban nem foglalkoztak behatóan. Szabó Ervin, akinek érdemei Marx és Engels tanainak terjesztése terén ismeretesek, a dialektikát – Sorel hatása alatt – fogalmi játéknak tartotta, amely nem tartozik Marx gondolatainak lényegéhez. Otto Bauer, Max Adler, Kautsky, akik mint teoretikusok Magyarországon nagy tekintélynek örvendtek, a marxi dialektikát részben nem értették meg, részben elferdítették. Ily módon a dialektika nálunk a marxizmus ismeretének legelmaradottabb területét képezte. [...] Feladatunk a dialektikus materializmus propagandáját a kor színvonalára emelni.” (Uo.)

¹⁸ A *Társadalmi Szemle* az MKP tudományos folyóirata, az 1. szám első írása Rákosi Mátyás: Feladataink az elmélet terén. A szerkesztőbizottság tagjai: Fogarasi Béla, Gerő Ernő, Lukács György, Mód Aladár, Molnár Erik, Révai József, Rudas László.

¹⁹ Fogarasi Béla (1891–1959) a moszkvai emigrációból hazatértek csoportjába tartozik. 1919-ben a Tanácsköztársaság idején feladata a felsőoktatás szocialista átszervezése a közoktatásügyi népbizottságon. 1921–1930 között Berlinben az NKP Központi Bizottságánál dolgozik, innen kerül Moszkvába, ahol a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Világ gazdasági és Világpolitikai Intézetének munkatársa. 1949-ben a pesti bölcsészkaron Lukács mellett Fogarasi kapja a másik filozófiai tanszéket. 1953–1956 között a Közgazdasági Egyetem rektora, közben 1955-től az MTA alelnöke, 1957-től az MTA Filozófiai Intézet első igazgatója, a *Magyar Filozófiai Szemle* alapító főszerkesztője.



Molnár munkáját az ideológiai dicséret után kritikai megjegyzésekben is részesíti. Mintha az ellentétek egysége nagyobb hangsúlyt kapna, mint egymással folytatott termékeny harcuk – pedig Lenin már rámutatott az utóbbi fontosságára, hogy ezzel adjon forradalmi tartalmat a dialektikának. Ezért helytelen az is, ahogyan az egység és az azonoság fogalmait „egyértelműként” használja, holott a dialektikus logikában különbséget kell tenni közöttük. A dialektika jellemzése lényegében helyes, de nem teljes: hiányzik a részletes elemzés (maga Lenin 16 alapmozzanatot sorolt fel); a dialektika „csavarmenetű (spirális)” mozgásának jellemzése; a mennyiség átcsapása a minőségbe. Az elszórt tanulmányok összegyűjtése helyett hasznosabb lenne egy rendszeres kifejtés. Kevés a konkrét példa, helyenként pedig túlságosan könnyelműen használja Molnár a dialektika eszközét: például a dialektikus materializmus nem a vulgármaterializmus és a kantianizmus szintézise, hanem a francia mechanisztikus materializmusé és a hegeli dialektikus idealizmusé. S azt sem látja helyesen Molnár, hogy ma már nem a vulgármaterializmus az igazi ellenfél, hanem a fizikai idealizmus. Mindezek ellenére kitüntetett jelentősége van annak a szemléleti fordulatnak, ami Molnár nevéhez köthető:

„Nálunk Magyarországon »A Tőkét« rendszerint kizárólag gazdaságtani munkának tekintik. Ám »A Tőke« filozófiai tekintetben is korszakalkotó munka: a dialektika alkalmazása a gazdasági életre. A dialektika ismerete nélkül Marx gazdasági tanainak ismerete a felületen mozog. [...] Molnár Erik érdeme, hogy nálunk a kor színvonalára emelte »A Tőke« tanulmányozását.” (I. m., 145.)

Az utóbbi mondatot saját cikkében Lakatos is idézi.

A *Modern fizika, modern társadalomban* Lakatos által hivatkozott Fogarasi-kötet a *Marxizmus és logika* (Fogarasi 1946), amely voltaképpen három szöveget tartalmaz: *Marxizmus és logika* (5–139); *Dialektika és reformizmus* (141–158); *Mannheim Károly szociológiája és a dialektikai módszer* (159–181). A kötet címadó tanulmánya elején Fogarasi a következőképpen határozza meg az önmaga elé kitűzött célt:

„A marxizmus a filozófia ökonómiai és az ökonómia filozófiai megalapozása. [...] Ez a meghatározás azonban teljesen általános, elvont és értékét csak teljes történeti és rendszeres kifejtése világíthatja meg. E kifejtés feladata a Marx által felfedezett és megalapozott, művében immanensen bennerejlő logikának, ismeretelméletnek és társadalmi dialektikának kihámozása és rendszerezése. A feladat azonban nemcsak Marx értelmezésében, hanem ezenkívül, sőt



elsősorban a marxizmus módszerének korszerű alkalmazásában és továbbfejlesztésében áll." (I. m., 7.)

Fogarasi programja voltaképpen az 1914–1915-ben a berni könyvtárban Hegelt tanulmányozó Leninnek egy ötletére épül, amikor is egyik jegyzetében azt mondja: „Ha Marx nem is hagyott hátra »Logiká«-t (nagy betűvel), hátrahagyta A tőke logikáját [...] A tőkében a materializmus logikája, dialektikája és ismeretelmélete (nem kell három szó, mert ez egy és ugyanaz) egy diszciplínára olyan alkalmazást nyer, amely mindent magáévá tesz, ami Hegelnél értékes és továbbfejleszti azt.” (Idézi saját fordításában: Fogarasi 1946b, 9, vö. Lenin 1954, 219.)

Úgy tűnik, a fiatal Lakatos Fogarasit követi akkor is, amikor különösebb mérlegelés nélkül elfogadja az ökonómiai és dialektikai nézőpont összefonódását.

„Valójában a dolog úgy áll, hogy *Marx a társadalmi-ökonómiai szempontot belevitte az ismeretelmélet, logika stb. alapkérdéseinek tárgyalásába is*. Nála a kérdésfeltevés tehát egészen újszerű, a filozófiai hagyománnyal sokkal radikálisabban szakít, mint eddig értelmezték. Egyedül Hegel tekinthető e téren bizonyos fokig Marx előfutárának.” (Fogarasi 1946b, 11.) Ennek megfelelően félreértik a marxizmust azok, akik szerint az „[...] ismeretelméleti kiegészítésre szorul, amelyet a kantianizmustól, vagy Machtól, vagy Bergsontól vagy újabban az egzisztenciálfilozófiától kölcsönöznek. Valójában a dialektikus logika, amelyet Marx alkalmaz, nem kíván új elvi kiegészítést, hanem annál inkább kifejtést, kidolgozást, állandó továbbfejlesztést a tudomány és a technika haladása alapján.” (I. m., 12.)

Ennek az ismeretelméletnek a középpontjában a tudományos fogalomalkotás áll, amelynek legjobb példáját szintén maga Marx nyújtja, aki Hegelt követve a társadalmi-történeti fejlődés szerkezetéből absztrahálja logikájának szerkezetét, azzal a különbséggel, hogy ezt tudatosan materialista alapokra építi.

„A tudományos gondolkodás *fogalomképzése* más, mint a spontán fogalomképzés. Az igazi tudományos gondolkodás, a dialektikus gondolkodás folyékony dialektikai fogalmakat alkot. Erre klasszikus példa a *munka* fogalma *A tőke*-ben, a munka és a tőke fogalmának egymásra vonatkoztatása és végül maga a tőke fogalma.” (I. m., 29.)

Jó összefoglalását adja a műnek recenziójában Lengyel Lajos (1946, 47–50), aki szerint Fogarasi vállalkozása tulajdonképpen a logika modern



megalapozására, egyszersmind a természet- és a szellemtudományokkal való összehangolására tett kísérlet. Az alapvető kiindulópont *A tőke* műfajának sajátos meghatározása: eszerint az egy „logikai-történeti” munka volna abban az értelemben, hogy egy logikai konstrukciót alkalmaz a valóság szerkezetének feltárására (amely a maga részéről vita nélkül meg is felel neki). Az így előálló fogalom nem absztrakt, hanem konkrét-általános lesz, ami a hegeli logika rendszerében a sokféleségből helyesen képzett egységet jelenti. Sőt, csakis az így képzett fogalmak minősülnek valóban tudományosnak, hiszen ezek azok, amelyek „a konkrét valóság lényegét visszaadó, a valósággal adekvát konstrukció”-k. Mivel azonban a valóság történeti szerkezetű, „az igazi tudományos gondolkodás »folyékony« dialektikai fogalmakat alkot”, s erre a rugalmasságra éppen saját fejlődése érdekében van szüksége.

Lengyel szerint ez forradalmi újításnak számít, amennyiben a marxizmus ismeretelmélet a maga eredeti formájában a visszatükrözés fogalmára épült, amely szerint a tudattól független, objektív természeti és társadalmi lét tükröződik vissza a tudatban. A visszatükrözés egyedi eseteit ugyanakkor befolyásolják, meghatározzák a társadalmi viszonyok, így fordulhat elő, hogy a tőkés hamis tudatban szenved, ami saját szerepének megítélését illeti, s csak a szocialista társadalmi berendezkedés lesz az, amely lehetővé teszi ezeknek a látszatoknak a legyőzését.

Ezzel szemben a Fogarasi által javasolt új logika képes volna a formális logika meghaladására. Ennek kulcsa az a felismerés, hogy a valóságban egyszerre van jelen a kontradiktórikus (negatív) és a kontrér (pozitív) ellentét. Ezek az igazi ellentétes egységek – amelyek megkülönböztetendők az antagonizmusoktól, azaz az egymást kizáró ellentétektől – a fejlődés valódi hordozói, amennyiben kifejtetlen formájukból (munka ↔ nem munka) jön létre a kifejlett, új minőség (munka ↔ tőke). Hegel a dialektika segítségével vezeti le a világ teljes fogalmi rendjét a létből, Marx pedig az áruból. Mindebből Lengyel is arra a következtetésre jut, hogy „A »tőke« dialektikai logikájának vizsgálata megmutatja, hogy a logika mai állapotában nem nyújt segítséget sem a gyakorlat, sem az elmélet számára, csak dialektikus kidolgozása viheti előbbre a megismerést.” (I. m., 49.)

Ebből azonban az is következik, hogy a tudomány történetének fogalmi megragadása (a későbbi Lakatos terminológiájával élve racionális rekonstrukciója) alapvetően rá van utalva a fogalmak dialektikus fejlődésének feltárására. Ahogy azt a Marx fogalomelmélete és a tőke fogalma című alfejezetben írja Fogarasi: „*Ezt a módszert alkalmazta Marx a tőke konkrét valóságának, összefolyamatának gondolati reprodukciójában. [...] A logikai »konstrukció« és a történeti valóság megfelelnek egymásnak, mert a logika: a valóság, a tőke szerkezete, csont-*



váza, *lényege*, lerövidített összefoglalása." (Fogarasi 1946b, 27.) Különös módon felel meg ez a valóság helyes leírása iránti igénynek:

„A tőke valósága: folyamat, a tőke fogalma ennek rövidített, sűrített, sok-sok folyamat lényegét adó kifejezése. Ezért a fogalom egyrészt sohasem adhatja a teljes valóságot [...], má[s]részt azonban a valóságos, egyes folyamatok sokszerűségében kifejezésre jutó törvényszerűségeket tárja fel és mint ilyen nem a valóság meghamisítása, hanem valóban »visszatükrözése«. De nem közönséges, hanem konvex tükörben, sűrített alakban." (I. m., 31.)

A Fogarasi által javasolt új, „dialektikai logika” az ellentétek mozgásba hozása révén képes megszüntetni a formális logika terméketlen merevségét. Ahhoz azonban, hogy az új tudomány beválthassa a hozzá fűzött reményeket, „fel kell dolgoznia a jelenkori természettudományok, elsősorban a fizikai relativitáselmélet, a tudomány történetének, valamint az új nyelvtudománynak, a Marr-féle »jafetikus« nyelvészetnek óriási anyagát. Meg kell állapítani a valóság ellentétes formáinak és a gondolkodás ellentétes formáinak egymáshoz való viszonyát. És végül ki kell dolgoznia egy általános logikai – nemcsak fizikai – viszonyelméletet, melyhez Lenin gondolatai a dialektikáról irányító útmutatásokat tartalmaznak." (I. m., 68–69.)

A kutatási programnak ez a beteljesülése azonban egyelőre várat magára: a *Marxizmus és logika* kötet végén Fogarasi a mű II. („Az ismeretelmélet alapvetése” alcímet viselő) részére ígéri a logika szociológiai alapjainak felvázolását, majd ezen új alapokon a rendszeres logika kifejtését (mivel az I. kötetben még csak az ökonómiai megalapozás történt meg) Ez azonban ebben a formában soha nem jelent meg, helyette az egységes szerkezetbe foglalt, a későbbiekben több kiadást megért *Logika* jött ki 1951-ben (Fogarasi 1958).

Ennek előszavában Fogarasi ismét hangot ad azon meggyőződésének, hogy eljött az ideje, hogy a logikát a dialektikus materializmus alapjaira állítsuk. A formális és történeti eredményeket fel kell használni, ugyanakkor a kortárs polgári irányzatokat erősen bírálni kell. Az új elméletnek materialistának kell lennie, a visszatükrözés ismeretelméletét kell alkalmaznia, s a dialektikus módszert kell követnie.

Az 1. § arra hívja fel a figyelmet, hogy a logika kifejezés két értelemben is használatos. Az egyik a világ objektív összefüggéseit rögzíti, ezt nevezi a marxizmus „objektív logikának, a dolgok logikájának”, és siet hozzáfűzni:



„Lenin szerint a történelmi fejlődésnek *objektív logikája* van. Ez azt jelenti, hogy a kapitalizmusnak meg kell szűnnie és a szocializmusnak meg kell valósulnia. [...] Ha azonban nem objektív logikáról, hanem logikáról (jelző nélkül) beszélünk, ezen rendszerint a logika tudományát értjük. A logika tudományának tárgya az emberi gondolkodás. Pontosabban a logika a gondolkodás formáinak és törvényszerűségeinek tudománya.” (I. m., 31.)

A két, markánsan különböző funkció keveredése azt a későbbi Lakatossal szembeni kritikát idézheti fel, amely szerint tudománymetodológiájában folyamatosan keveredni látszik a deskriptív és a preskriptív szándék: egyfelől a jelenségek szabályszerűségeit feltáró leírás, másfelől az elméleti belátások teljesülésére vonatkozó elvárás.

A 2. §-ban a formális és a dialektikus logika ellentétéről Fogarasi azt mondja, hogy azok a kategóriák, amelyekben a formális logika a gondolkodás formáit leírja,

„[n]em szellemünk önkényes alkotásai. A formális logika tehát nem feltétlenül idealista, csak a kanti és az újkantiánus filozófia, valamint a platonikus eszméket felújító modern irányzatok értelmezik idealisztikusan. A formális logika, amennyiben helyesen fogja fel feladatát, a gondolkodást szintén a valóság visszatükrözésének fogja fel és *ennyiben* a materializmus álláspontján áll. E tekintetben a feladat abban áll, hogy a formális logikát megtisztítsuk az idealista salaktól, amely az évszázadok folyamán hozzátapadt.” (I. m., 34–35.)

Összességében a formális logika legfőbb hibája nem az idealizmussal való összefonódása, hanem az, hogy elemi kategóriáiból nem alakítható ki egy *ismeretelméleti* logika, amely „[...] a gondolkodást, mint megismerést annak teljes gazdagságában, bonyolultságában, sokoldalúságában, változó, fejlődő formájában vizsgálja. A gondolkodás következetes és elmélyített materialista felfogása a visszatükrözési elméleten alapuló, *ismeretelméleti* logika. Ez egyszerűen az, amely a megismerő gondolkodást mint fejlődési folyamatot, történeti folyamatot fogja fel. Az ismeretelméleti logika: a dialektikus logika, a dialektika tana a gondolkodásra vonatkoztatva.” (Uo.)

A dialektikus logika azzal haladja meg a formális logikát, hogy kategorikusan ellentmond a két arisztotelészi alapelvnek, miszerint (1) a valóságban ellentmondások egyszerre és együtt nem léteznek; (2) nem is gondolhatók, vagyis két egymásnak ellentmondó tétel nem lehet egyszerre és együtt igaz. Míg a formális logika megelégszik azzal, hogy



megkülönbözteti az azonos és az ellentétes ítéleteket, addig a dialektikus logika utóbbiban az ítéletek fejlődésének garanciáját látja.

Különös figyelmet érdemel még a VIII. fejezet, amely a hipotézisalkotásnak, illetve a hipotézisek egymással folytatott harcának a természet-tudományok fejlődésében betöltött nélkülözhetetlen szerepéről szól, illetve a IX. fejezet, amely *A bizonyítás* címet viseli. Ennek összefoglalásában két további olyan gondolat csíráját találhatjuk meg, amelyek a későbbi Lakatosnál meghatározóak lesznek majd: „1. A dialektikus felfogás megszünteti azt a dualizmust, amelyet a logika a kutatás, felfedezés, tapasztalat útján szerzett tudás és bizonyítás között felállít. A bizonyítás szerves *alkotóeleme* a megismerésnek, láncszem a megismerés összefolyamatában.” Ennek az általános heurisztikai elvnek mintegy a következményeként pedig megjelenik az az ötlet is, amely szerint a tudományos elméletek vizsgálatának nem az egyedi állításokra, illetve tételekre kell irányulnia, hanem valamiféle nagyobb egységre: „A dialektikus logika a formális logikával szemben nem *egyes* tételek bizonyítására vagy cáfolatára fekteti a fősúlyt, hanem a tételek összefüggésére, egészére.” (I. m., 356.)

A nevezetes Kant-parafrázis

Lakatos elhíresült, sokat hivatkozott és értelmezett *bonmot*-jával a tudományok kétféle megközelítésének egymásra utaltságáról legismertebb formájában így találkozunk: „A tudományfilozófia a tudománytörténet nélkül üres; a tudománytörténet a tudományfilozófia nélkül vak. Kant híres mondásának e parafrázisát követve [...]” (Lakatos 1997, 65.)²⁰

Ami elgondolkodtató lehet ezzel kapcsolatban, az az, hogy Lakatos sehol máshol nem adja tanújelét annak, hogy Kanttal valaha behatóbban foglalkozott volna, s nem adja meg a parafrázis eredetijének helyét sem. A mondat ráadásul – a lakatosi gondolatvilág folytonossága mellett érvként is szolgálva – már ún. matematikafilozófiai korszakában is felbukkan egy másik változatban: „Manapság, a formalizmus uralma alatt, az ember hajlik arra, hogy Kantot parafrazálja: a matematika története, a filozófia iránymutatását nélkülözve, *vakká*, a matematika

²⁰ Az angol eredetiben: „*Philosophy of science without history of science is empty; history of science without philosophy of science is blind.*” Lásd: History of science and its rational reconstructions (Lakatos 1978a, 102).



filozófiája, mellőzve a matematika történetének legérdekesebb problémáit, *üressé* válik.” (Lakatos 1998, 15.)²¹

A parafrázis eredetije *A tiszta ész kritikájában* található a Transzcendentális logika fejezetben, a Transzcendentális analitika részben:

„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.” (Kant, KrV, B75/A51)

„Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok.” (Kant 1913, 71; fordította: Alexander–Bánóczi.)

„Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet.” (Kant 1995, 106; fordította: Kis János.)

Ami feltűnhet, hogy az eredetiben és ennek megfelelően a magyar fordításokban sem találkozunk azzal a szimmetrikus szóhasználattal, aminek köszönhetően a lakatosi változat olyan frappánsnak mutatja magát. Ezzel szemben Fogarasinál egy helyütt az alábbi megjegyzést találjuk:

„A fogalom magasabbrendű megismerés, mint az, amelyet a szemlélet és a képzet nyújt. [Lj.: Kant pompás szavaival: »Fogalmak szemlélet nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok.« Kritik der reinen Vernunft.]” (Fogarasi 1946b, 27.)²²

A szóhasználat szimmetriája okán tehát valószínűsíthető, hogy Lakatos Fogarasitól vette át és gondolta tovább a nevezetes mondatot. A sejtést tovább erősítheti, hogy a gondolat első nyomai *A fizikai idealizmus bírálata* című cikkben olvashatók: „Ami a haladó polgárságnál, mint Anschauung ohne Begriff, vak, az a hanyatló burzsoáziánál a világosság egyetlen forrásává válik!” (Lakatos 1946a, 31.) Az idézet szövegkörnyezetében, illetve az azt kísérő jegyzetben a kanti ismeretelmélet, a wolffi dogmatizmus és Bergson fogalommentes megismerése bukkan

²¹ Az angol eredetiben: „*The history of mathematics, lacking the guidance of philosophy, [is] blind, while the philosophy of mathematics, turning its back on the most intriguing phenomena in the history of mathematics, is empty.*” (Lakatos 1976, 2.)

²² Úgy tűnik, Fogarasi ezen a ponton fejből idéz, mert egyébként mindig közöl oldalszámot is. De az is lehet, hogy az idézet a magyar kantiánusok körében ezzel a nyelvi egyszerűsítéssel terjedt el, vö. Makkai 1924, 204: „A tárgyakat gondolni és ismerni nem ugyanaz, mert a megismeréshez 2 tényező szükséges: anyag, amit megismerünk és fogalom, amivel azt megismerjük. Az anyag *szemléleteinkben* van adva s így a szemléletek fogalmak nélkül *vakok* (jelentéstenek), a fogalmak pedig szemléletek nélkül *üresek* (tartalmatlanok).”



fel – amelyek így együtt szintén arra mutatnak, hogy Lakatos ez irányú tájékozódását Fogarasi Bélának köszönhette.

Az ősforrás – a Vasárnapi Kör

Merthogy a Kant-hivatkozás Fogarasi esetében teljes mértékben indokolt és érthető – ugyanis az ő századelőre eső indulása a neokantiánus ismeretelmélet jegyében telt. Lakatoshoz hasonlóan ugyanis Fogarasinak is két élete volt: a marxista Fogarasit megelőzően a fiatal Fogarasi meghatározó tagja volt a Lukács György körül alakult Vasárnapi Körnek (Karádi 2004, 73–93). Az ő doktorija (Fogarasi 1913, 58–100, 32–52) a neokantianizmus hatása alatt született, de komoly tájékozottságról és rálátásról árulkodik a korabeli ismeretelméleti terep egészére vonatkozóan: Windelband és Rickert, Lask és Brentano, Husserl és Bergson. Fogarasi szellemi fejlődésében meghatározó szerepe volt Lukácsnak is: állítólag az ő hatására tért át Bergsontól a neokantianizmushoz, majd 1918 decemberében vele együtt lépett be a Kommunisták Magyarországi Pártjába.

Saját gondolkodói pályafutását a *Marxizmus és logika* előszavában Fogarasi ekképpen foglalja össze:

„Az emberi gondolkodás társadalmi jelenség. De a gondolkodás tudománya, a logika, mindezideig nem vonta le ebből a szükséges következtetéseket. [...] Legyen szabad e helyen hivatkoznom arra, hogy ezt a szempontot már első logikai tanulmányomban, több mint harminc évvel ezelőtt hangsúlyoztam: »Minden gondolkodásnak csak úgy van értelme, ha az közös gondolkodás, minden logika tulajdonképpen szociális logika.« [Lj.: Az ítélet voluntarisztikus elmélete különnyomat, 1913.] De abban, hogy ezt a szempontot a logika és az ismeretelmélet kérdéseinek feldolgozásában következetesen keresztülvigyeim, akadályoztak úgy hiányos ökonómiai és társadalomtudományi ismereteim, mint akkori idealisztikus filozófiai álláspontom. E munkára csak sokkal később vállalkozhattam, miután a klasszikus német filozófiai idealizmus bírálatán keresztül eljutottam a dialektikai materializmus álláspontjához s több gazdasági és politikai tárgyú munkában próbára tettem ökonómiai felkészültségemet is. Igyekeztem az előkészítés e munkáját oly lelkiismeretesen végezni, amint ezt a feladat fontossága megkívánja.” (Fogarasi 1946b, 5–6.) A marxista dialektika Fogarasi számára tehát nem pusztán társadalomelmélet, hanem különös módon szociális episztemológia is: „A marxizmus nemcsak a *társadalmi megisme-*



rés elmélete, a társadalom megismerésének elmélete, hanem a megismerés társadalmi elmélete is." (I. m., 20.)

A tudományos kutatási programok metodológiájához vezető problémátörténet rekonstruálásában megpróbálhatunk még egy lépéssel továbbmenni, ha figyelembe vesszük, hogy Fogarasi és Mannheim egyformán nagy tisztelője volt a vasárnapi körösök közé tartozó, az első világháborúban fiatalon elhunyt Zalai Bélának. Nem véletlen, hogy az *Athenaeumban* Fogarasi (1915, 428–441) írt róla nekrológot, ebben Zalait és a hasonlóan tragikus sorsú Laskot párhuzamba állítva azon az alapon, hogy mindketten a filozófia logikáját keresték. Zalai mindenhol rendszerezést látott, egy közös metafizikai keret lehetséges aleseteinek vélte a pszichológiai, etikai, esztétikai, ismeretelméleti, metafizikai rendszereket. Ennek alapján úgy is fogalmazhatunk, hogy arra a metafizikai kérdésre, amelyet Zalai vetett fel, próbált a maga módján választ adni Mannheim és Fogarasi is. Az egyik út az ideológiák bevezetése révén a relativizmus eszméje felé vezet, a másik a társadalmi keretek hangsúlyozása révén a determináltság téziséhez juttat. Lakatos kritikai racionalizmusa e két véglet közti arany középutat kereste.

A dialektikus logika mint tudományos kutatási program

Mindezek fényében megkonstruálható egy olyan narratíva, más néven racionális rekonstrukció, amelynek értelmében a fiatal Lakatos tulajdonképpen a Fogarasi által kezdeményezett *dialektikus logikai tudományos kutatási programhoz* kívánt csatlakozni.

Ennek a kutatási programnak az internális szempontból progresszív időszaka a harmincas évektől kezdődik, amikor többek között például a Molnár (Jeszenszky) Erikkal is vitázó József Attila is a hatása alá kerül (például József 1932, 405–408). Az externális politikai tényezők azután éppen abban a néhány évben emelték látszólag a korszerű tudományosság első vonalába, amikor a fiatal Lakatos gondolkodói útkeresése esett. 1945 után gyors fellendülés következett – a program rövid időn belül nemcsak eszmetörténeti, de tudománypolitikai realitás is lett.²³ Ennek köszönhetően a dialektikus logika normáltudományos

²³ A Magyar Tudományos Akadémia feloszlata után az 1948. szeptember 8-án megszavazott törvénnyel létrehozott Magyar Tudományos Tanács (MTT) egyik első feladata volt elkészíteni „a magyar tudományos kutatás öt éves tervét”. Ebben a társadalomtudományi szakosztály javaslata szerint a filozófián belül a dialektikus materializmus szakosztályára háruló feladatok „[...] a filozófia történetének kutatása, a filozófia törté-



paradigma volt az ötvenes–hatvanas évek magyarországi filozófiai tudományosságában.

Érdekes kordokumentum a *Filozófiai Évkönyv 1952* elnevezésű kiadvány,²⁴ amelyben az első tematikus blokk *A dialektikus és történelmi materializmus kérdései* címet viseli, az itt közölt tanulmányok pedig sorrendben: Fogarasi Béla: Materializmus és 'fizikai' idealizmus. A 'fizikai' idealizmus bírálata (9–61); Rényi Alfréd: A valószínűségszámítás elvi kérdései a dialektikus materializmus megvilágításában (63–97); Molnár Erik: Determinizmus és indeterminizmus a burzsoá világnézetben (99–131). A könyvismertetések között találjuk Rényi Alfréd írását Alexits–Fenyő: Matematika és dialektikus materializmus (525–534), illetve Szamosi Gézáét Fogarasi Béla: Logika című könyvéről (535–538). Ez utóbbiban olvasható a kutatási program talán legpontosabb, amennyiben a korszellemet leginkább tükröző meghatározása:

„A marxizmus klasszikusai, Marx, Engels, Lenin és Sztálin számos helyen mutatnak rá a logika fontosságára. Marx és Lenin maguk is tervbevételek a dialektikus logika alapjainak összefoglalását, azonban ilyen tanulmány megírására nem jutott idejük. Klasszikusaink műveiben számos utaláson kívül igen sok mélyeszántó fejtegetés, kifejtett megállapítás található a logika köréből. Klasszikusaink ezenkívül igen sok olyan új következtetési módot használnak műveikben, melyek a gondolkodás formáinak nagyfokú gazdagodását jelentik. Lenin kommentárjai Hegel Logikájához pedig valóságos kincsesbányái a fontosabbnál fontosabb logikai megállapításoknak. Így tehát egy marxista igénnyel megírt logikának – mely nagy tanítónk alapvetésére támaszkodik – igen nagy jelentősége van.” (Filozófiai Évkönyv 1952, 535.)

Az igazán tanulságos azonban az, hogy a Lakatossal azonos évben született, '56 után Izraelben, majd Kanadában az elméleti fizika professzoraként tevékenykedő Szamosi mit látott a program valódi ígéretének:

nete Magyarországon, a dialektikus materializmus jelenkori kérdéseinek feldolgozása és »az ellenséges, imperialista ideológiák kritikája«. (Itt szerepeltek az orosz filozófia a XIX. században, a matematikai logika kérdései, a modern fizika filozófiai problémái, a pozitívizmusnak, mint a természettudományok filozófiai módszertani elméletének kritikája című témák.)” (Kónya 1998, 101.)

²⁴ Szerkesztőbizottság: Fogarasi Béla, Lukács György, Mátrai László, Molnár Erik, a szerkesztőbizottság titkára Szigeti József.



„A matematikai módszer szigorúsága önmagában egyrészt nem védhet meg tévedések és olyan visszaélések ellen, amilyenekkel bőven találkozunk az idealista fizikusok munkáiban. Továbbá a fizikusoknak nem csupán a jelenségek kvantitatív összefüggéseinek és észlelt formáinak leírása a feladata, hanem ki kell derítenie a jelenségek okozati összefüggéseit, kölcsönhatásait, létrejöttének feltételeit: hipotéziseket és elméleteket kell felállítania a jelenségek magyarázatára. A fizikusok [sic!] tudományos munkájának ezekben a részeiben természetesen egészen más gondolati és következtetési formákat is alkalmaz, mint matematikaiakat. Az úgynevezett kevésbé exakt természettudományokban, melyek az anyag mozgásának jóval bonyolultabb formáit vizsgálják, a matematika alkalmazhatóságának a lehetőségei még szűkebbek. Tehát valamennyi természettudományban igen nagy szükség van a matematikánál sokkal rugalmasabb, de éppoly szigorú és menetében ellenőrizhető következtetési formákra, melyek bonyolult összefüggések vizsgálatára alkalmasak. Világos, hogy ilyen, a valóság egészének a vizsgálatára alkalmas gondolkodási formák tudománya nem lehet formális logika. Ezért, ha logikáról beszélünk, szükségképpen mást értünk alatta, mint a burzsoá filozófia. Ahogyan a dialektikus materializmus filozófiája a filozófia és a tudomány minden területén minőségileg újat hozott, ugyanúgy a logika tudományának egészen új korszaka kezdődik a dialektikus materializmus logikájának, a dialektikus logikának megjelenésével. A marxista filozófia feladata ezt az újat részletesen kifejteni a klasszikusaink által megadott alapokon, azaz felépíteni a dialektikus logikát. Ez a feladat természetesen nem egy ember vagy egy csoport feladata, hanem feladata napjaink marxista filozófusainak általában. Így a magyar marxista filozófusoké is. Fogarasi könyve igen jelentékeny kezdeményező lépés e téren. Alkalmas arra, hogy felnövő értelmiségünk ennek alapján tanulja meg a gondolkodás alaptörvényeit, ismerje meg a gondolkodás tudományát.” (I. m., 536.)

Lakatos tehát 1947–1948-ban teljes joggal érezhette úgy, hogy egyszerre sikerül jelen lennie a politikai és a tudományos fősodorban. Ahhoz a Fogarasi-féle programhoz próbált kapcsolódni, amely komolyan hitte, hogy küldetése a magyar marxista tudományosság kialakítása. A történelem ironiája, hogy ez az értelmiségi szándék politikailag csak 1949 nyaráig volt aktuális, a fordulat éve a Rajk-perrel párhuzamosan minden fronton elhozta a párton belüli leszámolások korát. Az újonnan kialakítandó rendben már a mégoly megbízható, ám a párt ideológiai érdekei mellett a tudomány szempontjait is érvényesíteni próbáló tudósokra



sem volt szükség. Az MTT élére Gerő Ernő került elnökként, a társadalomtudományi szakosztályban pedig a marxista tudományos elitnek (Mérei Ferenc, Lukács György, Szalai Sándor, Fogarasi Béla) át kellett adnia helyét a pártelit (Rudas László, Andics Erzsébet, G. Fazekas Erzsébet) számára. Minthogy utóbbiak szerint a szakosztály feladata az új rend szellemi védelme és igazolása, aminek ráadásul a szovjet tudomány szolgálai követése a legmegbízhatóbb módja, az előbbieket törekvése eredeti ötleteket tartalmazó tudományelméleti vagy módszertani megfontolásaik érvényesítésére pillanatok alatt anakronisztikussá vált.²⁵ Ezzel párhuzamosan a Keresztury Dezső vezette Eötvös-kollégium 1948-as „megreformálói”, Lakatos és Lutter maguk is a történelem szemétdombján találják magukat. Az ideológiai komisszárok egyik generációját váltja egy másik: „[...] miközben ők, a »belső műhelyben« ítéletet mondó »szakértő-ideológusokként« ítélnék, minősítenek, másokat létükben kérdőjeleznek meg, egy még »belsőbb körben« az ő marxista pozíciójuk hitelességét vonják kétségbe.” (Huszár 1995, 102.)²⁶

Ezen externális okokból történő degenerálódásának eredményeként a kutatási program visszaszorul az egyetemi tanszékekre, miközben politikai és általános tudományos jelentőségét fokozatosan elveszíti. A program végső, internálisan degenerálódó szakasza pedig a hetvenes évekre tehető, amikor a szimbolikus logika nemzetközi felemelkedésével, a hazai filozófiai élet átrendeződésével párhuzamosan háttérbe szorul, míg végül teljesen el is tűnik (vö. Máté 2009, 112–114; 2011, 229–246).

²⁵ „Mérei Ferenc, Lukács György, Szalai Sándor, Fogarasi Béla úgy vélték, ők a tudomány inherens szempontjait képviselik, amelyek az adott világtörténelmi helyzetben egybeesnek »a történelem objektív dialektikájának« követelményeivel, a szocialista világmozgalom érdekeivel. Ez az egybeesés hitük szerint a történelmi távlatok vállalását jelenti, s nem a napi politika szükségleteihez való szolgálai igazodást.” (Huszár 1995, 101.)

²⁶ Az ehhez tartozó 282. lábjegyzet szerint „Gerő Ernő 1949. június 17-én kelt bizalmas levelében manifeszt módon jelenti ki, hogy sem Lukácsot, sem Fogarasit nem tekinti marxistának.” Rudas László pedig Rákositól idézett megfogalmazással „marxista igényekkel fellépő, de súlyos elméleti hibákat tartalmazó” munkaként bírálja a *Marxizmus és logikát*. Legfontosabb állítása, hogy a Fogarasi által a modern fizikából levezetett úgynevezett funkcionális világfelfogás nemcsak antiszubsztancialista, hanem ezzel együtt szükségképpen antimaterialista és antimarxista is – végső soron tehát a machizmus bűnébe esik (Rudas 1948, 351–368).



The Changing Logic of Scientific Discovery

A marxizmus vonzásában filozófiai öntudatra ébredő Lakatos tehát a jelek szerint az előtte álló lehetőségek közül természettudományos érdeklődésének megfelelően nem Lukács György szociologizáló történetfilozófiai, illetve esztétikai vonalához, hanem az elsősorban Fogarasi Béla által megtestesített ismeretelméleti–tudománylogikai programhoz igyekezett kapcsolódni. Úgy tűnik, valójában a magyarországi marxista dialektika határozta meg Lakatos szellemi tudatosodását, s ez volt az a szemlélet, amelynek bizonyos elemeitől élete végéig sem tudott vagy akart szabadulni.²⁷ Hasonlóan látja az örökség kérdését Kutrovácz Gábor, amikor az általa a fiatal Lakatosnál azonosított nézetek (Kutrovácz 2008, 130–131) közül az egyetlen hosszú távon is megmaradónak azt látja, amely szerint a tudomány soha véget nem érő dialektikus fogalomalkotó folyamat.

Amiről Lakatos igen hamar lemondott, az a társadalmi determinizmus gondolata. Tudásképe maximálisan társas tudást feltételez, de elutasítja a történelmi-társadalmi meghatározottságot. Nem véletlen, hogy az érett Lakatos olyan határozottan utasította el a pszichologizáló és szociologizáló redukciós magyarázatokat. Ennek megfelelően a *Modern fizika, modern társadalom* végkövetkeztetése – „E rövid értekezés célja az volt, hogy megmutassa, hogy a természettudomány is mennyire szorosan kötődik a társadalomhoz, fejlődését mennyire determinálja az ökonomiai alapépítmény” (Lakatos 1947b, 368) – is inkább tekintendő a néhány évvel később kötelezővé váló úgynevezett vörös farkok egy korai példájának, mintsem a cikk mondandója valódi összefoglalásának. De akár egy tágan értett ideológiaellenességről is beszélhetünk: Lakatos sem a hegelianus, sem a marxista metafizikára és teleológiára, illetve az ezekből fakadó determinisztikus magyarázatokra nem volt fogékony – kizárólag a dialektika mint a fejlődés kérdésre adott formai megoldás, azaz *módszer* ragadta meg a figyelmét.

Ennek megfelelően a *Bizonyítások és cáfolatok* születésére sem úgy érdemes tekintenünk, mintha Lakatos elkötelezett matematikatörténészként nyúlt volna a poliéderek Euler-karakterisztikájának problémájához, és ennek korrekt rekonstruálására törekedve jutott volna el egy sajátosan történeti matematika-filozófiai álláspontra (ahogyan ezt például Kuhn mondja magáról és a kopernikuszi fordulattal kapcsolatos

²⁷ Érdekes adalék például a Lakatos életében nem publikált hozzászólása Kneale egy 1960-as előadásához, ahol Engelst és Lenint idézve felvállaltan a marxizmus felől kívánja korrigálni Popper objektivitásigényét egy következetes fallibilizmus nevében (Necessity, Kneale and Popper; Lakatos 1978b, 125–126).



vizsgálódásairól). Sokkal inkább a dialektikus ismeretelmélet ifjú apostolával állunk szemben, aki általános érvényű víziója kifejtéséhez igyekezett konkrét esettanulmányokat felsorakoztatni, s ehhez jött kapóra az, amikor Pólya György felhívta figyelmét az Euler-tételre. Ezt a tágabb kontextust maga Pólya is pontosan érzékelt: „A P&R fő pontja, legalább is szerintem, hogy a heurisztika és episztemológia lehetséges összefüggésére felhívja a figyelmet.” (Idézi: Kántor 1998, 231.) Ami fontos következményekkel járhat Lakatos egész munkásságának megítélésére nézve is: eszerint Lakatos nem elsősorban a matematika, majd a természettudományok természetéről gondolkodott, hanem *a rendszeres tudás növekedésének általános jellegzetességeiről*.

Arra a kérdésre pedig, hogy Lakatos vajon inkább popperiánus vagy inkább hegeliánus gondolkodónak tekintendő, a válasz az lesz, hogy ezeken felül és bizonyos értelemben mindezeket megelőzve a neokantianizmus és a marxizmus sajátos keverékét alkotó magyar dialektikus logikai iskola képviselőjének. Azzal együtt, hogy igen hamar – részint internális (a Popper-kritikával való találkozás), részint externális (Recsk, '56, emigráció, beilleszkedési kényszer) okokból –, vagy ha úgy tetszik, még időben lecsatlakozott erről az irányról. Saját szóhasználatával élve azt is mondhatjuk: tudományelmélet-történeti teljesítménye abban áll, hogy munkásságával a dialektikus logika degenerálódó kutatási programján sikerült progresszív problémaeltolást végrehajtania.

A lakatosi életmű ily módon megfogalmazott tanulságai egyszerűsmind a lakatosi elmélet továbbfejlesztését is jelenthetik. Személyes példája ugyanis azt mutatja, hogy egy degenerálódó program kemény magja minden további nélkül áttemelhető egy progresszív program pozitív heurisztikájába (más kérdés, hogy a popperi negatív heurisztika utóbb természetesen nagyjából letiltotta ezt), azaz a kutatási programok ilyen értelemben átjárhatók. Sőt, Lakatos története alapján mintha a szellem emberét nem az egyetlen paradigma fogságában élő, azt csak egy forradalom árán az új paradigma rabságára cserélni képes tudós kuhni képe szerint lenne érdemes elgondolnunk, hanem inkább a különböző kutatási programok mint fogalmi hagyományok metszetében elhelyezkedő gondolkodóként. Másképp fogalmazva: az egyes tudós mindig az eltérő, esetenként akár egymásnak is ellentmondó tudományos magyarázatok mint lehetséges utak többszörös kereszteződésében áll, s így mindig adott számára a választás lehetősége és felelőssége is. Ez pedig a demarkáció szerepének átértékelésére is készíthet bennünket, hiszen Lakatos munkásságának két végpontja nyilvánvalóan a tudomány/áltudomány határ két oldalán áll: a marxista dialektika és a popperiánus tudományfilozófia egymást kölcsönösen kirekesztő módon tudománytalannak tartja. Ami végső soron Lakatos Popperrel szembeni



érvének kiterjesztéséhez vezethet: egy magát tudományosnak tartó elméletet még akkor sem szabad *teljesen* elvetni, ha az az adott demarkációs feltételnek nem képes megfelelni, hiszen egy másként megfogalmazott demarkációs feltételhez viszonyítva még termékenynek (és valóban tudományosnak) bizonyulhat.

Az eddigiek alapján radikális választ adhatunk a Lakatos eredetiségét firtató kérdésre is. A bevett nézettel szemben se nem Popper, se nem Kuhn és Feyerabend epigonjával van dolgunk, hanem egy mindannyiuktól függetlenül kialakított, sajátos kutatási program tudatos művelőjével, aki a tudományos tudás fallibilitásának és ellentéteken keresztüli, nem kumulatív fejlődésének, illetőleg történeti meghatározottságának és rendszerekbe szervezettségének gondolatát a negyvenes évek második felének magyarországi marxista filozófiájából vitte magával.²⁸

Mindezek az életmű folytonosságának problémáját szintén új megvilágításba helyezhetik. Úgy tűnik, Lakatost mindvégig ugyanaz foglalkoztatta, az első nyomtatásban megjelent írásoktól kezdve az utolsó éveiben tervezett összefoglaló műig, amelyről az összegyűjtött írások egy szerkesztői jegyzetéből (Lakatos 1978a, 8), illetve a néhány héttel a halála előtt Feyerabenddel folytatott levélváltásból tudunk:

„Lakatos Feyerabendnek 1974. január 10-én

Szórakoztatónak találtam azt a javaslatodat, hogy a tudományos forradalom voltaképpen a szabályrendszerek [standards] forradalma. Ez természetesen az a gondolat, amelyet a meghirdetett címembe belefoglaltam: *A tudományos felfedezések változáslogikája [The Changing Logic of Scientific Discovery]*. Ennek a könyvnek az egyik fejezete lenne a Newton-cikk, amelyben részletesen tárgyalom a szabályrendszereknek ezt a változását [change in standards].” (Motterlini 1999, 355.)

„Feyerabend Lakatosnak 1974. január 17-én

Boldog vagyok, hogy az okozója lehetek annak, ha visszatérsz *A tudományos felfedezések változáslogikájához*. Tudtam a címről, de soha nem gondoltam rá, hogy azt érted alatta, amit most mondasz – és így, természetesen, nagyon is magától értetődő.” (I. m., 357.)

²⁸ Lásd például „Gondolkodás- és szemléletformák, akár csak az erkölcsiség formái, a stílusérzék, a világnézet és a társadalmi berendezkedés egyaránt változnak és e változás nem csupán tartalmi bővülést, kumulációt, hanem lényeges átalakulást jelent.” (Farágó 1940, 348.)



A jelek szerint tehát a nyelvi nehézségekkel is küzdő, múltjától szabadulni próbáló Lakatos törekvéseit az angolszász tudományfilozófiai közegeben alapvető félreértés övezte és övezi jobbjára máig: senki sem sejtette, hogy szórványosan megjelent publikációi ennek a bizonyos általános *változáslogikának* a fejezetei csupán – ami alatt ő maga voltaképpen a tudományok dialektikus fejlődésének gondolatát értette. Ennek megfelelően, amikor „logikát” mondott, akkor nem a kijelentések tartalmuktól független érvényességének formális vizsgálatára gondolt, hanem a tudás termelődésének olyan fogalmi megragadására, amely egyszerre működtethető a múlt történeti leírásának eszközeként, illetve jövőbe mutató kutatási módszertanként. Ennek a „logikának” a kutatásában állt Lakatos átfogó ismeretelméleti projektje. Ahogy az átmenet határpontján elhelyezkedő cambridge-i doktoriban fogalmazott: „Poppert azonban, aki lefektette a felfedezés *eme* logikájának alapjait, nem érdekelte a saját kutatásának természetére irányuló meta-kérdés, és nem vette észre, hogy ez sem nem pszichológia, sem nem logika, hanem egy önálló diszciplína, a felfedezés logikája: heurisztika.” (Idézi Lakatos cambridge-i doktorijának kéziratából: Ernest 1998, 129, 14 lj.)

Irodalom

- Demeter Tamás 2011: A magyar tudományfilozófia szociologizáló vonulata. In uő: *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. Budapest, Századvég. 111–134.
- Dusek, Val 1998: Brecht and Lukacs as teachers of Feyerabend and Lakatos: the Feyerabend–Lakatos debate as scientific recapitulation of the Brecht–Lukacs debate. *History of the Human Sciences*, 11., 1998/2., 25–44.
- Ernest, Paul 1998: *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics*. Albany (NY), State University of New York Press.
- Faragó László 1937: A modern fizikai világgép és az ember. *Athenaeum*, 23., 87–128.
- Faragó László 1939: A modern természettudomány világgépe. *Athenaeum*, 25., 94–100.
- Faragó László 1940: A megismerés szociológiája. *Athenaeum*, 26., 343–352.
- Filozófiai Évkönyv 1952*. Budapest, Akadémiai.
- Fogarasi Béla 1913: Az ítélet voluntaristikus elmélete. *Athenaeum*, 22., 1913/1., 58–100; 1913/2., 32–52.
- Fogarasi Béla 1915: Zalai Béla. In memoriam. *Athenaeum*, újfolyam 1., 1915/4., 428–441.
- Fogarasi Béla 1946a: Molnár Erik: Dialektika. *Társadalmi Szemle*, 1., 1946/2., 142–146.
- Fogarasi Béla 1946b: *Marxizmus és logika. I. rész*. Budapest, Szikra.
- Fogarasi Béla 1958: *Logika*. 4. átdolgozott kiadás. Budapest, Akadémiai.
- Forrai Gábor 1997: Előszó. In uő – Szegedi Péter (szerk.): *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*. Budapest, Atlantisz.



- Forrai, Gábor 2002: Lakatos, Reason and History. In Kampis, György – Kvasz, Ladislav – Stöltzner, Michael (szerk.): *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Dordrecht, Kluwer.
- Golden Dániel 2008: Lakatos Imre elfojtott hegelianizmusa. *Világosság*, 49., 2008/3–4., 185–196.
- Gurka Dezső 2002: A Karácsony-körrel való kapcsolat mint Lakatos munkásságának egy lehetséges kontinuitáseleme. In Percz László (szerk.): *Műhelytanulmányok*. Budapest, BME. 99–106.
- Hacking, Ian 1979: Imre Lakatos's Philosophy of Science. *British Journal for the Philosophy of Science*, 30., 1979/4., 381–410.
- Huszár Tibor 1995: *A hatalom rejtett dimenziói. Magyar Tudományos Tanács, 1948–1949*. Budapest, Akadémiai.
- József Attila 1932: Természettudomány és marxizmus. *Korunk*, 7., 1932/5. (május), 405–408.
- Kadvany, John 2001: *Imre Lakatos and the Guises of Reason*. Durham–London, Duke University Press.
- Kant, Immanuel 1913: *A tiszta ész kritikája* (ford. Alexander Bernát – Bánóczi József). Budapest, Franklin-Társulat.
- Kant, Immanuel 1995: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). Szeged, Ictus.
- dr. Kántor Sándorné dr. Varga Tünde 1998: Utószó. In Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok. A matematikai felfedezés logikája* (ford. Boreczky Elemér). Budapest, Typotex.
- Karádi Éva 2004: A magyar szellemtudományi iskola mint európai áramlatok felvevője és elindítója. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai. Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Budapest, Áron. 73–93.
- Kónya Sándor 1998: *A Magyar Tudományos Tanács (1948–1949)*. Budapest, MTA Könyvtára.
- Kutrovátz, Gábor 2002: Imre Lakatos' Hungarian Dissertation: An annotated documentation. In Kampis, György – Kvasz, Ladislav – Stöltzner, Michael (szerk.): *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Dordrecht, Kluwer.
- Kutrovátz, Gábor 2008: Lakatos' philosophical work in Hungary. *Studies in Eastern European Thought*, 60., 2008/1–2., 113–133.
- Lakatos Imre 1946a: A fizikai idealizmus bírálata. Megjegyzések Susan Stebbing könyvéhez. *Athenaeum*, 31–32., 28–33.
- Lakatos Imre 1946b: Molnár Erik: Dialektika. *Valóság*, 2., 1946/3–5., 75–78.
- Lakatos Imre 1947a: [A januári Társadalmi Szemle...]. *Embernevelés*, 3., 1947/2.
- Lakatos Imre 1947b: Modern fizika, modern társadalom. In Kemény Gábor (szerk.): *Továbbképzés és demokrácia. A nevelők továbbképzését irányító tanulmányok*. Budapest, Egyetemi Nyomda. 347–369.
- Lakatos, Imre 1974: Popper on Demarcation and Induction. In Schilpp, Paul A. (szerk.): *The Philosophy of Karl Popper I–II*. La Salle (IL), Open Court.
- Lakatos, Imre 1976: *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lakatos, Imre 1978a: Popper on demarcation and induction. In uő: *The methodology of scientific research programmes: Philosophical Papers 1* (szerk. Worrall, John – Currie, Gregory). Cambridge, Cambridge University Press.



- Lakatos Imre 1978b: Necessity, Kneale and Popper. In uó: *Mathematics, science and epistemology: Philosophical Papers 2* (szerk. Worrall, John – Currie, Gregory). Cambridge, Cambridge University Press.
- Lakatos Imre 1997: A tudomány története és annak racionális rekonstrukciói. In: *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*. Budapest, Atlantisz.
- Lakatos Imre 1998: *Bizonyítások és cáfolatok. A matematikai felfedezés logikája* (ford. Boreczky Elemér). Budapest, Typotex.
- Larvor, Brendan 1998: *Lakatos: An Introduction*. London – New York, Routledge.
- Lengyel Lajos 1947: Fogarasi Béla: Marxizmus és logika I., Szikra, Budapest, 1946. *Athenaeum*, 33., 47–50.
- Lenin, Vlagyimir Iljics 1954: Hegel dialektikájának (logikájának) vázolata. In uó: *Filozófiai füzetek* (ford. Bólyai Ernő). Budapest, Szikra.
- Makkai Sándor 1924: Kant. Születésének 200 éves fordulójára. *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 1., 1924/7. (június), 203–207.
- Máté András 2009: Ruzsa Imre. *Magyar Tudomány*, 170., 2009/1. (január), 112–114.
- Máté, András 2011: Die Rezeption der neuen Logik in Ungarn. In Máté, András – Rédei, Miklós – Stadler, Friedrich (szerk.): *Der Wiener Kreis in Ungarn*. Bécs – New York, Springer. 229–246.
- Molnár Erik 1945: *Dialektika. Tanulmányok*. Budapest, Szikra.
- Motterlini, Matteo (szerk.) 1999: *For and Against Method*. Chicago, University of Chicago Press.
- Motterlini, Matteo 2002: Professor Lakatos Between the Hegelian Devil and the Popperian Deep Blue Sea. In Kampis, György – Kvasz, Ladislav – Stöltzner, Michael (szerk.): *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Dordrecht, Kluwer. 23–52.
- Palló Gábor 2001: Magyar tudományfilozófia. *Magyar Tudomány*, 162., 2001/4. (április), 428–436.
- Percz László 1998: *A pozitivizmustól a szellemtörténetig. 1892–1947*. Athenaeum, Budapest, Osiris.
- Popper, Karl R. 1963: What is Dialectic? In uó: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London, Routledge. 312–335.
- Popper, Karl R. 2001: *A nyitott társadalom és ellenségei* (ford. Szári Péter). Budapest, Balassi.
- Ropolyi, László 2002: Lakatos and Lukács. In Kampis, György – Kvasz, Ladislav – Stöltzner, Michael (szerk.): *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Dordrecht, Kluwer. 303–337.
- Rudas László 1948: Elméleti színvonalunk emeléséért. *Társadalmi Szemle*, 3., 1948/4–5., 351–368.
- Sándor Pál: Jeans, J. H.: Az új fizika világképe. *Társadalmi Szemle*, 1., 1946/2.
- Szigeti József 2000: *Intellektuális önéletrajzom*. Budapest, Eötvös.
- Szívós, Mihály: *Intuition, Heuristics, Falsification and Tacit Knowledge. The origin of Lakatos' Proofs and Refutations and the 1961 Turning-Point of the Philosophy of Science* (megjelenés előtt).
- Watkins, John 2002: The Propositional Content of the Popper–Lakatos Rift. In Kampis, György – Kvasz, Ladislav – Stöltzner, Michael (szerk.) 2002: *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Dordrecht, Kluwer.
- Zibolen Endre 1990: *Faragó László*. Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.



Csoportkép 1930-ból ©Fortepan

Pápay György

Zongoralecke botfűlűeknek: Richard Rorty és a vallás

Richard Rortynak a valláshoz fűződő viszonya látszólag nem kifejezetten hálás téma az értelmező számára. Az amerikai pragmatizmus újabb hullámának meghatározó alakja több helyen is kijelenti, hogy az ezredforduló nyugati értelmiségének számottevő részéhez hasonlóan – Jürgen Habermas közvetítésével Max Weberől átvett kifejezéssel élve – a „vallási téren botfűlűek” (*religiously tone-deaf*) táborába tartozik. Máshol ennél is tovább megy, és annak a meggyőződésének ad hangot, hogy „a pragmatistáknak a vélekedésekre vonatkozó antirepresentacionalista megközelítése többek között azon elgondolás ellen való tiltakozás, amely szerint az emberi lényeknek meg kell alázkodniuk valami nem emberi előtt, legyen az Isten akaratára vagy a valóság belső természete” (Rorty 2006, 257). A behatóbb vizsgálódás azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy Rortynak a vallásról alkotott nézetei jóval összetettebbek annál, amit a fentiek sugallnak. Az imént hivatkozott írásban ő maga emlékeztet arra, milyen fontos törekvése volt a pragmatizmus klasszikus képviselőinek vallás és tudomány összebékítése, máshol pedig részletesebben is foglalkozik azzal a kérdéssel, miként érdemes a pragmatikus gondolkodónak – világnézeti beállítottságától függetlenül – a vallásos meggyőzésekhez viszonyulnia. Az alábbiakban vonatkozó nézeteinek bemutatására, illetve – indokolt esetben kritikai igényű – elemzésére vállalkozom, kiindulásként rövid áttekintést nyújtva pragmatizmus és vallás általánosabb összefüggéseiről.



Pragmatizmus és vallás

A pragmatizmus túlságosan heterogén filozófiai irányzat ahhoz, hogy azt állíthassuk róla, egyértelműen kizárja vagy támogatja képviselőinek vallásos elköteleződését. Sőt mint arra William James rámutat, mintegy lényege szerint hagyja nyitva ezt a kérdést, és enged teret különböző beállítottságú gondolkodóknak. Ennek oka, hogy James felfogása szerint maga a pragmatizmus sokkal inkább általános módszer, mintsem konkrét doktrína; Giovanni Papinitől kölcsönzött hasonlatával élve

„[ú]gy helyezkedik el elméleteink között, mint egy szállodai folyosó. Számptalan szoba nyílik belőle. Az egyikben talán éppen egy ateista értekezést ír valaki; a vele szomszédosban egy másik ember térden állva imádkozik hitért és erőért; a harmadikban egy vegyész tanulmányozza valamely anyag tulajdonságait. A negyedikben egy idealista metafizikai rendszert ötölnek ki, míg egy ötödikben talán éppen a metafizika lehetetlenségét bizonyítják.” (James 1981, 152–153.)

Ezzel együtt is szembetűnő, hogy a pragmatizmus klasszikus triászának mindhárom tagja elfogadóan viszonyul a valláshoz, pontosabban annak bizonyos elemeihez: Charles Sanders Peirce-nél Isten fogalma egy evolúciós kozmológiai felfogásba és a „hármasság” (*Thirdness*) metafizikájába illeszkedik, James számára a „vallásos hipotézis” eleven, jelentőségteljes és kényszerítő lehetőség, John Dewey pedig, bár elkülöníti a (szervezett) vallástól, nagy jelentőséget tulajdonít a „vallásinak” (*the religious*).

Vallás és tudomány alapvető feszültségének érzékelése, valamint az ennek tompítására irányuló törekvés – mint arra Rorty is rámutat (2006) – Jamesnél és Dewey-nál jelentkezik hangsúlyosabb formában, és az ő nézeteik gyakoroltak kimutatható hatást a pragmatizmus későbbi képviselőire is. A szakirodalomban gyakran háttérbe szorul az a tény, hogy James *Pragmatizmus* címen megjelent előadásai nem csupán a kibontakozó filozófiai mozgalom népszerűsítését szolgálták, hanem át- meg átszövi őket a vallás melletti, helyenként egészen szenvedélyes érvelés. James célja, hogy áthidalja a „merev” és „kifinomult” elmék közötti szakadékot, vagyis hogy egy olyan valláskonceptcióval szolgáljon, amely mentes a Josiah Royce-féle idealista metafizikától, és így a tág értelemben vett empirista megközelítés hívei számára is elfogadhatónak bizonyulhat. Ezért szentel külön könyvet a vallásos tapasztalat elemzésének, amelyet véleménye szerint a következetes empirista gondolkodónak – szemben a pozitivistá felfogással – tekintetbe kell ven-



nie (James 2004).¹ Ez az antipozitivizmus fontos szerepet játszik amelletti érvelésében, amit vallásos hipotézisnek nevez; *The Will to Believe* című tanulmányának fontos stratégiája annak megkérdőjelezése, hogy egy álláspontot kizárólag abban az esetben fogadhatunk el, ha objektív és elégséges bizonyíték szól mellette (ebben az értelemben beszél James a hithez való *jo*gról, amely kifejezést, mint máshol megjegyzi, szerencsésebb lett volna művének címében szerepeltetnie a hit „akarása” helyett) (James 1956, 95–97).

Jamesnek a vallásos hitről alkotott felfogása specifikusan pragmatikusnak mondható, mivel jól illeszkedik ahhoz, amit általában a pragmatizmus módszertani jellegzetességének tekint. Úgy véli, nincs okunk megkérdőjelezni azon nézetek igazságát, amelyek személyes boldogulásunkat szolgálják, és a vallásos hit értelmezésében feltétlenül ilyen nézetnek tekinthető (itt nem foglalkozom részletesebben azzal a kérdéssel, vajon James ezzel egy igazságdefiníciót kívánt-e alkotni – meglátásom szerint egyébként nem). Maga a pragmatikus módszer szerinte annak eldöntésében áll, hogy két versengő nézet esetén jár-e bármiféle *gyakorlati* különbséggel, ha az egyiket vagy a másikat választjuk; amennyiben nem, „akkor az alternatívák gyakorlatilag ugyanazt jelentik, és az egész vita céltalan” (James 1981, 147). Meglátása szerint ez a gyakorlati különbség a vallásos és a nem vallásos nézőpont vitájában nem a múlt, hanem a jövőre vonatkozóan jelentkezik. Az, hogy a világ isteni teremtés eredménye-e vagy az anyag törvényszerűségeinek következtében jött létre, James szerint nem jár semmiféle gyakorlati különbséggel. Ha ez volna a vallással kapcsolatos fő kérdés, akkor a körülötte zajló vitának nem lenne valódi tétje.² A vallás jelentősége éppen abban áll, hogy egy örök, isteni rendet szavatol a jövőre nézve, ezzel értelmet adva az emberi cselekvésnek. Ahogy James fogalmaz:

¹ Vö. uő 1981, 169. „A pragmatizmus jóindulatot tanúsít minden iránt. Fontolóra vesz bármely hipotézist, figyelmet szentel bármely bizonyítéknak. [...] Röviden: a pragmatizmus kitágítja Isten keresésének területét. A racionalizmus ragaszkodik a logikához és a mennyekhez. Az empirizmus ragaszkodik a külső érzékekhez. A pragmatizmus kész bárminek a befogadására, éppúgy hajlandó követni a logikát, mint az érzékeket, és szívesen szentel figyelmet a legszerényebb és legszemélyesebb tapasztalatnak. Számításba veszi a misztikus élményeket is, ha gyakorlati következményekkel járnak.”

² Vö. i. m., 178. „Mert gondolják csak végig és mondják meg őszintén: milyen *értéke* lenne egy Istennek, ha *létezne*, de úgy, hogy műve befejeztetett és világa lejárt?” (Kiemelések az eredetiben.)



„Az univerzum többé nem pusztá *Az számunkra*, hanem *Te*, hogyha vallásosak vagyunk; és bármely viszony, amely személy és személy között lehetséges, itt is lehetségessé válik. Például még ha bizonyos értelemben csak passzív részei vagyunk is az univerzumnak, egy másik értelemben különös autonómiánk van.” (James 1956, 107 – kiemelések az eredetiben.)

Bár James gondolkodásának hátterét a keresztény (protestáns) hagyomány határozza meg, érvelése általában a vallásra vonatkozik, nem pedig valamely konkrét vallási tanításra vagy doktrínára. Dewey hasonló úton indul el, de tovább megy egy lépéssel, és – mint arra korábban utaltam – a tárgykörben született legfontosabb művében arra tesz kísérletet, hogy a vallásos attitűdöt elválassa a szervezett vallástól. Korai, hegelianus írásait követően sokáig egyáltalán nem foglalkozik a vallás kérdésével, és arra csak kései, *A Common Faith* című munkájában tér vissza. Dewey itt azon dichotómia meghaladására törekszik, amely a hagyományos vallások és a „militáns ateizmus” képviselői között áll fenn. Értelmezése szerint mindkét csoportban közös, hogy a vallásit a természetfeletttel azonosítják, s csupán az ehhez való viszonyulásukban különböznek. Ő ezzel szemben úgy véli, hogy a vallásos beállítódás megfelelő értelmezéséhez azt el kell különítenünk a természetfeletti lények vagy létezők eszméjétől, és az emberi késztetések köréből kell kiindulnunk. Ez a törekvés világosan tükröződik Isten fogalmáról adott meghatározásában, amely szerint az nem egy konkrét létezőt jelöl, hanem „azoknak az ideális céloknak az egységét, amelyek vágyakozásra és cselekvésre indítanak bennünket” (Dewey 1989, 29). Más megfogalmazásban Isten „aktív viszony az ideális és az aktuális között” (i. m., 34 – kiemelés az eredetiben). Dewey értelmezésében tehát Isten vagy általában az isteni (*the divine*) azoknak az emberi késztetéseknek az összessége, amely az ideálisra irányul, s ennek megfelelően fontos hajtóereje lehet az emberiség előrehaladásának.

A fentiek nyomán jogosan merül fel a kérdés, hogy ez a gondolatmenet valójában nem a vallás redukcióját jelenti-e. Dewey maga is elismeri, hogy egyáltalán nem szükségszerű, hogy az ideális célok egységét „Istennek” nevezzük, vagy hogy a hozzá kapcsolódó emberi törekvéseket a hagyományos vallások szókészletével ragadjuk meg. Vagyis míg az egyik oldalról elutasítja a militáns ateizmust mint politikai-kulturális attitűdöt, addig a másik oldalról az általa kialakított koncepció egy kevésbé harsány, de ugyancsak ateisztikus – a bevett angolszász kifejezéssel élve: agnosztikus – vallásértelmezés előtt nyitja meg az utat. Ennek oka, hogy Dewey eleve bizalmatlanul tekint a szervezett vallásokra, különösen ami azoknak a demokratikus politikai életben játszott



szerepét illeti. Ahogy fogalmaz: „Nem tudom elképzelni, hogyan lehetséges a demokratikus ideál megvalósulása [...] azon alapvető különbségtétel [tudniillik hívók és hitetlenek, »megváltottak« és »kárhozottak« között – P. Gy.] feladása nélkül, amely iránt a természetfeletti kereszténység elkötelezett.” (I. m., 55–56.) A pragmatizmus képviselőinek körében ez utóbbi szemléletmódot a Dewey-tanítvány Sidney Hook követte, aki mestere gondolkodásának szcientisztikusabb oldalát vitte tovább, és nála jóval türelmetlenebb módon viszonyult a valláshoz – a katolicizmust például egyenesen totalitárius jellegű irányzatnak tekintette. (A sors ironiája, hogy a szovjet kommunizmus kérelmetlenül bírálójaként ismert Hook éppen a hidegháború utolsó két évtizedében kibontakozó amerikai neokonzervatív mozgalomnak vált meghatározó alakjává, amely kiemelten fontos stratégiai szövetségeseként tekintett az evangéliumi keresztény jobboldalra.)

Míg a pragmatizmus klasszikus triászának esetében – a XIX. század végén, illetve a XX. század első évtizedeiben – a vallás mint specifikusan filozófiai kérdés természetes módon jelentkezett, addig a nyolcvanas évektől kibontakozó neopragmatizmus képviselőiről ezt már nem mondhatjuk el. A legjelentősebb kortárs pragmatista, aki nem csupán teret szentel a kérdésnek, de egyértelműen elfogadó jelleggel viszonyul a valláshoz, nem más, mint Hilary Putnam. Nála ráadásul sajátos módon egyszerre található meg a személyes elköteleződés jamesi eszménye és Dewey-nak a természetfeletti szembeni elutasítása. Putnam elsőként *Renewing Philosophy* című könyvében utal a zsidó vallásnak az életében betöltött szerepére, illetve arra, milyen megoldatlan problémát jelent számára ennek összeegyeztetése a filozófiai munkásságában képviselt materialisztikus világszemlélettel.³ *Jewish Philosophy as a Guide to Life* című kötetében behatóbban foglalkozik az általa tárgyalt „három és egynegyed” zsidó filozófus – Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Levinas, Ludwig Wittgenstein – vallásról alkotott nézeteivel, a könyv előszavában pedig kifejezetten személyes és autobiografikus beszámolóval szolgál vallásos meggyőződésének hát-

³ Vö. Putnam 1992, 1. „Gyakorló zsidóként olyan ember vagyok, akinek számára az élet vallási dimenziója egyre inkább fontossá vált, bár ez nem az a dimenzió, amelynek esetében tudnám, hogyan is kellene róla filozofálni [...]. Amikor először kezdtem filozófiát tanítani, még a korai '50-es években, akkor tudományfilozófusként gondoltam magamra [...]. Akik ismerik az írásaimat ebből az időszakból, azok csodálkozhatnak, hogyan békítettem össze a bizonyos mértékben már akkor is létező vallásos beállítódásomat az akkortájt képviselt általánosabb tudományos materialista világnézettel. A válasz az, hogy nem békítettem össze őket. Teljességgel ateista voltam, és hívő voltam. Egyszerűen elválasztottam egymástól ezt a két részemet.”



teréről (többek között arról, miként vezette el fiának *barmicvója* egy gyakorló zsidó közösségbe).

„Egy régi barátommal a minap folytatott beszélgetés során úgy jellemeztem a jelenlegi vallásos álláspontomat, mint ami »valahol félúton van az A Common Faith Dewey-ja és Martin Buber között«. Még mindig vallásos ember vagyok és még mindig naturalista filozófus, [...] de nem redukcionista.” (Putnam 2008, 5.)

A könyv utószavából viszont az is kiderül, hogy Putnam inkább Dewey-hoz, mint Buberhez áll közel a vallási fogalmak értelmezésének tekintetében. Isten fogalmát Dewey nyomán ő is emberi projekciónak tekinti; megfogalmazása szerint „az a valóság, amellyel Isten rendelkezik, egy ideál valósága” (i. m., 100). Meglátása szerint azonban ez nem jelenti azt, hogy a vallás spirituális tartalma teljességgel szubjektív lenne, ugyanis Dewey filozófiája egyik alapvető felismerésének éppen azt tartja, hogy az emberi értékek nem „pusztán szubjektívek”, hanem objektív érvényességűek: racionális vita folytatható róluk. Azt persze maga Putnam is elismeri, hogy álláspontja a hagyományos vallásfelfogás alapján akár ateistának is tűnhet. S hogy a kép még összetettebb legyen, önéletrajzi megjegyzései arra utalnak, hogy megközelítése Dewey-étől is különbözik egy lényeges vonatkozásban: a vallás közösségi megélése, annak szervezett keretek között történő gyakorlása kifejezetten fontos számára, függetlenül fogalmi tartalmának realitásától. Ennek magyarázata feltehetőleg a zsidó és a keresztény felfogás különbözőségében rejlik: a zsidóság a vallási doktrínák többségének elfogadása híján is képes jelentős identitásképző erőként szolgálni. Ezt látszik megerősíteni egy másik kortárs pragmatista filozófus, Richard Shusterman is, aki *Practicing Philosophy* című könyvében szintén hangsúlyos fejezetet szentel a zsidó identitás személyes megélése kérdésének – Putnammal ellentétben eleve szekuláris nézőpontból (Shusterman 1997).

A vallási – avagy vallásos identitásbeli – és a filozófiai kérdések összeegyeztetésének nehézsége Putnam esetében mindvégig tetten érhető, többek között abban, hogy a vallással kapcsolatos reflexió egy művében sem épül be szervesen saját gondolatmenetébe. A *Jewish Philosophy* kötet középpontjában négy másik gondolkodó munkásságának értelmezése áll, és Putnam saját – a tárgyalt szerzőkével csak részleges átfedésben lévő – álláspontjáról csupán a főszövegen kívüli, nem „szakszerű” szöveghelyek árulkodnak. A pragmatizmus más jelentősebb kortárs képviselőire sem jellemző, hogy átfogóbb jelleggel foglalkoznának ezzel a kérdéskörrel; a vallás legfeljebb specifikusabb vonatkozásokban jelenik meg, mint például Jeffrey Stoutnál, aki vallás és etika – egyre inkább



gyengülő – összefüggéseit vagy a vallási alapú érvelésnek a demokratikus politikában játszott szerepét elemzi (az utóbbival kapcsolatos nézeteire a későbbiekben még visszatérek) (vö. Stout 1988, különösen a *The Eclipse of Religious Ethics* című rész; 2004). Összességében tehát elmondható, hogy a neopragmatizmus fontosabb képviselői közül egyedül a bevallottan agnosztikus, sőt ateisztikus nézeteket valló Rorty foglalkozik behatóbban vallás és pragmatizmus viszonyának kérdésével, méghozzá oly módon, hogy az egyfelől szervesen illeszkedik filozófiai programjához, másfelől nem eleve elutasító a vallással szemben. Ezért a témakörrel kapcsolatos írásai, bár életművének viszonylag csekély részét teszik ki, mindenképpen kitüntetett figyelmet érdemelnek.

Ateizmus helyett „politeizmus”: Rorty a vallásról

A vallás Rorty írásaiban két vonatkozásban jelentkezik: egyfelől önálló vizsgálódás tárgyaként, másfelől – s időrendben ez tekinthető korábbiak – egyfajta analógiás jelleggel az általa kidolgozott általánosabb filozófiakritika során. Az utóbbi jobb érzékeltetése végett célszerű röviden felvázolni a főbb irányvonalát annak a hadjáratnak, amelyet egész életműve során a filozófia episztemológiai hagyománya ellen folytat. *Philosophy and the Mirror of Nature* című könyvében ezt a hagyományt René Descartes, John Locke és követőik munkásságára vezeti vissza. Értelmezése szerint a kora újkori filozófia mély ismeretelméleti szakadékot feltételez a megismerés alanya és tárgya között; ennek oka, hogy az individuális elmét és annak tartalmait tekinti kiindulópontjának, és úgy véli, e tartalmak feladata, hogy az elme számára a tőle élesen elválasztott külvilágot reprezentálják. Amennyiben az elme és a világ viszonyát reprezentációs viszonyként fogjuk fel, szükségünk lesz egy olyan elméleti apparátusra, amely e reprezentációk megfelelő voltáért és ezzel tudásunk megbízhatóságáért szavatol. Ennek következtében a filozófia a tudományok királynőjévé, egyfajta átfogó (meta-) tudománnyá válik, amelynek célja a világról alkotott ismereteink, valamint diszkurzív gyakorlataink megalapozása. Rorty szerint azonban ez a filozófiafelfogás nem eredményez mást, mint egy végső soron természetlennel bizonyuló ingamozgást a szkepticizmus, illetve a rá adott – jellemzően sikertelen – válaszkísérletek között (Rorty 1979, 131–164).

A korai modern filozófia ezen ismeretelméleti fordulatának bírálatait későbbi műveiben általánosabb filozófiakritikává tágítja. Úgy véli, a filozófia célja, hogy végső leírást adjon a valóságról – az ő kifejezésé-



vel élve: arról, „ahogy a Világ Van” –, amely képes egységbe foglalni tudásunkat és erkölcsi megfontolásainkat. Ezt a törekvést a vallásával állítja párhuzamba: a filozófia célja is egyfajta „isteni nézőpont” keresése, amely meghaladja a véges és esetleges emberi perspektívákat. Rorty e párhuzam alapján egy általánosabb szellemtörténeti narratívát dolgoz ki, amelynek középpontjában a nem emberi tekintély alól történő felszabadulás áll.⁴ Eszerint az emberiség több évezredes célja, hogy kapcsolatba kerüljön egy felette álló hatalommal: erre szolgálnak a tradicionális vallások, melyek szerepét a nyugati világban a felvilágosodás időszakától a filozófia veszi át. A modern filozófia Isten helyett a „nagybetűs”, történelem és idő feletti igazságot keresi, amely minden lehetséges emberi kutatás végpontja. Ez a valláspótlékként felfogott filozófia azonban csak átmeneti állapotot jelent egy „dedivinalizált” kultúra felé, amely azon a felismerésen alapul, hogy a kutatásnak nincs ilyen végpontja, s amely az ember felett álló hatalmak helyett az emberi közösséget tekinti hódolata tárgyának.⁵ Ez utóbbira a legjobb példa *Achieving Our Country* című munkája, ahol már-már vallásos elragadtatással ír az amerikai demokráciáról mint az emberi testvériség potenciális evilági utópiájáról (Rorty 1998a).

Mindennek fényében különösnek tűnhet, de Rorty mégsem viszonyul elutasítóan a valláshoz, sőt amennyiben szükségét érzi, akár védelmébe is veszi a túlságosan szcientisztikus megközelítésekkel szemben. A tárgykörrel foglalkozó első írásainak egyikében, amely a *Pragmatism without Method* címet viseli, választott vitapartnere a „tudományos módszer” elsőbbsége mellett kiálló Sidney Hook. Hooknál a tudomány ellentétpárja a teológia; megfogalmazása szerint „A tudomány és a teológia két különböző viszonyulást mutat a rejtélyességhez: az egyik megpróbálja megoldani a rejtélyeket, a másik imádatban részesíti őket” (idézi: Rorty 1991, 66). Rorty ezzel szemben amellet érvel, hogy a tudományfilozófia kühni és az analitikus filozófia quine-i fordulata után nem sok okunk van kitartani azon elgondolás mellett, hogy a tudománynak önálló és megkülönböztetett módszere lenne. Írásában továbbá arra is

⁴ Rorty politikai filozófiájával foglalkozó könyvemben amellet érvelek, hogy filozófiakritikáját két egymástól részben elkülönülő narratíva – egy „filozófiatörténeti” és egy „szellemtörténeti” – támogatja, amelyek némileg reflektálatlan módon keverednek írásaiban (Pápay 2010, 18–22).

⁵ Rorty szerint ez egy olyan kultúra volna, ahol „többé nem imádunk *semmit*, ahol *semmit* nem akarunk kvázi istenségnek tekinteni, ahol mindent – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk” (Rorty 1994, 38 – kiemelések az eredetiben). E narratívájához lásd még *Philosophy as a Transitional Genre* (Rorty 2007a).



rámutat, hogy voltaképpen nem sok különbséget találunk aközött, amit Hook mestere, Dewey mond az *A Common Faith*-ben, illetve az olyan liberális teológusok munkái között, mint Paul Tillich.⁶ Rorty szerint Tillich olyan fogalmi eszközökkel szolgál napjaink gyakorló keresztényei számára, amelyek lehetővé teszik, hogy hitüket összeegyeztessék a döntően a természettudományok által meghatározott világgéppel. Míg Hook nézőpontjából egyfajta „intellektuális skizofrénia” jelének tűnik, addig Rorty számára nem jár különösebb ellentmondással, ha valaki hétköznap kutatóként dolgozik egy laboratóriumban, vasárnap pedig valamelyik felekezet templomában a hitét gyakorolja.

Ennek magyarázata végett érdemes visszautalni Rortynak a reprezentacionalista elme- és nyelvkonceptióról adott bírálatára. E koncepció alapján vélekedéseink, illetve elméleteink a világ pontos vagy kevésbé pontos reprezentációjával szolgálnak. Ő ellenben úgy véli, a szubjektum és az objektum közötti ismeretelméleti szakadékot csak akkor hidalhatjuk át, ha teljes egészében feladjuk ezt a képet, és helyette úgy gondolunk elméleteinkre – vagy az általa bevezetett fogalommal élve: szótárainkra⁷ –, mint olyan eszközökre vagy szerszámokra, amelyek a világban való boldogulásunkat szolgálják. A fő kritérium ebben az esetben nem a pontosság lesz – úgy reprezentálják-e szótáraink a valóságot, ahogyan az van –, hanem a sikeresség vagy a hasznosság. Ráadásul a szerszám-analógiának megvan az az előnye is, hogy ráirányítja a figyelmet: ahogy különböző célokra különböző szerszámokat használunk, úgy a különböző emberi törekvések is különböző szótárakban artikulálhatók, és nincs feltétlenül szükség egy közös „metaszótárban” való egyesítésükre. Rorty a társadalmi igazságosságra és a személyes tökéletesedésre való törekvés ellentétét hozza fel példaként: „Az önmegvalósítás szótára szükségszerűen magánjellegű [...]. Az igazságosság szótára szükségszerűen nyilvános és megosztott, az érvelő eszmecsere közege.” (Rorty 1994, 12.) Hasonló feszültség érzékelhető vallás és tudomány szótárai

⁶ Rorty Tillich munkásságából – mely jelentős hatást gyakorolt kora szociáldemokrata értelmiségének egy részére – a *The Dynamics of Faith* című művet emeli ki, amelyben olvasata szerint nem annyira keresztény teológusként, mint inkább heideggeriánus filozófusként nyilvánul meg. Rorty közeli rokonságot lát Dewey-nak az ideális célok egységéről vallott felfogása és Tillich „végső meghatározottság” (*ultimate concern*) fogalma között. Itt érdemes megemlíteni Tillich azon nézetét is, amely szerint az Isten létéről folytatott vita céltalan, mivel Isten létezésének állítása egyben a „lefokozását” jelentené (mint aki csupán egy a létezők közül).

⁷ Rorty a „szótár” fogalmát arra használja, hogy áthidalja az éles különbségtételt a nyelvek (jelentésrendszerek) és az elméletek (hitrendszerek) között. Az általa hozott példák között olyanok szerepelnek, mint az arisztotelészi és a newtoni fizika szótára, Szent Pál és Freud morális szótára vagy Blake és Yeats költői szótára (Rorty 1994, 19–31.)



között, de ez nem jelenti azt, hogy ugyanaz a személy ne használhatná különböző törekvéseinek megvalósítására akár mindkettőt.

A világról adott leírások sokféleségének elismeréséből mintegy inhe-
renszen következik az a sajátos kettősség, amely Rortynak a valláshoz
való viszonyát jellemzi. Egyfelől ha azt mondjuk, hogy a világról alkot-
ott nézeteinket különböző szótárakban artikulálhatjuk, és ezek közül
egyik sem tekinthető végsőnek vagy kizárólagosnak, akkor a vallás-
os szótárakat sem zárhatjuk ki a valóság „legitim” leírásainak köré-
ből. Legitimitásuk ez esetben kizárólag társadalmi tényezőkön múlik,
vagyis lényegében azon, hogy vannak-e olyanok, akik mint érvényes
szótárakat fogadják el őket.⁸ Másfelől viszont maguk a vallásos szótá-
rak általában kizárólagos és egységesítő igénnyel lépnek fel: használóik
hajlamosak őket olyan végső világmagyarázatoknak tekinteni, amelyek
együttal alkalmasak az emberi törekvések teljes körének integrálására.
E kettősségnek megfelelően Rorty maga is kettős érvelési stratégiát
alkalmaz, sőt voltaképpen két különböző potenciális közönség számára
fogalmazza meg érveit. Az egyik tábor azoké, akik – a tudomány vagy a
filozófia eredményeire hivatkozva – mereven elutasítják a vallást, míg a
másik a tradicionális vallások híveié. Álláspontja szerint mindkét tábor
tagjainak komoly engedményeket kell tenniük, egy pragmatikus vallás-
értelmezésnek pedig alapvető feladata, hogy segítsen megfelelő kom-
promisszumot kialakítani a két szemben álló fél között.

Rortynak a vallást elutasítókkal szemben alkalmazott stratégiája
három fő pontban összegezhető. Először is azt javasolja, hogy tegyük
félre az Isten léteire vonatkozó kérdést, ahogy véleménye szerint jobb
félretenni a tudomány által posztulált entitásokra vonatkozó ontoló-
giai kérdéseket is (*valóban* léteznek számok?, *valóban* léteznek kvar-
kok?). Úgy véli, a helyes kérdés sokkal inkább az, mi a haszna azoknak
a nyelvjátékoknak, amelyekben ezeket a fogalmakat bevezettük (Rorty
2007a). Másodszor William Jamesszel egyetértésben elutasítja az objek-
tív bizonyíték iránti igényt, és annak a meglátásának ad hangot, hogy
számos olyan intellektuális álláspont létezik, amelynek elfogadása nem
efféle garanciák alapján történik. A hívőnek ebben az értelemben bizo-
nyíték híján is joga van a hitéhez (Pragmatism as Romantic Polytheism;
Rorty 2007a, valamint Vallásos hit, intellektuális felelősség és románc;
2007b). Harmadszor arra hívja fel a figyelmet, hogy az objektív bizo-
nyíték iránti igény feladása nem jelenti azt, hogy egyben el kellene
fogadnunk a kognitív–nem kognitív, illetve értelmi–érzelmi megkülön-

⁸ Rorty – Robert Brandom filozófiai apparátusára támaszkodva – részletesebben és technikailag kidolgozottabb formában érvel emellett az alábbi helyen: Cultural Politics and the Existence of God (Rorty 2007a).



böztetés jogosultságát (vö. Cultural Politics and the Existence of God, valamint Pragmatism as Romantic Polytheism; Rorty 2007a). A vallás hívei között is vannak, akik erre támaszkodnak, és hitüket azzal védik, hogy a nem kognitív szférába sorolják, ezzel mintegy kivonva azt a természettudományok fennhatósága alól. Rorty szerint azonban ez kontraproduktív lépés, mert továbbra is a tudomány elsőbbsége melletti érveléshez szolgáltat alapot; vallás és tudomány vitájának lezárását jobban szolgálja, ha elutasítjuk ezt a megkülönböztetést. A különbséget inkább céljaik tekintetében indokolt megragadnunk, és így már bátran érvelhetünk a vallás mint a személyes tökéletesedés egyik lehetséges eszköze mellett.

A másik tábor képviselőitől ellenben azt kéri, hogy fogadják el magukra nézve az utóbbi megközelítést, vagyis hitüket ne tekintsék többnek, mint a *személyes* tökéletesedés *egyik lehetséges* eszközének. Megfogalmazása szerint ez a gyakorlatban a monoteizmusnak a politeizmusmal történő felváltását jelentené. Rorty nem a megszokott értelemben, vagyis egy- illetve többistenhitként használja ezeket a fogalmakat, hanem csupán annak érzékeltetésére, ahogy a kizárólagos és kényszerítő erejű vallásképet egy pluralisztikus felfogás váltja fel, amely elismeri, hogy a jelenkori demokratikus társadalmakban az önmegvalósításnak több útja vált elérhetővé, és ezek közül csupán egy a vallásé (amely maga sem egységes, hiszen számos különböző vallási meggyőződés él egymás mellett).⁹ Ez a „politeizmus” nem zárja ki az egyén vallásos hitét, de – Rorty szellemtörténeti narratívájára visszautalva – a kultúra dedivinalizációja felé vezető út végső állomását jelenti. Ezt az állomást Rorty irodalmi kultúrájának nevezi, amelynek nézőpontjából „a vallás és a filozófia irodalmi műfajokként tűnnek fel. S mint ilyenek, pusztán opcionálisak.” (Philosophy as a Transitional Genre; Rorty 2007a, 91.) Ez a megközelítés párhuzamot von esztétikai és vallási igényünk között, s arra mutat rá, hogy miként az előbbi esetében triviálisan elfogadott, hogy azt egyénenként különböző műalkotások képesek kielégíteni, úgy az utóbbi esetében is célszerű elfogadni az efféle egyéni különbségeket (köztük azt is, ha valaki művészet, illetve vallás nélkül kívánja leélni az életét).

Ez a vallásértelmezés kétségkívül feloldja hit és tudomány ellentétét, és megoldást kínál arra a dilemmára is, amely a vallási pluralizmus

⁹ Rorty megfogalmazása szerint „Politeisták akkor vagyunk, ha úgy gondoljuk, hogy a tudásnak nincs olyan aktuális vagy lehetséges tárgya, amely lehetővé tenné számunkra az emberi szükségletek összemérését vagy rangsorolását. Isaiah Berlin jól ismert tanítása az emberi értékek összemérhetetlenségéről az én értelmezésemben politeista kiáltvány.” (Pragmatism as Romantic Polytheism; Rorty 2007a, 30.)



elismerésének, illetve a vallásos szótárakra jellemző kizárólagosság-igénynek a feszültségéből fakad. A hagyományos vallások hívei azonban úgy érezhetik, hogy e koncepció durván leegyszerűsíti a vallást, sőt mintha nem is igazán arról szólna, amit ők vallásos hit alatt értenek. A személyes tökéletesedés eszközeként felfogott vallásból ugyanis számos lényeginek tűnő elem hiányzik: az átfogó világmagyarázat igénye, a követője iránt támasztott erőteljes erkölcsi és életvezetési elvárások vagy közösségi gyakorlásának szükségessége, sőt talán annak lehetősége is.¹⁰ Maga is utal arra a vádra, amely szerint magánjellegű tevékenységként való megközelítése – még ha az legitimitásának megóvását is szolgálja – pusztán hobbivá fokozza le a vallást (Rorty 2007b, 184, 6 l.). De ha ez a vád nem is állja meg a helyét, vagy ha e koncepció finomítható oly módon, hogy a vallásos híveknek több, saját hitükkel kapcsolatos elgondolásával találkozson, akkor is marad egy olyan pont, ahol Rorty nem enged a vallás magánjellegű értelmezéséből: ez pedig vallás és demokratikus politika viszonya. A következőkben ezt állítom középpontba, áttekintve azokat a dilemmákat, amelyeket a vallás politikai szerepének kérdése vet fel Rortynál.

Nyilvános érvelés, magánjellegű vallás

„Thomas Jefferson meghatározta az amerikai liberális politika hangvételét, amikor azt mondta: »nem származik semmi károm abból, ha felebarátom azt állítja, hogy húsz isten van, vagy hogy nincs Isten.«” – állapítja meg a demokrácia kérdéskörével foglalkozó legismertebb írásában Rorty (*The Priority of Democracy to Philosophy*; Rorty 1991, 175). Az azonban egyáltalán nem egyértelmű, mi is következik a vallási türelem elvéből a vallásoknak a demokratikus politikai életben játszott szerepére nézve. Maga Rorty elismeri a kereszténység történeti

¹⁰ E koncepció kifejezetten toleráns a személyes hitet illetően, de korántsem egyértelmű, hogy vajon hasonló türelem következik-e belőle a szervezett vallások, illetve az egyházak iránt. Van olyan szöveghely, ahol Rorty ennek az ellenkezőjére utal, bár ez inkább személyes véleményéből, mintsem gondolatmenetének belső logikájából következik: „egyet lehet érteni azzal, hogy a társadalom köteles garantálni a magánszemélyek jogát a magánjellegű hitrendszerek kialakításához, miközben harciasan antiklerikális marad. James és Mill egyetértettek abban, hogy semmi baj sincs az egyházakkal, amíg nem okoznak társadalmi károkat. De amikor el kell döntenünk, hogy az aktuálisan létező egyházak ténylegesen okoznak-e ilyen károkat, akkor a dolgok bonyolultabbá válnak.” (*Cultural Politics and the Existence of God*; Rorty 2007a, 25.)



szerepét a toleráns nyugati társadalmak kialakulásában, sőt úgy véli, az általa képviselt liberális – európai értelemben: szociáldemokrata – politika olyan alapértékei, mint az egyenlőség és a testvériség eszméje, szintén a keresztény gondolkodás invenciói (Pragmatism as Romantic Polytheism; Rorty 2007a, 31–34). (Ez vélhetően nem teljesen független attól a tényről, hogy Rorty anyai nagyapja a Társadalmi Evangélium mozgalom vezető teológusa, Walter Rauschenbusch volt.) Mindez mégsem jár együtt azzal, hogy túlságosan megengedő volna a vallásoknak a közéletben betöltött szerepét illetően. Ezzel kapcsolatos álláspontja alapvetően összefügg a nyilvános (*public*) és a magánjellegű (*private*) tevékenységek elválasztásának szükségességéről vallott felfogásával, ezért a kérdés tárgyalását érdemes ezzel kezdeni.

A nyilvános–magánjellegű megkülönböztetés Rorty azon felismeréséből fakad, amely szerint nincs szükség – és talán lehetőség sincs – arra, hogy a társadalmi igazságossággal és a magánjellegű tökéletesedéssel kapcsolatos elgondolásainkat egy átfogó elmélet keretében egyesítsük. Ennek megfelelően azt javasolja, hogy különítsük el egymástól nyilvános és magánjellegű törekvéseinket, illetve az ezeket artikuláló szótárainkat. A megkülönböztetés azonban ennél többet is szolgál: annak próbálja elejét venni, hogy a tökéletesedésről alkotott személyes víziókat általános normává kívánjuk tenni. Ezért teszi Rorty azt a sokat vitatott javaslatot, hogy az olyan filozófusok munkásságát, mint Martin Heidegger, Jacques Derrida, Michel Foucault vagy Georges Bataille, egyszerűen tekintsük magánjellegűnek (Rorty 1994, 79–88). Szerinte e gondolkodók művei igen jelentősek abból a szempontból, ahogyan önmagunkról gondolkodunk: képesek új önképet kínálni számunkra. Társadalmi szempontból viszont csekély haszonnal járnak, sőt a politikai gondolkodásba történő átültetésük akár kifejezetten káros is lehet. A nyilvános–magánjellegű megkülönböztetés tehát egyfelől magánjellegű szótárainkat védi attól a szemléletmódtól, amely csak azt tekinti értékesnek, ami közvetlen társadalmi haszonnal jár; másfelől viszont a társadalom számára is védelmet jelent az idioszinkratikus célok és értékek abszolutizálására irányuló törekvésekkel szemben. A korábbiak alapján pedig nyilvánvaló, hogy e felosztás szerint a vallásos nézeteket is magánjellegűnek kell értékelnünk.

Ennek a megközelítésnek fontos következményei vannak vallás és politika viszonyára nézve. Korábban idézett *The Priority of Democracy to Philosophy* című írásában Rorty egyetért John Rawlsszal abban, hogy az érvelés bizonyos típusait – azokat, amelyek a „végső értékekre” hivatkoznak – ki kell zárni a liberális társadalmak nyilvános diskur-



zusából (Rorty 1991).¹¹ E társadalmak polgárai magánügyének tartják vallási meggyőződésüket, de ezzel egyúttal politikailag irrelevánsnak nyilvánítják azt. Rorty ésszerű kompromisszumként tekint erre, amit a különböző vallási nézetek híveinek, illetve hívőknek és nem hívőknek érdemes megkötniük a vallási türelem érdekében. Értelmezése szerint a vallási meggyőződésre hivatkozó érvelés ennek a „jeffersoni kompromisszumnak” a felmondását jelenti. S még ha nem gondoljuk is, hogy az efféle érvelés feltétlenül a vallási intolerancia jele volna, Rorty szerint további gyakorlati megfontolások szólnak amellett, hogy a vallást a közéleti viták arzenáljából száműzzék. Értelmezése szerint a vallás a nyilvános szférában a kommunikáció gátjává (*conversation-stopper*) válik: a demokrácia alapvető jellemzője a politikai konszenzus elérését szolgáló nyilvános vita, a vallás azonban nem ösztönzi, hanem berekeszti a vitát, és inkább konfliktusok forrásaként szolgál (A vallás mint a kommunikáció gátja; Rorty 2007b).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy vallásos személyek ne vehetnének részt a nyilvános vitákban. Ahogy azonban Rorty fogalmaz: „Egy dolog azt állítani, hogy a vallásos vélekedés, avagy hiánya, befolyásolja a politikai meggyőződést. Persze hogy befolyásolja. És egy másik dolog azt állítani, [...] hogy a közéleti szféra nyitott kell legyen »a vallásos érvelés« számára.” (I. m., 207.) E nyitottság hiányából az következik, hogy a vallásos hívőknek olyan érveket kell találnia álláspontja támogatására a nyilvános vita során, amelyek nem személyes meggyőződéséből következnek, hanem szélesebb, az övétől különböző világképű közönség számára is elfogadhatók. Bár ez az érvelés meggyőző erejét tekintve kétségkívül indokolt követelmény, egyáltalán nem biztos, hogy olyan könnyű teljesíteni, mint azt Rorty feltételezi. A nyilvános érvelésnek ez a megközelítése – miként arra a Rawls álláspontját vitató Michael Sandel is rámutat (Sandel 2002) – voltaképpen személyes, illetve állampolgári identitásunk kettéválasztását követeli meg. Persze még ha ez a felvetés jogosnak tűnik is, Rorty nézőpontjából feltehetőleg éppúgy nem okoz semmiféle „lelkiismereti skizofréniát”, mint ahogy az sem okoz feltétlenül intellektuális skizofréniát, ha az embernek természettudósi és vallásos identitását kell egymástól a gyakorlatban elválasztania.

Számos érv szól azonban amellett, hogy ez az elvárás túlságosan szigorú, ráadásul Rorty szándékaival ellentétes gyakorlati következmények fakadnak belőle. A rawlsi elmélet komunitárius bírálói, köztük Sandel, annak a meglátásuknak adnak hangot, hogy a vallásos érveknek a politikai vitákból történő kizárása egyáltalán nem a vitatott kérdés

¹¹ Ezt erősíti meg továbbá Rorty 1998b.



racionalisabb meg tárgyalását szolgálja, hanem a szemben álló felek egyikének álláspontját támogatja a másikéval szemben. Ilyen például az abortusszal kapcsolatos vita, amelynek esetében az abortuszt ellenző fél álláspontjának jelentős része egyszerűen elveszne, ha azt az annak háttéréül szolgáló vallási-erkölcsi megfontolásoktól függetlenül lenne kénytelen megfogalmazni (Sandel 2002, 232–234). Emiatt viszont az a látszat keletkezhet, hogy a vallás magánjellegűvé tételének igénye valóban nem a vallási türelemnek kedvez, hanem a demokratikus közélet erőltetett szekularizációjának. Ez pedig – függetlenül attól, hogy valóban áll-e mögötte ilyen szándék – kifejezetten kontraproduktívnek bizonyulhat. Erre többek között Jeffrey Stout hívja fel a figyelmet:

„Attól tartok, hogy azoknak a vallásos egyéneknek, akik úgy fogadják el a [rawlsi] kontraktualizmus deskriptív összetevőjét, mint a demokratikus politikai kultúra által feltételezett normák hiteles rekonstrukcióját, azoknak a számára mindez az ebből a kultúrából való kivonulás melletti indokként fog szolgálni.” (Stout 2004, 75.)

Vagyis az a demokráciakép, amely szerint a vallásnak nincs helye a közéletben, megingathatja a demokráciába vetett bizalmat egy – amerikai viszonylatban különösen – számottevő társadalmi rétegben.

Általánosságban is felmerülhet a kérdés, milyen demokráciaképet feltételez a vallás közéleti szerepét minimalizálni szándékozó álláspont. Mint arra Stout is rámutat, Rawls és nyomában Rorty a demokratikus közéleti diskurzus egy igencsak leszűkítő megközelítését fogadja el, amely szerint e diskurzus szabályai erősen kötöttek – miközben a gyakorlatban sokkalta rugalmasabban alakulnak (i. m.). Ehhez érdemes hozzátenni, hogy míg általában Rorty Rawlsnál jóval realiztikusabb módon viszonyul a demokráciához,¹² addig ebben a kérdésben hajlamos az ő álláspontjához közeledni, ami a konszenzusnak a demokratikus politikában betöltött jelentőségét illeti. A vallást akkor tűnik indokoltnak „a kommunikáció gátjaként” és a konszenzus hátráltatójaként kizárni a közéletből, ha a demokratikus politikának valóban a konszenzus a célja, illetve jellemzője. A gyakorlati tapasztalatok azonban azt mutatják, hogy a demokráciát sokkal inkább az erős érdek- és érték-konfliktusok jellemzik, függetlenül attól, hogy ezek háttérében vallási vagy egyéb megfontolások állnak-e. Erre jó magyarázatot kínál az a

¹² Rorty írásainak behatóbb vizsgálata arra enged következtetni, hogy Rawlsszal, sőt Dewey-val szemben is a demokrácia sokkal kevésbé intellektualisztikus, a valós gyakorlathoz közelebb álló, a demokratikus társadalmak aktuális intézményi kereteiből kiinduló felfogását képviseli (Pápay 2010, 59–70).



felfogás, amely szerint a konszenzust középpontba állító megközelítés azért téves, mert a demokratikus politika – és általában a politika – alapvetően konfliktusos jellegű: éppen azok a *politikai* kérdések, amelyeket egy közösség nem képes konszenzuálisan megoldani.¹³ De ezt sem kell osztanunk ahhoz, hogy szembetűnő legyen: Rorty javaslata a vallás magánjellegűvé tételéről egy olyan előfeltevésből – a demokratikus politika konszenzuális jellegéből – indul ki, amely az aktuális gyakorlatot tekintve legalábbis vitatható.

A politikai gyakorlatból származó tapasztalatok szem előtt tartása azért is fontos, mert egy további sajátos belső feszültséget is felszínre hoz Rorty álláspontját illetően. Míg elutasítja a vallásos meggyőződésre hivatkozó érvelést, addig – mint arra Stout is utal – olyan, általa példaszerűnek tekintett társadalmi kezdeményezések képviselői, mint az abolicionista mozgalom vagy a hatvanas évek fekete polgárjogi mozgalma, mondandójukat jellemzően vallásos szótárakban fogalmazták meg. Abraham Lincoln és Martin Luther King beszédeit, bár át- meg- átszövik őket az Isten akaratára és személyes hitükre történő utalások, az amerikai közélet legjelentősebb szónoki teljesítményeiként tartják számon. S hogy e beszédekben a vallási hivatkozások pusztán retorikai elemek volnának, azt éppen Rorty felfogása alapján nem állíthatjuk, aki- nek alapvető törekvése érvelés és meggyőzés, logika és retorika merev elkülönítésének feloldása. Azt, hogy a vallás fontos szerepet játszhat az általa kívánatosnak tartott egalitárius politikai célok elérésében, implicite maga Rorty is elismeri Visszatekintve, 2096-ból című esszéjében. A különös utópikus írásban – melynek célja annak demonstrálása, hogy legalábbis elgondolható egy olyan emberi jövő, amelyben a mai társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségek elfogadhatatlanok lesznek – a „sötétség éveit” követő új társadalmi rend kiépülése a szakszervezetek és az egyházak koalíciójának köszönhető, a közgondolkodást pedig a társadalomtudományi elméletek helyett az irodalom és a vallás határozza meg, mert ezek teszik a testvériség eszméjét átélhetővé a tömegek számára (Visszatekintve, 2096-ból; Rorty 2007b).

E vázaltszerű kritikai megjegyzések is jelzik, hogy a vallás magánjellegű voltának hangsúlyozása a nyilvános érvelés köréből történő kizárása érdekében megkérdőjelezhető stratégia. Úgy vélem, ez a probléma nem csupán vallás és politika viszonyának vonatkozásában jelentkezik, hanem általánosabb gyengéje Rorty vallásértelmezésének. A vallásnak a magánjellegű tökéletesedés eszközeként való megközelítését – Rortynak a szervezett vallásokkal szembeni idegenkedésén túl – első-

¹³ Rorty ilyen irányú bírálatához lásd Mouffe, 1996.



sorban az az igény indokolja, hogy illeszkedjen ahhoz a (neo)pragmatikus képhez, amely szótáraink, illetve nyelvi gyakorlataink pluralitását állítja középpontba. Semmi sem utal azonban arra, hogy ez volna az egyetlen lehetséges megközelítés, amely képes eleget tenni ennek az igénynek; ráadásul egy kevésbé individualisztikus vallásértelmezés azzal a felismeréssel is jobban összhangba kerülhet, amely szerint a filozófiai vizsgálódás kiindulópontjaként nem az egyénnek – az egyéni elmének és tartalmainak –, hanem a közösség diszkurzív gyakorlatainak kell szolgálnia. Az alábbiakban egy ilyen értelmezés szintén csak vázlatos körvonalazására teszek kísérletet azáltal, hogy egy másik lehetséges teológiai modellt javaslok ahelyett, amely Rorty megközelítését egyfajta előképként feltehetőleg nagymértékben befolyásolta.

Liberális kontra posztliberális teológia

Rorty több, a vallással foglalkozó írásában is utal Tillich teológiai nézeteire, s még ha bizonyos kérdésekben vitában is áll vele – különösen azon elgondolását illetően, amely szerint a vallási kijelentések szimbolikus igazságot hordoznak (Politics and the Existence of God; Rorty 2007a, 20–24)¹⁴ –, munkássága és a liberális teológia általa képviselt hagyománya jól érzékelhető hatást gyakorolt vallásértelmezésére. A liberális teológia elutasítja a vallási fundamentalizmust és az ortodoxiát, s fontosnak tartja, hogy a keresztény üzenetet a jelenkori „helyzetre”, vagyis az aktuális társadalmi-kulturális kontextusra való tekintettel fogalmazza meg. A vallás kognitív oldala helyett a „tapasztalati-expresszív” összetevőre helyezi a hangsúlyt; kiindulópontja az egyén egzisztenciális helyzete, illetve személyes vallási tapasztalata, melyet Tillich végső meghatározottságnak nevez (és amely Rorty értelmezésében Dewey-nak az ideális és az aktuális aktív viszonyáról alkotott fogalmával rokon) (ehhez lásd a 6. lábjegyzetet). A tételes vallások ennek a meghatározottságnak a fogalmi kibontásai, de maga az emberi meghatározottság nem valamely konkrét vallási képzethez kötődik. Tillich megfogalmazása szerint

¹⁴ Rorty szerint a szó szerinti–szimbolikus distinkció rossz megkülönböztetés, amely a reprezentacionalista filozófiai felfogás nyomát viseli magán, ezért jobban tesszük, ha nem alkalmazzuk a (vallási) igazság vonatkozásában.



„A »meghatározottság« szó a vallásos tapasztalat egzisztenciális jellegére utal. Nem beszélhetünk megfelelő módon a vallás tárgyáról, ha ugyanakkor nem oldjuk fel tárgyias jellegét. [...] Természetesen minden meghatározottságban van *valami*, ami meghatározza az embert; de ez a *valami* nem jelenhet meg olyan külön tárgyként, amit meghatározottság nélkül megismerhetnénk és megtárgyalhatnánk.” (Tillich 2002, 30 – kiemelések az eredetiben.)

A vallás tárgyi elemei helyett az azokat „megelőző”, vagyis a tradicionális vallások fogalmiságától akár függetlenül is értelmezhető emberi készletek középpontba állítása érthető módon rokonszenves Rorty számára. Ez a megközelítés azonban túlságosan is nagy magyarázó szerepet szán a tapasztalat fogalmának. Itt érdemes arra az értelmezésre utalni, amely szerint a klasszikus pragmatizmus és a neopragmatizmus markáns különbsége többek között abban ragadható meg, hogy ahol az előbbi a tapasztalatra hivatkozik, ott az utóbbi a nyelv szerepét hangsúlyozza (például Hildebrand 2003). Mint minden általánosítás, természetesen ez sem illeszkedik hézagmentesen minden konkrét esetre, de összességében létező tendenciát jelez, és különösen jól alkalmazható Rorty neopragmatizmusára. Kifejezetten a vallás vonatkozásában pedig ő maga utal arra, hogy nem beszélhetünk vallási tapasztalatról – sőt semmiféle tapasztalatról – nyelvi struktúráinktól függetlenül: egy, az istenivel kapcsolatos élményről szóló beszámolóknak csak akkor lehet értelme, ha összhangban van egy adott közösségnek az isteniről alkotott vélekedésrendszerével és az azt kifejező fogalomkészlettel (*Politics and the Existence of God*; Rorty 2007a, 9–11). Ezért célszerű egy olyan teológiai modellt keresni, amely jobban megfelel a neopragmatikus beállítódásnak, vagyis a liberális teológia tapasztalat-központúságával szemben a vallási nézeteket artikuláló szótárakra, illetve nyelvi gyakorlatokra helyezi a hangsúlyt.

Egy ilyen modellként szolgálhat a posztliberális teológia George Lindbeck *A dogma természete* című könyvében kidolgozott változata (Lindbeck 1998).¹⁵ Maga a „posztliberális” elnevezés nem politikai vonatkozású, hanem egyszerűen arra utal, hogy ez az irányzat a liberális teológia hagyományával szemben határozza meg önmagát. Természetesen itt nem célokom Lindbeck koncepciójának részletekbe menő elemzése, és különösen nem annak teológiai elméletként való értékelése. Mindössze amellet kívánok érvelni, hogy e koncepció meg-

¹⁵ Érdemes megjegyezni, hogy az eredeti címben a „*doctrine*” kifejezés szerepel, ami általánosabb értelemben vett vallási tanítást jelent, szemben a magyarban jellemzően negatív konnotációjú „dogma” kifejezéssel.



felelő – a liberális teológiánál megfelelőbb – kiindulópontot kínálhat egy (neo)pragmatikus vallásértelmezés kialakításához. Erre többek között azért lehet alkalmas, mert Tillich heideggeriánus, de még inkább egzisztencialista gyökerű megközelítésével szemben intellektuális háttérét olyan elméletek alkotják, melyek Rorty gondolkodására is jelentős befolyást gyakoroltak. Ilyen például Thomas Kuhn tudományfilozófiai koncepciója, Wittgensteinnek a nyelvjátékokról nyújtott elemzése vagy Clifford Geertz kulturális antropológiája. Lindbeck ezen elméleti háttér előtt kidolgozott koncepcióját a vallás nyelvi-kulturális megközelítéseként aposztrofálja, és saját vállalkozását úgy értelmezi, mint egy, a társadalom- és szellemtudományok körében már bekövetkezett fordulat kiterjesztését a teológia területére.

A nyelvi-kulturális megközelítés annyiban hasonlít a liberális teológia tapasztalati-expresszív elméleteihez, hogy elutasítja a kognitív vallásértelmezést, amelynek elsődleges célja a vallási kijelentések igazságigénnyel fellépő állításokként (*truth claims*) való elemzése. Ezzel túllép a reprezentacionalista paradigmán, azonban a tapasztalati-expresszív modellel éppen ellentétesen gondolja el a magyarázat rendjét. Míg az utóbbi az egyén vallási tapasztalatából indul ki, és ebből származtatja a strukturált vallási rendszereket, addig a nyelvi-kulturális modell a vallási gyakorlatot tekinti elsődlegesnek. Ezzel, ahogy Lindbeck fogalmaz:

„[m]egfordítja a külső és a belső viszonyát. Ahelyett, hogy egy vallás külső jegyeit a belső tapasztalatból vezetné le, a belső tapasztalatokat azok, amelyeket származtatottnak tekint. Így a nyelvi-kulturális modell egy olyan szemlélet része, amely azt hangsúlyozza, hogy az emberi tapasztalatot milyen nagy mértékben alakítják, formálják és bizonyos értelemben alkotják a kulturális és nyelvi formák.” (I. m., 63.)

Ez a szemléletmód úgy tekint az egyes vallásokra, mint olyan nyelvjátékokra, amelyek wittgensteini értelemben vett komplex életformákat határoznak meg, és amelyek „grammatikai szabályaiként” a vallási tanítások és doktrínák szolgálnak. A vallás efféle átfogó fogalmi keretként való értelmezése nyomán a konkrét vallási diskurzusoktól teljeséggel független vallási tapasztalat éppúgy elgondolhatatlanná válik, mint Wittgenstein értelmezésében a teljességgel privát nyelv.

A nyelv analógiáján alapuló megközelítés jóval mélyebb különbségeket feltételez az egyes vallások között, mint a tapasztalati-expresszív modell. Az utóbbi szerint a különböző vallási tanítások voltaképpen ugyanazt a tapasztalati lényegét fejezik ki vagy szimbolizálják különféleképpen. A nyelveknek ezzel szemben nincs központi lényegük, mivel folytonosan változó komplex rendszerek, ami pedig viszonylag állan-



dónak tűnik bennük – a grammatikai szabályok –, az éppen a nyelvek alapvető különbözőségére világít rá.¹⁶ Ennek következtében a vallások „külsődlegesnek” tartott elemei, vagyis a tételes tanítások, rítusok, szertartások, melyek a vallási tapasztalatot szervezik, jelentősen felértékelődnek, különösen, mivel ez a modell a vallás elsajátítását is a nyelv elsajátításának mintájára gondolja el. Ez persze azt a kritikát vonja maga után, hogy a nyelvi-kulturális modell nem képes elszámolni a vallási tanítások igazságának kérdésével, vagy csupán „intratextuális” – az egyes vallási szótárakon, illetve kánonokon belül érvényes – igazságfogalommal szolgálhat. Teológiai szempontból ez a kritika akár jogos is lehet, Rorty pragmatizmusának nézőpontjából azonban éppen ezen megközelítés mellett szól. A nyelvi-kulturális modell ugyanis ennek köszönhetően egyszerre képes magától értetődőként kezelni a vallások önértelmezésére jellemző kizárólagosságigényt, valamint a vallási szótárak és diskurzusok sokféleségének tényét.

Mindez azt látszik megerősíteni, hogy a lindbecki posztliberális teológia megfelelő kiindulási alapot kínálhat egy neopragmatikus vallásértelmezéshez. Ennek azonban Rorty szemszögéből viszonylag nagy ára van. A nyelvi-kulturális megközelítés ugyanis alapvetően közösségi gyakorlatokként tekint a vallásokra, ahogy egy nyelv vagy kultúra is közösségi használatot, illetve részvételt feltételez. Ez nem jelenti azt, hogy az egyén ne alakíthatná ki saját személyes – akár mégoly idioszinkratikus – vallási meggyőződését, de ez mindig is előfeltételezi a tételes vallási tanításokat és gyakorlatokat, amelyekből ezen meggyőződés elemei származnak. Vagyis a szervezett vallások léte nem tekintendő pusztán „járulékosnak”, amely a vallásos hitek pluralizmusának megőrzése mellett idővel kiküszöbölhető. Fontos megjegyezni, hogy a vallás személyes és közösségi dimenziójának megkülönböztetése, még ha az utóbbit elengedhetetlennek tartjuk is, nem esik egybe a korábban tárgyalt nyilvános–magánjellegű megkülönböztetéssel. A vallásos meggyőzések magánjellegűvé tételére és az ezeken alapuló érvelésnek a nyilvános vitából történő kizárására irányuló javaslat abban az esetben is fenntartható, ha ezek a meggyőzések nem a vallásos hit szemé-

¹⁶ Mint arra Lindbeck is felhívja a figyelmet, a tapasztalati-expresszív modell vonzerejéhez az is hozzájárul, hogy ennek nyomán könnyű arra a megnyugtató meggyőződésre jutni, hogy a különböző vallások voltaképpen mind „ugyanazt mondják”, csak másféleképpen. Ez a remény azonban szerinte illuzórikus, mert amikor meg kell mondani, hogy miben is áll ez az „ugyanaz”, azt a különböző háttérű egyének már különbözőképpen, saját vallási hagyományuk fogalmi alapján határozzák meg. A nyelvi-kulturális megközelítés mellett ellenben az szól, hogy reálisan számol a vallások alapvető különbözőségével (i. m., 76–80).



lyes, hanem a vallásgyakorlás közösségi dimenziójából származnak. A kérdés csupán az, hogy pragmatikus szempontból valóban indokolt-e ennek a javaslatnak a fenntartása.

A nyelv analógiáját követve azt mondhatjuk, hogy a modern társadalmak polgárai – szemben a tradicionális társadalmak tagjaival – jellemzően „többnyelvűek”. Identitásukat különböző hagyományok vagy személyes tényezők együttese határozza meg, legyenek ezek vallásiak vagy szekulárisak. Ennek megfelelően ezen társadalmak nyilvános diskurzusát nem úgy érdemes elgondolni, mint minden szempontból azonos nyelvet beszélő állampolgárok zökkenőmentes kommunikációját – és nem is kell arra törekedni, hogy feltétlenül ilyenné váljon –, hanem Jeffrey Stouttal egyetértve inkább úgy, mint különböző morális nyelvek kakofóniáját, lévi-straussi értelemben vett *bricolage*-át (Stout 1988, 74–75). Ha így tekintünk a demokratikus diskurzusra, akkor csak azoknak a hangoknak a kiszűrése tűnik indokoltnak, amelyek minden kétséget kizáróan ennek a többszólamúságnak az elhallgattatására irányulnak. A személyes meggyőződésen alapuló érvelés azonban nem tartozik ezek közé. Ráadásul e diskurzus összetettségét és változékony-ságát tekintve a nyilvános–magánjellegű megkülönböztetés túlságosan merevnek bizonyul. Hiszen ahogy egy-egy kreatív nyelvhasználó számottevő hatást gyakorolhat a nyelv fejlődésére, úgy egy-egy kezdetben idioszinkratikusnak, „pusztán magánjellegűnek” gondolt eszme is jelentős karriert futhat be, és mélyreható változásokhoz vezethet egy társadalom nyilvános diskurzusában. Erre többek között éppen a válástörténet szolgál meglehetősen szemléletes és kézenfekvő példákkal.

Egy valóban pragmatikusnak nevezhető vallásértelmezésnek tehát a vallás politikai szerepével is komolyan számolnia kell. Már csak azért is, mert a hatvanas években a nyugati értelmiségiek által széles körben osztott „szekularizációs tézis”, amely a vallások globális visszaszorulását jövendölte, empirikusan hamisnak bizonyult. A nagy világvallások híveinek száma a XXI. század elejére – Európát leszámítva – ismét jelentős növekedésnek indult, s befolyásuk a globális politikára egyre jobban érvényesül. A vallás megerősödését ráadásul éppen azok a tényezők tették lehetővé, amelyekről eltűnését várták: a demokrácia és a nyílt társadalmi vita, a technológia és a kommunikációs eszközök gyors fejlődése, valamint az eszmék és személyek szabad áramlása (Toft–Philpott–Shah 2011, 7).¹⁷ Ezért a demokráciáról és általában a politikáról való gondolkodásnak olyan fogalmi eszközökre van szüksége, amelyek – akár kedvezőnek, akár kedvezőtlennek ítéljük – segítenek jobban megérteni

¹⁷ A téma szakirodalmából lásd még Micklethwait–Wooldridge 2009.



ezt a folyamatot.¹⁸ Ezeket leginkább egy olyan megközelítéstől remélhetjük, amely a vallás diszkurzív valóságából indul ki, legyen bár ez a történettudomány és a szociológia (gyakorlati célokra) vagy a teológia nyelvi-kulturális modellje (teoretikus célokra). A liberális teológia és Rawls absztrakt politikaelmélete helyett ezek a neopragmatikus vallásértelmezés természetes szövetségesei.

Irodalom

- Dewey, John 1989: A Common Faith. In uő: *The Later Works, 1925–1953, Vol. 9* (szerk. Ann Boydston). Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Hildebrand, David L. 2003: The Neopragmatist Turn. *Southwestern Philosophy Review*, 19., 2003/1. (január).
- James, William 1956: The Will to Believe. In uő: *Selected Papers on Philosophy*. London, Dent.
- James, William 1981: Pragmatizmus. In Szabó András György (szerk.): *Pragmatizmus*. Budapest, Gondolat.
- James, William 2004: *The Varieties of Religious Experience*. New York, Simon & Schuster.
- Lindbeck, George 1998: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban* (ford. Ittész Gábor). Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Micklethwait, John – Wooldridge, Adrian 2009: *God Is Back*. New York, Penguin.
- Mouffe, Chantal 1996: Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy. In uő (szerk.): *Deconstruction and Pragmatism*. New York, Routledge.
- Pápay György 2010: *Demokrácia filozófiai megalapozás nélkül. Richard Rorty és a politikai filozófia*. Budapest, Ráció.
- Putnam, Hilary 1992: *Renewing Philosophy*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Putnam, Hilary 2008: *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
- Rorty, Richard 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Rorty, Richard 1991: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge (MA), Harvard University Press.

¹⁸ Maga Rorty több helyen is utal arra, hogy nem érti, mi áll e tendencia hátterében. Lásd például Krémer Sándor: Interjú Richard Rortyval. „Amikor az 1920-as évek végén a nagy gazdasági válság beütött, az amerikaiak nem lettek vallásosabbak. Ehelyett a szakszervezetekhez csatlakoztak, és a kormánytól vártak világi megoldást a problémáikra. A nagy gazdasági világválság inkább baloldali politikai aktivitáshoz vezetett, mint politikai megtéréshez. Az elmúlt 20 évben nem voltunk gazdasági válságban, és a vallás mégis hirtelen politikai erővé lett ezekben az években. Nem értem, hogy miért.” (Rorty 2007b, 320.)



- Rorty, Richard 1994: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (ford. Boros János – Csordás Gábor). Pécs, Jelenkor.
- Rorty, Richard 1998a: *Achieving Our Country*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rorty, Richard 1998b: A Defense of Minimalist Liberalism. In Allen, Anita – Regan, Milton (szerk.): *Debating Democracy's Discontent*. Oxford, Oxford University Press.
- Rorty, Richard 2006: Pragmatism as Anti-authoritarianism. In Shook, John R. – Margolis, Joseph (szerk.): *A Companion to Pragmatism*. Oxford, Blackwell.
- Rorty, Richard 2007a: *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rorty, Richard 2007b: *Filozófia és társadalmi remény* (ford. Krémer Sándor és Nyíró Miklós). Budapest, L'Harmattan.
- Sandel, Michael 2002: Az elégedetlen demokrácia. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég.
- Shusterman, Richard 1997: Next Year in Jerusalem? Jewish Identity and the Myth of Return. In uő: *Practicing Philosophy*. New York, Routledge.
- Stout, Jeffrey 1988: *Ethics After Babel*. Cambridge, James Clark & Co.
- Stout, Jeffrey 2004: Religious Premises in Political Argument. In uő: *Democracy and Tradition*. Princeton, Princeton University Press.
- Tillich, Paul 2002: *Rendszerezés teológia* (ford. Szabó István). Budapest, Osiris.
- Toft, Monica Duffy – Philpott, Daniel – Shah, Timothy Samuel 2011: *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*. New York, W. W. Norton.



Nyugat-Berlin, nyolcvanas évek ©Fortepan

Rózsa Erzsébet

Modern állam, hatalom, participáció – kortárs német elméleti viták tükrében*

Simon Hegelich *Herrschaft – Staat – Mitbestimmung* című könyve a közelmúltban jelent meg a neves Springer kiadónál. Olyan társadalom- és politikatudományi monográfiát vesz kezébe az olvasó, amely a modern állam egyre bonyolultabb kérdéskörét a kortárs német és angolszász vitákhoz kapcsolódva veszi górcső alá. Eközben figyelmet fordít az elmélettörténeti háttérre és a modern állam különböző aspektusaival foglalkozó empirikus kutatásokra. A „nagy elméletek” sorában ott találjuk többek között Thomas Hobbes, Max Weber, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Carl Schmitt, Jürgen Habermas, Ralf Dahrendorf, Jacques Derrida nézeteit.

Manapság sokan hangsúlyozzák, hogy a modern államnak nincs konzisztens elmélete. A politológusok jórészt lazán veszik ezt az elméleti hiányt, amit Hegelich nem teljes mértékben oszt. A szakirodalmi adatbázisoknak pusztán kvantitatív szemrevétele is jelzi: a modern állam mint társadalom- és politikatudományi téma iránti érdeklődés jelentősen emelkedett az utóbbi években. Úgy tűnik, hogy ezen belül az elméleti érdeklődés különösen megemelkedett, miközben a politikatudomány egyre inkább eltávolodott az elmélettől, elsősorban empirikus profilt alakított ki, például a politikusok motivációit vizsgálva.

A szerző kiinduló metodológiai megfontolása olyan perspektíva kidolgozása, amely nem egy konzisztens elméletet céloz meg, hanem elméleti és empirikus vizsgálatok metszéspontján tesz kísérletet a

* Ezt az írást a münsteri Westfälische Wilhelms Universität/Münster Kolleg-Forschergroupe Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik című interdiszciplináris projektjének vendégkutatójaként készítettem – R. E.



modern állam meghatározására. Ennek a kivitelezéséhez két feltevést kapcsol: 1. Egy releváns államfelfogásnak azt a sajátos történeti, kulturális és ökonómiai formát kell leírnia, amely a szocializmus vége óta minden állam modelljévé vált: a nyugati minta szerinti modern demokratikus államot, amely a piacgazdaságra épül. 2. Ennek az államfelfogásnak szükségképpen ellentmondásosnak kell lennie, hiszen a modern demokratikus államok világa maga is ellentmondásokkal telített. Max Weber tiszta elméleti koncepciójával szemben azt emeli ki Hegelich, hogy a modern államot nem lehet történeti formájától elválasztani, ami viszont a demokráciával kapcsolja össze (Offe 1996, 89–90). Ugyanakkor a demokrácia úgy értelmezhető, mint az egyének önmeghatározásának meghosszabbítása a kollektív döntések területén, s az egyének részvételében konkretizálódik, mégpedig azon döntésekben, amelyeknek maguk is alá vannak vetve (Abromeit 2004, 78). Ez is jelzi, mennyire ellentmondásos a modern állam. Ezen ellenmondások közül a szerző a dominancia és a participáció, az uralom és a részvétel dialektikáját állítja a középpontba: ez határozza meg a modern állam konkrét történeti formáját, s emellett alkalmas az államiság globalizációja és európaiasodása konkrét jelentésének rekapitulálására (Hegelich 2013, 15).

Ezt az elméleti perspektívát a gyakorlati politikával összekapcsolva további elméleti hozadéokra lehet számítani. A *Polity*, a *Politics* és a *Police* dimenziói jelzik ezt a hozadékot: a *Polity*-dimenzióban a közvélemény áll előtérben, ahol a politika és a társadalom összefüggései tematizálhatók. Ebben a dimenzióban Habermas (1969), Pierre Bourdieu (1979) és Noam Chomsky (2006) elméletei a közvéleményről az empirikus kutatásban is hasznosíthatónak mutatkoznak.

A „valódi” politika elemzése konkrét esetek példáján a *Politics* szintjén kezdődik, a dominancia és a participáció ellentmondásait, illetve a globalizáció és az európaiasodás kihatásait figyelembe véve. Példaként az úgynevezett nyugdíjpolitikát hozza fel. A *Policy*-dimenzió a pénzügyi piac megmentésével foglalkozik, amire Németországban a 2008–2009-es válság nyomán került sor. Problematikus, hogy ez a nyilvánosság kizárásával történt, s megváltoztatta az állam és a piac viszonyát, ezért az állam visszatérésével hozható összefüggésbe.

A szerző elsődleges célja, hogy a fenti értelemben a modern államra irányuló perspektívában hozzájáruljon ennek elméleti meghatározásához, mégpedig nyolc tézisszerű, paragrafusokba foglalt megfontolás felvázolásával. Hegelich elméleti vázlatának a kiindulópontja a dominancia és a participáció viszonya. A magánszemély és az állampolgár kettőssége, a kormány szuverenitása, a jog és a rend, az állam mint szolgálat a magánszemélyekkel szemben, illetve a nép szolgálata, továbbá a gazdasági növekedés mint közjó, a közvélemény, a nemzet mint az



állam és a nép eszmei egysége azok az elemek, amelyek kidolgozása révén egy a szerző szerint dialektikus, a valós ellentmondásokat felmutató és azok kezelésére javaslatokat kidolgozandó államelméletet nyerhetünk.

Nézzük meg közelebbről, mit is jelentenek Hegelich megfontolásai!

2001. szeptember 11. után vagy a pénzügyi piac megmentésére tett erőfeszítéseket követően közvélekedéssé vált az állam visszatérése, uralmi funkciójának szinte kizárólagos előtérbe kerülése. Ugyanez a változás vonatkozik a demokráciára, amennyiben az államot az önmeghatározás ideálját alkalmazva értékeljük. A modern államot manapság némelyek "posztdemokráciaként" határozzák meg, amelyben a participáció kizárólag a politikai osztály hatalmának megtartását szolgálja (Crouch 2004). Pontosan ott van a legnagyobb veszélyben a demokrácia, ahol az állam a cselekvési képességét mutatja meg. A politikatudományi vitákban ezek a pólusok azonban nem egyeztethetők össze.

A szerző Hegel megfontolásaihoz kapcsolódva és a fenti nézetekkel polemizálva azt állítja, hogy a modern jogállam valódi jellegét éppen az ellentétes pólusok, a dominancia és a participáció összekapcsolása és közvetítése adja meg (Hegelich 2013, 176). Ez Hegelich első tézise. A modern demokratikus állam (amit Hegel koncepciójában inkább modern jogállamnak nevezhetünk) az a formája az uralomnak, amelyben az alattvalók maguk is részt vesznek, ám az nem szünteti meg az állam uralmi funkcióját. Az alattvalók engedelmségét az állam legitim módon akár erőszakkal is kikényszerítheti. Ennek az uralomnak a tartalma viszont a polgárok szabadsága, akik társadalmi viszonyaikban a saját érdekeiket követik. Az állam így egy tőle elválasztott szférára vonatkozik, amely a polgárok szabadságának érdekében alakítandó. A modern polgár ennek megfelelően kettős értelemben egzisztál: 1. mint magánszemély saját szabadságát éli meg; 2. mint politikai szubjektum, állampolgár támogatja az államot, amely uralmi funkciójával az ő szabadságát is garantálja (i. m., 178).

Második tézisében Hegelich az állam szuverenitását a kormányzat, a parlament és a választás viszonylataiban vizsgálja. A szabadság megvalósításához szükség van egy önálló instanciára, amely minden társadalmi érdek fölött áll, ezért *szuverén* a társadalom minden más instanciájával szemben. Az ezen uralmat gyakorló instancia a kormányzat. A kormány mint szuverén a társadalom egyetlen sajátos érdekét sem követheti, hanem mindegyiket korlátoznia kell azért, hogy lehetővé tegye az akár ellentétes érdekek tartós követését is. A társadalmi érdekstruktúrák független korlátozása az az alapvető tartalom, amelynek révén a polgárok elismerik a kormányt. Hogy ez a független korlátozás valóban teljesül-e, azt egy a társadalomtól független instancia



ellenőrzi: a parlament, amely a demokratikus uralom egyik alapvető funkcióját gyakorolja, amikor az uralom elismerésének alapelvét védi. Az a választás, amelyben minden szavazat egyformán számít, a megfelelő forma ahhoz, hogy a politikusok személyét meghatározzák, akik a társadalom érdekszerkezetétől függetlenül gyakorolják az uralmat. A választás periodikus ismétlődése a társadalmat, a népet tartósan az uralomhoz köti, mivel a politika és a társadalom elválasztása állandósul (i. m., 182–183).

A jog és a rend áll a harmadik tézis középpontjában. A modern demokratikus állam polgárainak szabadságát a jogrend formájában biztosítja. Azok a konfliktusok, amelyek a polgárok magánérdekeinek követéséből erednek, ebben az általános jogrendi keretben kezelhetők. A törvény előtt minden polgár egyenlő, s az állam ezért egyetlen partikuláris érdek sem részesíthet előnyben. A jogrend nem szünteti meg a polgárok konfliktusait, hanem jogokat rendel a felekhez, amelyekhez olyan kötelezettségek társulnak, hogy el kell fogadniuk mások jogait. A modern állam az ellene való fellépést büntetheti, ezért a jogrend megbízható kereteket kínál az antagonisztikus célok erőszakmentes követésének megengedése révén. A mindennapokban elvárás a joggal szembeni engedelmeség, amely az egyének jogi tudatában testesül meg. Mindez vonatkozik az állami szolgálatot teljesítő személyekre és egymás közötti kapcsolataikra is (i. m., 187).

A negyedik tézis az államnak a polgárokkal szemben gyakorolandó szolgálatait tematizálja. A jogrend ugyanis önmagában nem biztosítja a polgárok számára saját érdekeik követését. Ezért az államnak kötelessége az általános anyagi feltételek biztosítása a gazdasági magánérdekek érvényesítéséhez. Mivel sajátos érdekekről van szó, amelyek akár ellentétesek is lehetnek, s ezeket a jogrend legitimnek tekinti, ezért kiegészítő állami intézkedésekre van szükség ahhoz, hogy a társadalom tartós fennállását biztosítani lehessen (i. m., 189).

Az ötödik tézisben a szerző az államnak a néppel szemben gyakorolt szolgálatait/szolgáltatásait (*Dienst*) vizsgálja. A modern demokratikus állam arra kötelezi a társadalmat, hogy tartalékait állítsa készenlétbe, ha az államnak szüksége lenne ezekre szolgálatai teljesítéséhez. Az állam eltulajdoníthatja annak a pénznek egy részét, amely alattvalói gazdálkodtak ki, és ebből fizetheti uralmának költségeit. A modern állam ilyen módon hozza létre az adófizetőt mint reálisan egzisztáló közösségi lényt, akinek magánvagyonát az állam korlátozza, és aki az államtól eszmei szolgálatot várhat el. A modern állam továbbá bevezeti, hogy az állami szolgálatban pénzt lehet keresni (i. m., 192).

A gazdasági növekedés mint közjő a hatodik tézis tárgya. A gazdasági növekedésről való gondoskodásban nyer konkrét kifejezési formát az a



közjó, amelyet az állam követ. A gazdasági növekedés egyetlen magánérdekkel sem esik egybe, miközben feltétel a polgárok teljes gazdasági érdekspektruma számára. A vállalkozók szempontjából a gazdasági növekedés saját tőkéjük gyarapodásának pozitív feltétele. Az alkalmazottak számára a növekedés az a negatív feltétel, amely nélkül életfenntartásuk nem lehetséges. Az állam szempontjából a gazdasági növekedés az állam eladósodását korlátozó tényező. A tartós növekedésről való gondoskodás a fentiek következtében szükségessé teszi az állam konjunktúrapolitikáját (i. m., 195–196).

A politikusok és a közvélemény a hetedik tézis témája. A közvéleményben állandó vita tárgya, hogy mennyiben felel meg valamely konkrét politika a közjónak. A politikusok próbálják meggyőzni a polgárokat arról, hogy a közjót követik és valósítják meg, amivel hatalmi igényük jogosságát akarják alátámasztani. A versengő pártok azonban ezt elvitatják a másik féltől. A polgárok valamely meghatározott politikának a közjővel való összefüggését annak a személynek a megválasztásával (vagy leválasztásával) kapcsolják össze, aki ezt a politikát képviseli. Mivel a választás folyamán személyekről történik döntés, és nem tartalomról, ezért azon politikusok iránt van kereslet, akik iránt megvan a bizalom a jó kormányzást illetően. S mivel a közjó érvényesítése minden különérdekkel szemben az elsődleges tényező, ezért a politikusoktól ilyen típusú vezetői kapacitást várnak el (i. m., 198).

Az állam és a nemzet viszonyát a nyolcadik tételben vizsgálja Hegelich. A modern állam és a polgárai együttesen erkölcsi közösséget alkotnak. Az állam által keretbe foglalt viszonyok a polgárok természetes életvilágaként jelennek meg, ahol a magánérdekek követését a közjó relativizálja. Az érintkezési módokat, amelyek ebből az alaphelyzetből és életvilágból erednek, a közös politikai kultúra részeiként élik meg és gyakorolják az egyének, s ebből egyúttal egy ideális, az egyének fölött álló közösséget konstituálnak. A politikai uralom ily módon mint az intézmények *egyike* jelenik meg, amelyek *mindegyike* ezt az elképzelt közösséget szolgálja. A polgár megkettőződése (*bourgeois* és *citoyen*) a végpontját éppen itt éri el, az uralomnak és a népnek a nemzetben történő feladásában (i. m., 200).

Hegelich tudatában van a fenti elméleti megfontolások vázlatos jellegének. Ugyanakkor meg van győződve egy korszerű államelmélet szükségességéről és lehetőségéről, amely az utóbbi években az állam szerepvállalásában bekövetkezett változásokat képes tematizálni, s összhangba hozható az empirikus kutatások eredményeivel, miközben nem helyezi hatályon kívül a modern államról alkotott korábbi elméletek sarkalatos téziseit. Ennek a részleteiben kidolgozásra váró elméletnek a gerincét továbbra is a hatalomnak és a polgárok részvételének



a dialektikája kell képezze. Vagyis a modern állam olyan jogállam kell maradjon a megváltozott feltételek között is, amely a maga eszközeivel polgárai érdekeit független instanciaként követi és támogatja, lehetővé teszi az egyének és a civil szerveződések *citoyen*-megnyilvánulásait. S mindezt nem állítja szembe az egyének imaginárius közösségével, a nemzettel. A közvetítés, a kiegyenlítés, a kompromisszumok keresése az érdekkonfliktusokkal terhelt mindenkori társadalom egyensúlyának független biztosítása a modern szuverén, vagyis a jogállam eszköztárának alapelemei, amelyeket olyan változások, mint a nemzetközi pénzügyi válság, sem rendíthetnek meg.

Irodalom

- Abromeit, Heidrun 2004: Die Messbarkeit von Demokratie: Zur Relevanz des Kontexts. *Politische Vierteljahrschrift*, 45., 2004/1., 73–93.
- Bourdieu, Pierre 1979: Public Opinion does not exist. In Mattelart, Armand – Siegelau, Seth (szerk.): *Communication and Class Struggle*. New York – Bagnolet, International General. 124–130.
- Chomsky, Noam 2006: *Medial control – wie die Medien uns manipulieren*. München, Pieper.
- Chrouch, Colin 2004: *Post-democracy*. Cambridge, Polity.
- Habermas, Jürgen 1969: *Strukturwandel der Öffentlichkeit – Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied, Luchterhand.
- Hegelich, Simon 2013: *Herrschaft – Staat – Mitbestimmung*. Wiesbaden, Springer.
- Offe, Claus 1996: *Modernity and the state: East, West*. Cambridge, Polity.

BUDINKISZA

Főszerkesztő: Wessely Anna

Harsányi Tamás (tördelőszerkesztő), Sebes Katalin (szöveggyongozó)

A szerkesztőbizottság elnöke: Laki Mihály

Szerkesztőbizottság: Bodnár M. István, Erős Ferenc, Gecser Ottó, Gyáni Gábor, Kálmán C. György, Klaniczay Gábor, Lakner Judit, Madarász Aladár, Majtényi László, Pajkossy Gábor, Szécsényi Endre, Széphelyi F. György

26. évfolyam 1. szám 2014. tavasz

LEVELÉZÉS

Dudás Anikó: Hivatkozás-alapú megmérétes
Mi a helyzet a bölcsészet- és társadalomtudományokkal? 3

HELYREIGAZÍTÁS

4

BÍRÁLAT

Majtényi Balázs: Constitution for a Disunited Nation
A destruktív olvasat keresése On Hungary's 2011 Fundamental Law
edited by Gábor Attila Tóth 5

Király Júlia: Kövér György: A pesti City öröksége
Bankok és bankárok Banktörténeti tanulmányok 13

Benczes István: Mihályi Péter: A magyar gazdaság útja az adósságválságba
„Az államcsőd veszélye megint elhárult” 1945–2013 21

Bernáth László: Réz Anna (szerk.): Vétkek és választások
Ki a felelős? A felelősség elméletei 28

PROBLÉMA

Klaniczay Gábor Az emberi test mint kép a szenvedő Krisztusról: a stigmatizáltak 34

Turbucz Dávid A vezér két teste: a test szerepe Horthy Miklós vezérkultuszában 45

SZEMLE

Simon Attila Mogyoródi Emese: Akhilleusz és Szókratész
Morálpaszichológia és politikafilozófia
a görög archaikus és klasszikus korban 50

Steiger Kornél Darab Ágnes: Plinius Természetrája
Anekdotikus narráció és enciklopédikus gondolkodás 53

Szécsényi Endre Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből
1450–1650
Szerk. Horkay Hörcher Ferenc 57

Z. Varga Zoltán Marsó Paula: Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája 61

Kocziszky Éva René Girard: Látám a sátánt, mint a villámlást lehullani az égből
A kereszténység kritikai apológiája 63

SZEMLE

Sajó Sándor	Jean-Luc Marion: Az erotikus fenomén Hat meditáció	66
Marosán Bence	Varga Péter András: A fenomenológia keletkezése	69
Kálmán C. György	„Figyeljétek a mesélő embert” Esszék és tanulmányok Lengyel Péterről Szerk. Radvánszky Anikó	70
Huszár Ágnes	Sós kávé Elmeséletlen női történetek Szerk. Pécsi Katalin Lányok, anyák Elmeséletlen női történetek II. Szerk. Pécsi Katalin	71
Voszka Éva	Laki Mihály – Szalai Júlia: Tíz évvel később – magyar nagyvállalkozók európai környezetben	73
Németh Krisztina	Tamáská Máté: Falvak az uradalmak helyén A megszűnt nagybirtok telepes községeinek építészete 1945 után	76
Csőnge Tamás	Kiss Gábor Zoltán: Efemer galériák Videójátékok kritikai megközelítésben	78

MI A PÁLYA?

Robert Darnton	A levéltár csábítása	82
-----------------------	----------------------	-----------

BIBLIOGRÁFIA

Gecser Ottó (összeáll.)	Fontos könyvek A <i>BUKSZ</i> válogatott bibliográfiája 2013. IV. negyedév	87
--------------------------------	--	-----------

A *BUKSZ* – *Budapesti Könyvszemle* 25. évfolyamának (2013)
összesített tartalomjegyzéke

BUKSZ szerkesztősége
E-mail <BUKSZ@c3.hu>
Kiadja a Budapesti Könyvszemle Alapítvány.

A *BUKSZ* hálózaton a
<http://buksz.c3.hu>
címen érhető el.

A grafikai-tipográfiai arculatot Pohárnok Mihály
és Harsányi Tamás tervezte. Szedte a *BUKSZ*-
Stúdió. Nyomta a mondAt Kft., Vác. Felelős
vezető: Nagy László

Előfizetési díj évi 3000 Ft. Befizethető a Budapesti Könyvszemle Alapítvány KHB számlájára.
Számlasszám: 10402166-21634716

A korábbi számaink megrendelhetők a www.konyveslap.hu oldalon.

ISSN 0865-4247

PÁPAY György (1978, Budapest) filozófiatörténész, az Örökség Kultúrpolitikai Intézet ügyvezető igazgatója. Kutatási területe a kortárs amerikai pragmatizmus, annak politikafilozófiai vonatkozásai, valamint a kulturális kérdések megjelenése a politikai diskurzusban. Legutóbbi publikációi: *Demokrácia filozófiai megalapozás nélkül. Richard Rorty és a politikai filozófia*. Budapest, Ráció, 2010. Törésvonalak ciklusa. A második Orbán-kormány kultúrpolitikája. *Kommentár*, 2014/1.

POGONYI Szabolcs (1974, Budapest) filozófus, a Közép-európai Egyetem (CEU) adjunktusa, a Metazin és a BudaPost online folyóiratok szerkesztője. Kutatási területe: kortárs igazságosságelméletek, multikulturalizmus, nacionalizmus, állampolgárság. Legutóbbi publikációi: Four Patterns of Non-resident Voting Rights. *Ethnopolitics*, 13., 2014/2. National Reunification Beyond Borders. Diaspora Politics in Hungary Since 2010. *Közösségelvűség és politikai liberalizmus*. Budapest, L'Harmattan, 2012. In *European Yearbook of Minority Issues 2011*. Bolzano, European Centre for Minority Issues, 2013.

RÓZSA Erzsébet (1945, Nádudvar) a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének professzora, a Bioetika Kutatócsoport vezetője, a WWU Münster vendégprofesszora. Kutatási területei: Kant és a német idealizmus, Hegel filozófiája (OTKA, illetve német és holland projektek), gyakorlati filozófia és művészetfilozófia (olasz, német, osztrák projektek), alkalmazott etika és bioetika (Debreceni Egyetem kutatóegyetemi projektje, illetve Kolleg-Forschergruppe Münster). Legutóbbi publikációi: *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden–Boston, Brill, 2012. Der Mensch als Mangelwesen und das Bedürfnis der Technik im Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur bei Hegel. In Quante, Michael – Rózsa, Erzsébet (szerk.): *Anthropologie und Technik*. München, Wilhelm Fink, 2012. 11–31.



9770237152008

LÁNCZI ANDRÁS Értelmiségek, cinizmus és a valóság

LÉVAI CSABA Az amerikai és a francia forradalom között. Állandó és változó elemek John Adams politikai gondolkodásában az 1770-es évek végétől az 1790-es évek elejéig

KISS VIKTOR Marx újratöltve: hegémóniaelmélet a Kommunista kiáltványban

NYIRKOS TAMÁS Kommunizmus a harmadik évezred számára?

POGONYI SZABOLCS Túl a nacionalizmuson?

GOLDEN DÁNIEL Lakatos Imre és a tudományos felfedezés dialektikus logikája

PÁPAY GYÖRGY Zongoralecke botfűlűeknek: Richard Rorty és a vallás

RÓZSA ERZSÉBET Modern állam, hatalom, participáció – kortárs német elméleti viták tükrében