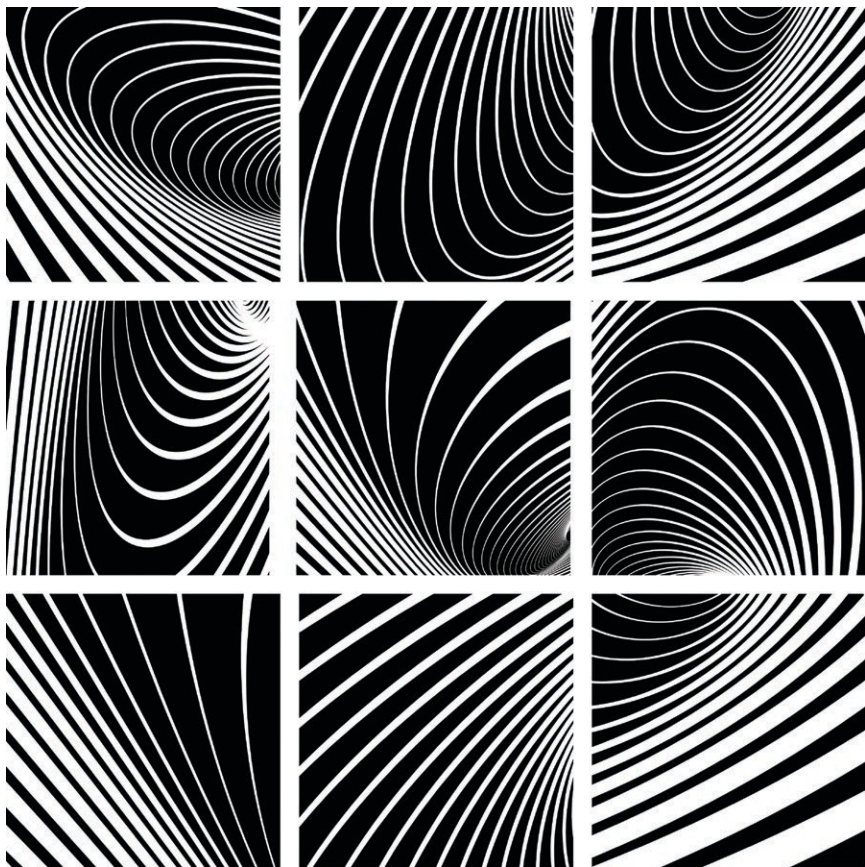




KISS LAJOS ANDRÁS

ÉRTELMISÉG AZ EZREDFORDULÓN

HATALOM ÉS ERKÖLC



KISS LAJOS ANDRÁS

ÉRTELMISÉG AZ EZREDFORDULÓN

HATALOM ÉS ERKÖLCS

Liget Műhely Alapítvány, 2014

ISBN 978-963-9363-99-1

Liget

KÖNYVEK

AZ ÉRTELMISÉGI – EGY LEHETETLEN KATEGÓRIA LEHETSÉGES ÉRTELMEZÉSEI

Az „értelmiségi réteg” a modern társadalmak egyik legtöbbet vitatott és legtalányosabb kategóriája. Lehetséges is pontosan megrajzolni határait, illetve leírni funkcióit. A legtöbb társadalomtudományi és filozófiai munka a modern értelmiség megjelenését a Dreyfus-perhez kapcsolódó (pro és kontra) tiltakozásokhoz köti.¹ Huszár Tibor írja a *Fejezetek az értelmiség történetéből* címmel megjelent monográfiájának bevezetőjében, hogy „az értelmiség fogalma viszonylag új keletű; szociológiai megjelölésként csak a XIX. század második felében vált használatossá.”² Ugyanakkor nem problémátlan az értelmiségieknek nevezett emberek (csoport, réteg, osztály?) „megszületését” a 19. század végi, modern európai ipari társadalmak differenciált világához kötni, hiszen az átlagot meghaladó műveltséggel rendelkező és általában a kiemelkedő szellemi kvalitásaik alapján maguknak elismerést szerző emberek (az úgynevezett bölcsek) a premodern társadalmakban is léteztek. A középkorban „írastudóknak”, az újkorban „filozófusoknak” hívták őket. Erre a „mozgó identitásra” utal Gérald Leclerc az értelmiségiekről szóló könyvének bevezetőjében, arról értekezve, hogy szinte minden történelmi korban létrejönnek *emblematisztikus társadalmi csoportok*, amelyek mintegy szimbolizálják az adott korszakot. Például a klasszikus kor jelképes figurája az udvari nemes, míg a felvilágosodás tipikus alakja a *filozófus*. „Modern ’értelmiségünk’ – írja Raymond Boudon –, olyan ellentmondásos tradíciókkal rendelkezik, amely mögött na-

-
- 1 Boudon, Raymond–Bourricaud, François: *Dictionnaire critique de la sociologie*. PUF, Paris, 2007. (7. kiadás), 335. Továbbá Winock, Michel: *Le siècle des intellectuels*. Éditions du Seuil, Paris, 1999. (2. kiadás).
 - 2 Huszár Tibor: *Fejezetek az értelmiség történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 9. Gérald Leclerc szerint az értelmiségkutatással foglalkozók többsége úgy véli, hogy az „(...) értelmiségiek a Dreyfus-ügy kapcsán jelentek meg (az 1894–1906 közötti években, illetve még korábban, 1897–1899 között, ha szigorúan tartjuk magunkat a nyilvános viták központi eseményeihez). Természetesen nem tilos ezt a terminust használni a megelőző korokkal kapcsolatban sem, ahogy sokan meg is teszik.” Leclerc, Gérald: *Sociologie des intellectuels*. PUF, Paris, 2003. 3.

gyon komplexen szerveződő csoportok története rejtőzik.”³ Még jobban összekuszálódnak az értelmezés szálai, ha tekintetbe vesszük, hogy a modern vagy még inkább napjaink posztmodernnek nevezett társadalmában a kommunikáció formái és tartalmi összetevői egyre differenciálódnak, specifikálódnak és persze – banalizálódnak. Jórészt a szolgáltatói szektor viharos fejlődésének köszönhetően a huszadik század második felére a nyugati világ társadalmában általánossá vált a középiskolai végzettség, s szinte minden harmadik felnőtt diplomát szerzett. Ezért nem igen tévedünk, mondja Boudon, ha éppen napjaink magasan fejlett társadalmában a kognitív kompetenciák meglétét tekintjük az értelmiségi státusz egyik fontos kritériumának. Egyre több diplomás ember van közöttünk, s ez egyáltalán nem lebecsülendő „vívmány”, mindenesetre a diploma birtoklása nem tesz értelmiségivé, még akkor sem, ha viszonylag könnyedén kimutatható, hogy a kvalifikáltabb munkakörökben általában diplomás embereket alkalmaznak.⁴ Továbbá, az entellektüelek azért is jelennek meg problematikus kategóriaként, mert szociológiai értelemben nem alkotnak sem osztályt, sem egységes foglalkozási kört. „A szakmunkások, az alkalmazottak, a mezőgazdaságban dolgozók a *munka világához* tartoznak. Az orvosoknak, az újságíróknak, az ügyvédeknek *foglalkozásuk* van. De az értelmiségi státusz nem foglalkozás; nem meghatározható munkaforma, s nem is mesterség. Voltaképpen kik azok az értelmiségiek? Társadalmi osztályt, statisztikai kategóriát vagy valamilyen hálózati közösséget alkotnak?”⁵ Úgy tűnik, mondja Boudon, hogy a társadalomban az

3 Boudon–Bourricaud, i. m. 335.

4 A katolikus őskonzervatív filozófus, Molnár Tamás írja, hogy napjainkban „(...) egy egyetemi diploma már alig használható mint a siker szimbóluma, hiszen olyan sok embernek megszerezhető, hogy megkülönböztető értéke elvész.” Molnár Tamás: *Az értelmiség alkonya*. Akadémiai kiadó, Budapest, 1996. 213–214. Ford.: Mezei Balázs. Eredetileg Molnár, Thomas: *The Decline of the Intellectual*. Transaction Publishers, New Brunswick (U. S. A.) and London (U. K.), 1984. Az első kiadás tudomásmag szerint 1961-ben jelent meg.

5 Leclerc, i. m. 4. Huszár Tibor Jan Szczepański értelmiség-definícióját kommentálva írja, hogy elvben lehet definiálni az értelmiséget, mert valóban léteznek olyan tipikus ismertetőjegyei, amelyek több korszakon és társadalmi formán átnyúlva, többé-kevésbé univerzális érvényűek, mégsem lehet egymással szinonimnak tekinteni az értelmiséget és a *modern* értelmiséget. Szczepański olyan tipológiát kínál, amelyben az értelmiséginek hat fontos

értelmiségiek bizonyos szempontból *látens csoportokként* „jelennek meg”. Számos olyan diplomás van, aki miután éveket töltött az egyetemen, a mindennapi munkájában mégis megfeszített szinten minden – a hosszú tanulás során elsajátított – kompetenciájától, vagy még gyakoribb eset, hogy valaki, noha nagy felelősséget követelő technikai vagy adminisztratív funkciót lát el, egyáltalán nem tart igényt arra, hogy értelmiséginek tekintsék, sőt, „(...) kifejezetten sokkolja, ha mások értelmiségit látnak benne.”⁶ Az ilyen embereket szokás technokratáknak nevezni, mert ők első sorban és szinte kizárólagosan azokra a specifikus kompetenciákra büszkék, amelyek egy jól definiált szerepkört biztosítanak számukra a munkamegosztás rendjében, és megvetéssel beszélnek a „csak fecsegő”, mindenbe „belekotnyeleskedő álmodozókról” és „határsértőkről” – vagyis az értelmiségiekről. Edward Shils híres értelmiség-tanulmánya is arra a közhelyszerűségében is mélyen igaz megállapításra épül, hogy az értelmiségiek a társadalom centrumához tartoznak, legalábbis abban a Rejtő Jenő-i értelemben, hogy „aki ad magára, arra odafigyelnek.” Néhányan nagyon közel vannak a politikai hatalomhoz, még akkor is, ha nem vesznek részt a mindennapi politikai csatározásokban. S persze miként Leclerc mondja: a „szociológus tekintetének” megvan az a természetes elfoglaltsága, hogy első sorban a társadalom csúcscsaira irányul, így jórészt a gazdaság és a kultúra „nagyomolgait” veszi célba. Napjainkban egyre inkább a média által ismertté lett emberekre „fókuszál”. Mindez azt is jelenti, hogy az értelmiség-problematikával foglalkozó szociológiai vagy filozófiai vizsgálódásoknak tekintettel kell lenniük a tényre, hogy egyfajta szakadék tátong a viszonylag kisszámú, de „nagynevű” entellektüel és az „anonim” értelmiségiek sokasága között. Ráadásul az sem közömbös, ki és honnan beszél az értelmiségiekről, mi az értelmmező szakmája, tudományterülete, illetve milyen a világnézeti és politikai elkötelezettsége. Leclerc rámutat, hogy érthető különbség van a történész „szeme és észjárása”, illetve a szociológus nézőpontja között. Míg a történész az úgynevezett nagy nevek

ismertetőjegyt sorolja fel. Így „értelmiségiként jellemezhetők mindazok, akik 'a gondolat és a szó embereinek különböző kategóriái által a modern társadalmakban betöltött hat funkció legalább valamelyikét gyakorolják.’”
Idézi Huszár, i. m. 11.

6 Boudon–Bourricaud, i. m. 336.

(pl. királyok, államfők, hadvezérek) figyel, a szociológust az individuumok kisebb, de jól definiálható csoportjai is foglalkoztatják, akik a helyi közösségekben töltenek be fontos szerepet, s a saját kis világukban „személyiségeknek” számítanak.⁷ Kétségtelen, hogy az értelmiségiek mindig a szűkebb vagy tágabb közösségek centrumához kötődnek, s túl azon, hogy ilyen vagy olyan specifikus kompetenciával rendelkeznek, általában a társadalom által nagyra becsült értékek megteremtőiként, közvetítőiként és örzőiként van kiemelt szerepük. Boudon szerint az értelmiségiek sajátos kötelességetikát képviselnek. A szakmák (jobban mondván: *hivatások*) belső orientációja szerint differenciálódó értékek (erények) részleteikben ugyan különbözhetnek egymástól, de a nyugati értelmiségiek ideál-típusnak tekinthető értéke, az *igazság*, illetve az *igazságosság iránti elkötelezettség* szinte általános érvényű. Boudon a tisztánlátás kedvéért ehhez hozzáfűzi, hogy az igazság fogalmát nem szabad logikai pozitivistá értelemre szűkíteni, hanem, ahogy Victor Hugo mondja, „összekeveredik benne a 'mágia', a művész, a filozófus és a próféta igazsága – röviden: a benső sugallatok egész családja.”⁸ Az értelmiségi vitákban különösen fontos, hogy a racionális argumentációval párhuzamosan az erkölcsi szabályokat is tisztelni illik, nem szabad a tényeket elferdíteni, továbbá tartózkodni kell az *ad hominem* érveléstől.⁹ Noha a szűkebb értelemben vett entellektüelt valóban a tizenkilencedik század termékének tekinthetjük, habitusában, jellemében és értékrendjében továbbra is jelen van egy sor premodern érték – például az arisztokratikus erénynek tekintett lovagiasság – legalábbis jelen kellene hogy legyen.

Tisztán módszertani szempontból nézve feltűnő, hogy az értelmiséggel foglalkozó szociológiai, filozófiai és történelmi irodalomban túlteng a *metaforikus* osztályozás és tipologizálás. Ismerem a metaforikus nyelv elburjánzásának veszélyeit, az értelmiségekuta-

7 A helytörténeti kutatások, illetve a helyi média jóvoltából részben megszüntethető ez a különbség, hiszen egy város vagy egy régió befolyásos polgárai országos nézőpontból valóban anonim szereplők, de a helyi lakosság számára nem azok.

8 Boudon–Bourricaud, 336–337.

9 A retorikai irodalom számos képviselője szerint különbséget kell tenni az *ad hominem* és az *ad personam* érvelés közé. Elfogadom Chaïm Perelman álláspontját, hogy a beszélgetőpartner személyét közvetlenül sértő érvelést vissza kell utasítani.

tásban mégis nehéz vitatni létjogosultságát. A szerencsésen kiválasztott, úgynevezett „ütős metaforák” olykor megvilágító erejük. Emellett termékeny megoldás az oppozíciós fogalompárok használata is, amelyre Leclerc-nél gyakran találunk példát. Az egyik lehetséges oppozíciós pár az *elkötelezettség* vagy *visszavonultság* (olykor kívülállás), amely szinte minden, az értelmiségproblematikával foglalkozó munkában megjelenik. Hofstadter szerint az értelmiségi nem a laboratórium csendjébe visszavonult kutató, nem szerzetes, de nem is szent vagy próféta, „termékeny egyensúlyt kell találnia az *elkötelezettség* és a *kívülállás* között. Kombinálja a természetes intelligenciát a profán szakértői tudással, illetve azaz az intellektussal, amely őt egyfajta szent tudás specialistájává (pap, próféta, ideológus) teszi. Egyszerre pap és próféta, konzervatív és kritikus, a közösségek legfőbb értékeinek őrzője, de azt se szeretné, hogy mindig minden ugyanúgy ismétlődjön.”¹⁰ Az értelmiségi különös monstrum, bizonytalan és állandóan mozgásban lévő tulajdonságok törékeny szintézisét ismerhetjük fel rajta – legalábbis szerencsés esetben. A Sartre értelmiség-felfogását bemutató fejezetben részletesebben is beszélek az *elkötelezettség* sokat vitatott problematikájáról. Elöljáróban Tzvetan Todorov mély bölcsességről tanúskodó eszmefuttatását idézem: „Abból a megkülönböztetésből indulok ki, ami az ’elkötelezettség’ és a ’felelősség’ között található. Gyakran teszik fel a kérdést az értelmiségieknek: Ön elkötelezett? De hát muszáj elkötelezettnek lenni? Ugyanis elkötelezett embernek lenni, ez a legkönnyebb a világon. Mindenki elkötelezett ezért vagy azért. Mint Jourdain úr prózája. Mindenki hajlamos, hogy képességeit és természetes lelkesültségét eszmék szolgálatába állítsa; az értelmiségi emberek elkötelezettségében ebből a szempontból nincs semmilyen specifikus. Egészen más a helyzet a felelősséggel. Az egyszerű halandóval ellentétben az értelmiségi – az író, a tudós, a filozófus – kijelentéseiben és írásaiban valamilyen világértelmezést javasol. S amikor az ember cselekvésre szánja magát, egyúttal erkölcsi kötelezettséget vállal – ezt nevezik *felelősségnek* –, azaz tetteinek és elméleteinek egymással koherensnek kell lenniük.”¹¹

10 Leclerc, i. m. 11.

11 Todorov, Tzvetan: *Devoirs et délices. Une vie de passeur*. Entretiens avec Catherine Portevin. Éditions du Seuil. Paris, 2002. 258.

S hogy az értelmiségi valóban monstruózus lény, abból is ketszik, hogy a meghatározására és a leírására irányuló próbálkozásokban rendszeresen megjelenik az öniróniától sem mentes pejoratív beállítódás. Hiszen gyakran éppen azok ítéleznek elenségesen vagy „lesajnálóan”, akik maguk is az értelmiségiek legjobbjai közé taroznak. Jan Szczepański úgy látja, leginkább a konzervatív politikai beállítottságú filozófusok és szociológusok fogalmaznak meg negatív minősítéseket. Idézi is Bertrand Russell szellemes kijelentését (akit persze csak feltételelesen lehet konzervatívnak minősíteni): „(...) intellektuel, aki azt a látszatot kelti, hogy több esze van, mint valójában.” Russell rögtön hozzáteszi: „remélem, ez a meghatározás nem vonatkozik rám.”¹² Egy konzervatív amerikai író, Luis Bromfield az elnevezést a „felü-

- 12 Szczepański, Jan: 'Az intellektuelek mitizálása'. In: Uő: *A szociológus szemével*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 131. Ford.: Forintos György. Az utóbbi évtizedekben az úgynevezett konzervatív liberális álláspont számos képviselőjének jelent meg az értelmiség-problematikát tárgyaló munkája magyarul. Például: Johnson, Paul: *Értelmiségiek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1999. (Eredetileg: Johnson, Paul: *Intellectuals*, Weifeld and Nicolson, London, 1988.); Lilla, Mark: *A zabolátlan értelem*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005. Ford.: Zsélyi Ferenc. Ezek a munkák elsősorban a baloldali értelmiségiek, jórészt írók és filozófusok emberi gyengeségeit, illetve a baloldalinak mondott totalitárius rendszerekkel szemben megnyilvánuló „pozitív” elfogultságait tárgyalják. Mindkét szerző az úgynevezett „csúcs-értelmiségiek” (pl. Rousseau, Marx, Tolsztoj, Sartre, Russell, Chomsky stb.) folyton újjászülető doktrinerségét, küldetésudatát, életidegenségét, beteges aktivizmusát, illetve a világot megváltani szándékozó „nagy emberek” magánéleti gyengeségeit ostorozzák. Feltűnő, hogy a példákat szinte mindig ugyanabból a körből választják. Lilla munkája némileg kivétel, mert a náciizmussal szimpatizáló Martin Heideggert és Carl Schmitt-et is a kártékony értelmiségiekhez sorolja. Ezekhez a könyvekhez képest a korábban idézett Molnár Tamás mértéktartónak és objektívnek tekinthető. A magyar szerzők közül érdemes megemlíteni Pokol Béla munkáit, elsősorban a *Szociológiaelmélet* címmel megjelent egyetemi tankönyvet (Bibor Kiadó, Miskolc, 1997.), illetve a *Morálelméleti vizsgálódások* (Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.) című kötetet. Pokol Béla úgy látja, hogy az európai (elsősorban a francia) szellemi életet hagyományosan a baloldali médiaértelmiség túlsúlya jellemzi. Nem vitatva Pokol megállapításainak részgazságait, az utóbbi évtizedek Európájában mégis inkább az új jobboldal (Franciaországban: Új Jobboldal) előretörése figyelhető meg, mégpedig a legkülönbözőbb változatban (tradicionalisták, konzervatív forradalmárok, nemzeti bolsevikok, európai iszlám fundamentalisták stb.). Az egyik legérdekesebb szélső-jobboldali politikai-ideológiai konstrukció az orosz Új Eurázsia Mozgalom, amelynek Alekszandr Dugin a szellemi vezetője. Duginról, illetve az új

letes, elpuhult egyének megjelölésére alkalmazza, akik túl érzékenyen reagálnak minden problémára, önhittén megvetik a józan ész és a tapasztalatokat, szentimentálisak és a liberális eszmék doktriner hirdetői; elavult erkölcsfilozófiát vallanak, egyszóval 'vérszegény és folyton vérző szívű figurák.'"¹³ Az értelmiségi lét vagy funkció monstrozitásáról ír Joseph Schumpeter a *Kapitalizmus, szocializmus és demokráciában*. A könyv első része Marx tanait vizsgálja, ahol a tudományos szocializmus megteremtője minden fejezetben más és más értelmiségi foglalkozás szimbolikus képviselőjeként jelenik meg: Marx, a próféta, Marx, a szociológus, Marx, a nemzetgazdász, végül Marx, a tanító.¹⁴ Így az entellektüel próteuszi lény: többretegű, „szimfonikus” személyiség (olykor persze közönséges csalo vagy még inkább: szabadulóművész), aki folyamatosan változtatja identitását, talán, hogy végképp lehetetlenné tegye önmaga külső és objektív leírását, azaz ellenálljon a személyéhez kapcsolódó mindenféle egyértelműsítő törekvésnek. Schumpeter kisebb fejezetet szentel az értelmiségszociológia alapkérdéseinek, amelyben nem túlságosan hízelgően nyilatkozik. Az értelmiségiekkel az a legfőbb baj, hogy általános bizalmatlanságot szítanak a kapitalizmussal szemben. Természetesen minden társadalomban vannak elégedetlenkedők, olyanok, akik a náluk szerencsésebbek helyére szeretnének lépni, de *rendszerjellegű kritika* megfogalmazására csak modern értelmiség képes, mert az ebbe a kategóriába tartozó emberek túllátnak saját partikuláris céljaikon (vagy legalábbis ezt szeretnék elhíttetni magukról), és hajlandóak az „univerzális értékek” nevében fellépni. Annyit mindenesetre Schumpeter is elismer, hogy szociológiai értelemben nem könnyű az értelmiségit definiálni. A definíciótól ugyan tartózkodik, de odaig elmegy,

Eurázsia-eszme geopolitikai törekvésiről részletesebben írok a *Kicsoda Ön, Alekszandr Dugin?* című tanulmányomban. Korunk, 2013/5.

- 13 I. m. 131. Egyébként az Egyesült Államokban nagy hagyománya van az anti-intellektualizmusnak és ez „az értelmiségiek gyenge társadalmi és politikai presztizsében, illetve befolyásában gyökeredzik.” Hourmant, François: 'Les intellectuels et le pouvoir: des 'idiots utiles' aux prophètes d'institution'. In: Hourmant, François–Leclerc, Arnauld (dir.): *Les intellectuels et le pouvoir*. Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012. 16.
- 14 Lásd Schumpeter, A. Joseph: *Kapitalizmus, Sozialismus und Demokratie*. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 7., erweiterte Auflage, 1993. Ford.: Susanne Preiswerk. Eredetileg: *Capitalism, socialism and democracy*.

hogy az értelmiségieknek „hatalmuk van az írott és a kimondott szavak fölött, (...) de nem viselnek felelősséget tetteik gyakorlati következményeiért.”¹⁵ Voltaképpen Schumpeter érvelésének lényege, hogy az értelmiség a maga több évezredes történelme során, azaz a premodern társadalmakban (az antikvitásban és a feudalizmusban) túlságosan is hozzászólt a küzdelemhez, s ott is harcolni szeretne a nagyobb elismerésért (tehát a kapitalizmusban), ahol erre már nincs semmi szükség. Az entellektüel olykor felajánlja szolgálatait a munkásosztálynak, bár az „empirikus munkásosztály” tagjai idegenkedéssel fogadják ezt a közeledést, mert csak okoskodó kívülállót látnak benne. Az sem jó, ha az értelmiségiek politizálni kezdenek, legfeljebb szakértői minőségben a hivatásos politikusok háttérembereiként van rájuk szükség.

De tévednénk, ha csak a konzervatív filozófusok és társadalomtudósok soraiban keresnénk és találnánk meg az értelmiségellenességet. Még a „marxizmus klasszikusai” is gyakran adtak hangot értelmiséggel szembeni bizalmatlanságuknak. Elsősorban Lenin *Állam és forradalom* című művében, de számos egyéb munkájában is találkozhatunk olyan megjegyzésekkel, amelyekben a bolsevik forradalom vezére és teoretikusa túlzottan „finomkodó és ingatag” embereként jellemzi őket. Lenin sokkal inkább csodálta a Német Birodalmi Posta (Reichspost) kiváló szervezettségét, mintsem az egyetemi professzorok világát vagy a kávéházak literátorértelmiség diskurzus-társaságait. A szigorú (és ideig-óráig hatékonynak tűnő), leginkább a katonai hierarchiára emlékeztető bolsevik pártfegyelem nem tűrte az improvizatív (tehát irányíthatatlan) személyek jelenlétét a „rendszerben”, s először szelídebben, később a fizikai megsemmisítés eszközeit igénybe véve szabadult meg tőlük.¹⁶ A Mao Ce-tung nevével

15 I. m. 237.

16 1922-ben a szovjet-rendszer még úgy szabadult meg a veszélyesnek és elenségesnek ítélt vezető értelmiségiectől, hogy nagyjából kétszáz embert felületett egy hajóra, és „kipaterolta” őket az országból. Olyan ismert filozófusok és szociológusok voltak közülük, mint Nyikolaj Bergyajev, Nyikolaj Losszkij és Pityirim Szorokin. De ez még humánus megoldás volt, a harmincas évek elején már kényszersmunka-táborokba zárták a vezető értelmiség jó részét, s nagyon sokat kivégeztek közülük. Ez lett az osztályrésze például Husserl egyik első és kedvenc tanítványának, a tizenhét nyelvet beszélő Gusztav Gusztavovics Spetnek, továbbá a híres vallásfilozófusnak, Pavel Florenszkijnek. Hogy milyen vérveteszéget szenvedett az orosz filo-

fémjelzett kínai kulturális forradalom ennél is messzebbre ment. Peter Sloterdijk írja, hogy a pekingi ócskapiacon manapság is lehet kapni olyan porcelán szobrocskákat, amelyek a szocialista realizmus által megkívánt stílusban ábrázolják a jelenetet, hogy egy egyetemi professzor éppen letérdel egy vörösgárdista lány csizmája elé, s a nyakában lévő táblán felirat olvasható: „Én egy kilences számú szemét vagyok.”¹⁷ Másrészt az is tény, hogy a kelet-európai totalitárius rendszerekben, legalábbis a nyugalmasabb időszakokban, nagyon is kiváltságos életük lehetett az értelmiségi hierarchia csúcsán lévőknek. Az egykori Szovjetunióban – a párt-nomenklatura tagjai, a magas rangú tábornokok és élsportolók mellett – az akadémikusok és a kiemelt művészek számos olyan kedvezményben részesültek, amelyekről az átlag szovjet polgár nem is álmodhatott. Gondosan megkomponált rendszere alakult ki a kiváltságoknak, amely sok szempontból rokon vonásokat mutatott a hajdani feudális társadalom hierarchikus struktúrájával. Egyetlen példa: a volt NDK tudományos akadémiajának utolsó alelnöke, a filozófus Herbert Hörz írja le emlékirataiban, hogy mennyire eltérő volt a fogadtatás, ha valaki a Humboldt Egyetemről látogatott Moszkvába, illetve ha a kelet-német (vagy bármilyen) akadémiáról. Aki a Humboldt Egyetemről érkezett a repülőtérre, mehetett metróval a városközpontba, de ha akadémikus volt, szolgálati autót küldtek érte.¹⁸

Ezek a meglehetősen improvizatív megjegyzések és történetek csak illusztrálják a tézist, hogy az értelmiségiek rendkívül összetett és nehezen meghatározható csoportot alkotnak, és ez egyformán igaz a hagyományos polgári demokráciákra meg a

zófustársadalom, azt mindennél jobban jelzi a tény, hogy a negyvenes évek elején a Moszkvai Állami Egyetemen jószerivel egyetlen komoly filozófus maradt talpon, Valentyin Ferdinandovics Aszmusz. Egy másik jelentős filozófus, Alekszej Loszev, miután félig megvakulva kiengedték a munkatáborból, csak a Moszkvai Pedagógiai Főiskolán kapott állást, s haláláig megtiltották neki, hogy egyetemen tanítson. Lásd még: Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok*. Bevezetés az extrém korok filozófiájába. Liget, 2009. 85–132. Továbbá: Vagyimov, Alekszandr Vagyimovics: *Bergyajev: izgnanyije*. Voproszi filozofii. 1991/1. 160–165.

17 Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit*. Politisch-psychologischer Versuch. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. 271.

18 Hörz, Herbert: *Lebenswenden*. Vom Werden und Wirken eines Philosophen vor, in und der DDR. Trafo Verlag, Berlin, 2005. 147.

volt szocialista országokra, de talán még inkább a „posztkommunista országokra.”¹⁹ Továbbra is a kínai és az orosz példánál maradva: a mai helyzet még a néhány évtizeddel korábbinál is komplikáltabb. Kínában például mostanság az egyetemi professzorokat jól megfizetik (ráadásul nem kell a vörösgárdisták előtt térdepelniük), ugyanakkor a politikai vezetés (a Kínai Kommunista Párt) teljes lojalitást követel tőlük, hasonlóan, ahogy egykor a császár elvárta a mandarinoktól.²⁰ Ezzel ellentétben Oroszországban az egyetemi emberek nagyon rosszul keresnek, szinte proletarizálódtak. A hatalom ügyet sem vet rájuk. Levegőnek nézi őket. A mai orosz politikai elitet legfeljebb az újságírók érdeklik, akik olykor leleplezik gyanús gazdasági üzemeiket.²¹ A szlovén Slavoj Žižek a mai kínai helyzet értelmezéséhez Kant *Mi a felvilágosodás?* című politikafilozófiai mini-esszéjét hívja segítségül.²² Žižek az országot irányító Kínai Kommunista Párt politikájának paradox vonásaiból indul ki, amelyek világszerte sokak ámulatát és döbbenetét váltották ki az utóbbi két évtizedben. A párt és a kormányzat egyszerre igyekszik a marxista világnézetet erősíteni a lakosság gondolkodásában, ezzel párhuzamosan kiáll a buddhizmus és a konfucianizmus mellett, mondván: ezek a kínai civilizáció maradandó értékei.²³ A filozófus szerint ez a bizarr fordulat nagyon is megfelel a Mao-féle

19 A kifejezést nem kedvelem, de mivel általánosan használt, kénytelen vagyok élni vele.

20 Huszár Tibor írja: „Konfuciusz tisztségviselője *hűséges, szolgálatkész bürokrata*, aki szinte csavarként illeszkedik a gépezetbe s gyermeki alázattal szolgálja uralkodóját; a legemelkedettebb erények is funkcionális célt szolgálnak: a kötődések és az alárendelődések szellemi biztosítékai.” Huszár, i. m. 80.

21 Nálunk sikerült a kínai és az orosz modell negatív szintézisét megteremteni, amit akár hungarikumnak is nevezhetünk: vagyis rosszul fizetett és egyúttal lojalitásra kényszerített egyetemi értelmiséget létrehozni.

22 Žižek, Slavoj: *God nyevozmoznogo*. Iszussztvo mecsaty opasno. Izdatyelszvo „Jevropa”. 2012. 22–25. Ford.: Jevgenij Szavickij. Eredetileg: *The Year of Dreaming Dangerously*. Verso, London, 2012. Az előszó az orosz kiadás számára készült.

23 Például 2006-ban Kína volt a Buddhista Világforum házigazdája. Lásd Žižek, Slavoj: *Die bösen Geister des himmlischen Reichs*. Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2011. 152–160. Ford.: Frank Born.

dialektikus ellentmondás „kitágított értelmének”.²⁴ Amíg a kulturális forradalom idején a vörösgárdista erőszak garantálta a „kohót minden faluba” program sikerét, ma – egyébként a lakosság többségétől ugyanolyan embertelen erőfeszítést követelő – a kapitalista fejlesztési programok („felhőkarcolót minden utcasarokra”) megvalósításának éppen a marxista ideológia, a konfucianizmus és a jól képzett készenléti egységek ügyes kooperációja jelentheti a legbiztosabb garanciát. Žižek szerint a probléma újjászületése azt jelenti, hogy a marxizmust az ’ész magánhasználatának’ fogalma alá rendelték. Az ész magánhasználatában a ’világpolgárság’ az egyetemes szinguláris paradoxonjaként jelenik meg, vagyis olyan szubjektum paradoxonja, amely a *különösön* keresztül közvetít úgy, hogy a különös – a rövidre zárással – az általános szintjére emelkedik. Kant a *Mi a felvilágosodás?* közismert passzusában különbséget tesz az észhasználat ’magán’ és ’nyilvános’ formái között: a ’magán’ fogalmán nem az individuálisnak a közösségi kapcsolatokkal szembenálló megkülönböztetését érti, hanem a mindenkori

24 Mao a dialektikus ellentmondásról szóló kis tanulmányában különbséget tesz a „fő ellentmondás” és az „ellentmondás fő oldala” között. A kapitalizmusban a munka és a tőke, a munkásosztály és a burzsoázia között van a fő ellentmondás. A gazdaságilag elmaradott Kínában a feudális/kapitalista erők konglomerátuma és a szegényparaszttság között jelenik meg az *ellentmondás fő* oldala, és időlegesen ez lép a fő *ellentmondás helyére*. Žižek felhívja a figyelmet arra, hogy korunk egyik legismertebb (és maoista!) filozófusa, Alain Badiou hasonlóan fogalmaz: napjainkban nem a birodalom vagy a tőke az első számú ellenség, hanem maga a kapitalista demokrácia. „Mert ami manapság igazi akadálya a kapitalizmus megkérdőjelezésének, az éppen a *kapitalizmus elleni demokratikus közdelem sikerébe vetett hit*.” Žižek, *Die bösen...*, i. k. 133. A hegeli/marxi dialektika maoista/szofista ártértelemezése alkalmas a mai kínai politika ideológiai igazolására. Például egy elszánt és igazi „dialektikus elmével” megáldott maoista értelmiségi miért ne érvelhetne azzal, hogy Kínában vagy bárhol másutt: „a fő ellentmondás továbbra is a kapitalista és a szocialista rendszer között áll fenn. De most egy ideig (tíz, húsz, ötven évig?) a kapitalizmus eszközeit használjuk a szocializmus építésében. Csak nyugi, nekünk van időnk.” Lásd Mao Ce-tung: *Az ellentmondásról*. Szikra Kiadó, Budapest, 1952. (A magyar fordítás az orosz nyelvű kiadásból készült.) A maoizmus filozófiájának és a kulturális forradalom ideológiai háttérének megértésében nagy hasznomra volt Alain Badiou *A kommunista hipotézis* című munkája. Badiou, Alain: *L'hypothèse communiste*. Circonstances, 5. Nouvelles Éditions Lignes, Paris, 2009.

szubjektumok különös identifikációját a társadalmi-intézményi renddel, miközben a 'nyilvános' észhasználat a transznacionális egyetemesség.²⁵ Žižek mindezt azzal egészíti ki, hogy a Kant által megfogalmazott formula paradoxonja – „okoskodjatok, de engedelmesskedjetek” –, hogy a legtágabb értelemben vett nyilvánosság szférájához az az egyéniség tud csatlakozni, aki kivonja magát a társadalmi struktúra őt (valahová) rögzítő identifikációja alól. Az individuum sokszor éppen ezzel a részleges identitással szembeszállva kapcsolódik az egész közösséghez (végső soron az emberiséghez). Igazán csak a radikális személy lehet univerzális, aki a partikuláris közösségek köztes tereiben helyezkedik el.²⁶ Csakhogy a jelenkori Kínában újra életre galvanizált marxizmus az ész *magánhasználatának* hatókörébe tartozik, mondja Žižek. Kínában a marxizmust nem az univerzális igazságok nevében és céljáért mozgósítják, hanem az állam legitimitásának további hatékony biztosításáért: elsősorban, hogy az újkapitalizmus keretei között is megkérdőjelezhetetlen legyen a Kínai Kommunista Párt hatalmi monopóliuma. A marxizmus effajta instrumentalizálását, amely szimpla „stabilitást fokozó” funkciójában ölt testet, olyan „objektív-cinikus” eljárásnak tekinthetjük, amely minden ismeretértéket nélkülöz. „Mindebben az a tragikus, hogy a kínai államnak a 'kapitalizmust konfuciánus értékekkel' kialakított formulája előbb vagy utóbb eljut lehetősége határáig, s ezen a ponton mégiscsak helyt kell adni az 'ész nyilvános használatának', és valóban új megoldásokat kell keresni.”²⁷ Nem csoda, hogy a jelenkori Kínában szót sem

25 I. m. 154. Kant a következőképpen fogalmaz: „(...) az ész *nyilvános* használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani az emberek között a felvilágosodást; az ész *magánhasználatát* azonban többször is korlátok közé lehet szorítani anélkül, hogy ez különösebben gátolná a felvilágosodást. Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, ha egy *tudós* az *olvasók* teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának, amit egy bizonyos *polgári* tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével.” Kant, Immanuel: 'Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?' In: Uő. *Történetfilozófiai írások*. ICTUS Kiadó, Szeged, 1995–1997. 17. Ford.: Vidrányi Katalin.

26 Žižek, *Die bösen...*, 155. Köztudott, hogy a hellenisztikus filozófiában csak az isteneknek adatott meg, hogy a világok közötti terekben (metakoszmion, intermundium) éljenek, vagyis olyan helyeken, ahol érvényüket veszítették az állam törvényei.

27 I. m. 155.

ejtenek az értelmiségi nyilvánosságról és a *civil társadalomról*. Hivatalosan ugyan nincs betiltva semmi, de az értelmiségiek pontosan tudják, hogy jobb elkerülni az összeütközést a hatalom birtokosaival. „A zárt akadémiai vitákban (szinte) minden megengedett, persze csak akkor, ha semmi sem tart igényt a társadalmi nyilvánosságra.”²⁸ További paradoxonja a 21. századi Kínának, hogy a jelenleg regnáló politikai rendszert inkább autokratikusnak, mint nyílt totalitarizmusnak kell tekintenünk. Ez azt jelenti, hogy – a kommunista párt felügyelete alatt – olykor meglepően értelmes viták zajlanak például a környezetszennyezés általános kérdéseiről, az információs társadalom kihívásairól, de csak nagyon óvatosan lehet beszélni a Sárga-folyón épülő hatalmas völgyzáró gát ökológia kockázatairól vagy a falusi lakosság százmillióinak változatlan nyomoráról.

A legfontosabb kérdést azonban még nem tettem fel: milyen tanulságokkal szolgálhat a „filozófiai értelmiségkutatás” számára napjaink kínai „sikersztória”. Ezt Žižek is megkérdezi, de választ nem könnyű kihámozni a sokszor csapongó eszmefuttatásból. Szerinte a marxizmus „felhasználásának” az utóbbi másfél évszázadban három reprezentatív formája alakult ki. Az első a nyugati marxista értelmiséghez köthető. Ez a marxizmusban olyan univerzalisztikus és emancipatorikus eszmét lát, amely az ész nyilvános használatának történelmileg „meghaladhatatlan” lehetőségét kínálja. Az „intellektuális” marxizmus azonban egy szűk kör belső ügye, és szinte semmilyen hatást nem gyakorolt a történelemre. Mint elegáns „szalonfilozófia” bukásra ítélt még akkor is, ha olyan kiváló gondolkodók próbálják az ellenkezőjét bizonyítani, mint maga Slavoj Žižek és Alain Badiou. A marxizmus második változatát a kelet-európai totalitárius rendszerek „kvázi-univerzalizmusában” lelhetjük fel, amely leginkább az egykori Szovjetunió geopolitikai céljait szolgálta, s amely fölött végleg ítéletet mondott a történelem. S most itt van a harmadik típus – a legalábbis eddig sikeresnek tűnő kínai modell –, amely bizonyítja, hogy *még a kapitalizmust is a kommunisták csinálják a legjobban!* Nem vagyok jövőbe látó, de úgy hiszem, a következő néhány évtizedben a nyugati demokráciák értelmiségének egyik legnagyobb leckéje ennek az enigmának a „feltörése” lesz.

Legalább ennyire izgalmas kérdés, hogy mit szól mindehhez a kínai értelmiség? Žižek szerint, ha az ember a vezető kínai értelmiségieket kérdezi, hogy miként egyeztethető a munkásosztály vezető szerepéről, a kapitalizmus legyőzésére irányuló munkás-önszerveződésről szóló marxista alappremissza az aktuálisan létező kapitalista gazdasági szisztéma támogatásával, leggyakrabban az a válasz, hogy udvariatlan ilyen provokatív kérdéseket (főleg ismétlen) feltenni egy kínai házigazdának. „Az udvariasságba menekülés voltaképpen szükségszerű, mert így kombinálni lehet, amit nem lehetne kombinálni. Kierőszakolni a marxizmust mint hivatalos ideológiát, és ezzel egyidejűleg annak alappremisszáit nyíltan betiltani, mindez az egész ideológiai építményt értelmetlenné tenné és összeomlásához vezetne. Így történhet meg, hogy néhány dolog egyértelműen tiltott, erről a tiltásról mégsem lehet nyilvánosan beszélni, mert ez is tiltott. És nemcsak az, hogy az ember megkérdezze: hogy áll a helyzet a kapitalista kizsákmányolás ellen fellépő munkás-önszerveződés marxista alappremisszájával, de már az is, valóban tiltott-e, hogy feltegyük ezt a kérdést.”²⁹ A kínai értelmiségiek szűk körű magánbeszélgetésekben olykor maguk is elismerik, hogy itt valóban törekény ideológiai építményről van szó, de ehhez rögtön hozzátesszik: mindennek ellenére *működik*.³⁰

Néhány évvel ezelőtt a Voproszi filozofii nevű orosz folyóiratban megjelent egy kínai tematikus szám, amelyben az írások többsége a fő kutatási területeket mutatta be. Li Csing-jüan a *Tendenciák a mai kínai filozófiában* című munkájában olvashatjuk, hogy a jelenkori „hivatalos” kínai filozófiát jól megkomponált szinkretizmusnak kell látnunk, amelyben a hagyományos kínai témák (konfucianizmus, taoizmus, buddhizmus) mellett jelen van a nyugati filozófia és a marxizmus tanulmányozása is. A nyugati filozófiát azért kell tanulmányozni, mondja Li Csing-jüan, mert „az okos ember a másik hibájából tanul”, továbbá a

29 I. m. 156.

30 Žižek szerint ez lenne az ész valódi magánhasználata, egyúttal finom kritikája is Kant szóhasználatának. Olykor még a német filozófusok is elismerik, hogy az „ész magánhasználata” kifejezés nem volt jó ötlet, mert az emberek többsége úgy értelmezi, hogy itt olyan „észhasználatról” van szó, amit ki-ki a maga szűk baráti vagy családi körében működtet, mintegy „háziilagosan”. Kant szövegében persze egyértelmű, hogy nem erről van szó.

globalizáció által felvetett problémák megoldásának feladata alól immáron Kína sem akarja kivonni magát. A harmadik nagy kutatási terület továbbra is marxista filozófiai tradíció, amely a szerző szerint megfelelő értelmezési keret az első két terület számára is.³¹ An Csi-nien *gyakorlati materializmusnak* nevezi a mai hivatalos filozófia fő tendenciáját, amelynek alapeszméjét Deng Hsziao-ping (Deng Xiaoping) 1979-es jelmondata adja: „a gyakorlat számít az igazság egyedüli kritériumának”.³² A gyakorlati materializmus mint a pragmatizmus kínai (és egyúttal marxista) változata rendkívül tágan értelmezhető „irányzat”, szinte bármi-vel fel lehet tölteni, s valóban csak az a lényeg, hogy működjön.³³ Lin Jen-mej *A társadalom szocialista harmóniájáról* címmel írt dolgozatában a konfuciánus értekezés (*A közép mozdulatlansága*) harmóniadefiníciójára építi érvelése lényegét.³⁴ „Ha az öröm és a harag, bánat és boldogság, fel sem támad a (lélekben), akkor beszélhetünk egyensúlyról (*csung*). Ha feltámadnak, de megőrzik a közép mértékét, akkor beszélhetünk harmóniáról (*ho*). Az egyensúly az égalatti minden dolgának hatalmas alapja. A harmónia az égalatti minden dolgának egyetemes útja. Ha tökéletes az egyensúly és a harmónia, akkor égen és földön minden a helyén van, s minden dolog (*wan-vu*) szépen gyarapodik.” Valamint: „a nemes ember nem kerülhet olyan helyzetbe, amelyben meg ne találná önmagát.”³⁵ Ezek a több mint másfél ezer évvel ezelőtti gondolatok nagyon is kompatibilisnek tűnnek a kommu-

31 Li Csing-jüan (LI JINGYUAN): *Szovrovennije szosztojanyije i tengycenii razvityija kitajszkoj filozsofii*. Voproszi filozsofii, 2007/5. 24.

32 „Mao 1976-os halála után, amikor megindult a 'reform és nyitás' folyama-ta, a kínai kulturális életet alapjaitól kellett újjáépíteni. A Deng Xiaoping nevével fémjelzett vezetés felismerte, hogy értelmetlen szembefordítani magával a kínai értelmiséget, és az általa megálmodott új Kínához a kínai kultúra felvirágoztatása is hozzátartozik. Ezért az alkotóknak – legalábbis a korábbiakhoz képest – széles körű szabadságot biztosítottak, és kialakult a művészetek új infrastruktúrája.” Salát Gergely: *A sebekről a webnovelláig. Vázlat a kortárs kínai irodalomról*. Szépirodalmi Figyelő, 2013/2. 27–28.

33 An Csi-nien (AN QINIAN): *Szovromennaja kitajszkaja filozsofija – prakticseszki matyerializm*. Voproszi filozsofii. 2007/5. 27–37.

34 Lin Jen-mej (LIN YANMEI): *O tyeorii szocialisztjicseszko go garmonicskogo obszsetva*. Voproszi filozsofii, 2007/5. 41.

35 'A közép mozdulatlansága'. In: Tőkei Ferenc (válogatta, fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta): *Kínai filozófia*. I. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 191–192; 196.

nista párt jelenkori politikájával. Néhány évtizede még az volt a jelmondat, hogy az „osztályharcról évente, havonta, naponta, sőt, percenként kell beszélni” – mára minden megváltozott. A harc helyett a kiegyensúlyozottságot, a harmóniát, a szélsőségek moderálásának kérdéseit kell a viták centrumába állítani, illetve „(...) a tudás, a tehetség, az alkotószellem és teljesítmény megbecsüléséről szóló diskurzusokat kell ösztönözni.”³⁶ A társadalom nyugalma mindennél többet ér, mondja Lin Jen-mej, mert csakis pacifikált állapotok közepette tudja Kína a világ legnagyobb gazdaságát megteremteni. De végtére is a mai Kínában mit jelent az értelmiségiek elkötelezettségéről, felelősségéről vagy éppen kíváncsiságáról beszélni? Innen, Közép-Európából van-e megfelelő rálátásunk az ott történetekre, és legfőképpen rendelkezünk-e olyan fogalomrendszerrel, amellyel akár csak megközelítő pontossággal tudnánk válaszolni ezekre a kérdésekre? Mindenesetre a kortárs értelmiségi léthelyzet vizsgálata során nemcsak politikai és erkölcsi dilemmákkal kell szembesülnünk, legalább ilyen súllyal esnek latba a kulturális és az episztemológiai kérdések. Talán nem tévedek, ha azt állítom: a mai kínai helyzet sokban emlékeztet az egykori Kádár-rendszer viszonyaira. Azzal a különbséggel, hogy a mai kínai értelmiség tényleg jól megfizetett, s ha képes elfogadni a korlátozásokat, vagyis hogy nyíltan nem firtatja a párt által meghatározott tabutémákat, akár világra szóló dolgok létrehozásában is közreműködhet. Ezzel visszajutottunk a kiindulóponthoz: elfogadni az ész nyilvános használatának korlátozását, bármilyen ellenszolgáltatásért cserébe, méltó-e egy értelmiségihez? A kérdés azért jogos, mert – legalábbis az európai felvilágosodás óta – akár kritikusan, akár afirmatív módon viszonyuljunk az éppen fennálló állapotokhoz, csak az *egész megkérdőjelezésének jogához ragaszkodva* lesz megfelelő hitele még az aktuálisan fennálló állapotokat legitimáló válaszoknak is.³⁷

36 Lin Jen-mej, i. m. 43. „Amikor egy társadalom életképességéről beszélünk, azokat a belső erőket kell tekintetbe venni, amelyek stimulálónak hatnak a társadalom fejlődésére. A szocialista harmonikus társadalomban nem nyomják el a személyiséget, a szabadságot nem választják el az individuumból, s az ember nincs megfosztva attól, hogy kibontakoztassa alkotóerejét és természetét...” i. m. 43.

37 Előbb csatlakoztam Slavoj Žižek álláspontjához, hogy a mai kínai politikai rendszert inkább autokratikusnak, mintsem totalitáriusnak kellene nevezni, ez nem mond ellent annak, hogy elismerjük: amíg a normál ér-

Kína politikai viszonyai nem tesznek eleget a követelménynek, hogy a nyugati eszmények korlátozás nélkül érvényesülhessenek. A korlátlan kritikai szabadság világának tekintett nyugati liberális demokráciák rendszere – noha elvben biztosítja a szinguláris egyetemeshez kapcsolódását – számos eszközt kieszt a hatékony kritika paralizálására.

*

Leclerc könyvében világosan megjelenik az aspektus, amelyet semmiképpen sem szabad kihagyni az értelmiségi dilemma alapösszefüggéseinek bemutatása során. A metaforikus nyelv alkalmazása mellett további ígéretes eljárás a bináris szembenállások leírása. Vajon az újító szellemet, az eretnek magatartást, esetleg a forradalmi radikalizmust, vagy épp ellenkezőleg, a konzervatív értékörző funkciót kellene-e a legfontosabb értelmiségi „tulajdonságnak” tekinteni. Tény, a modern értelmiség sok szempontból az Ancien Régime örököse.³⁸ A klerikusok inkább őrzői a kulturális javaknak, mintsem reformátorok vagy disszidensek. De ha előreugrunk a felvilágosodás korába, a képlet bonyolultabb. A francia felvilágosodás filozófusait és íróit a reformátorok és a nagy újítók közé sorolhatjuk, de mit tegyünk a klasszikus német filozófia képviselőivel, akik szinte kivétel nélkül egyetemi professzorok voltak? Általában mindenki elismeri, hogy Kant – mint

telmiségi gondolkodást egyetemesnek, a kommunista párt ideológiáját inkább totalizálónak kell neveznünk. Az egyetemes és a totális gondolkodás különbségét pontosan határozza meg Boris Groys. „A teljességet világosan meg kell különböztetnünk az egyetemestől. Egy kijelentés egyetemesége egyet jelent annak általános érvényűségével. A dialektikus materializmus szempontjából azonban, ha egy kijelentés általános érvényességre tart igényt, csak radikális egyoldalúságát bizonyítja, mivel teljesen kizárja az alternatívát. Aki egyoldalú, logikailag helyes kijelentései tekintetében egyetemességre tart igényt, szembehelyezkedik a párt dialektikus értelmével, amely nem egyetemesen, hanem totálisan gondolkodik.” Groys, Boris: *Kommunista utóirat*. Műcsarnok Nonprofit Kft., Budapest, 2011. 27. Ford.: Nagy Edina. Eredetileg: Groys, Boris: *Das kommunistische Protskriptum*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. Vagyis a párt az „abszolút szellem” megtestesülése, és ebben a minőségében már eleve rendelkezik a tudással, amellyel az ellenfelei érvelnek, így immunis a belső ellentmondásaira rámutató argumentummal szemben.

38 Leclerc, i. m. 31.

a német felvilágosodás emblematikus alakja – rigorózusságával együtt is a reformátorok közé tartozik. Vele ellentétben Hegelt már „nehéz elkötelezett értelmiséginek tekintetni”.³⁹ Hegel mint a Berlini Egyetem tanára (1917–1931) megpróbálta egyesíteni a tudós professzor és az „abszolútum főpapja” szerepét, s úgy futott be látványos karriert, hogy egyszerre lehetett a hivatalos porosz állam ideológusa és mentora egy sor nagyszerű tanítványnak, akik kiemelkedő szerepet játszottak a 19. század német forradalmi mozgalmaiban. „Az ’ifjú hegelianusok’ már a modern német értelmiségiek előhírnökei: talán azt is mondhatnánk, ők voltak az első német értelmiségiek.”⁴⁰ Persze mindennek megvolt az ára. Az ifjú hegelianusok többsége vagy eleve nem számított egyetemi karrierre, vagy le kellett mondania az egyetemi katedráról. Feuerbachnak el kellett hagynia az erlangeni egyetemet, Ruge pedig Halléban vesztette el katedráját. Marx el sem nyerte Bonnban az egyetemi állást, és elköltözött Franciaországba. Schopenhauernek – és néhány évtizeddel később Nietzscheknek – szintén fel kellett hagynia az egyetemi karrierrel. A német filozófusok egy részének életpályája mintha a száz évvel korábbi francia modellt ismételte volna: újra „szabadfoglalkozású értelmiségiekké” (például újságírókká) kellett válniuk, ha meg akarták őrizni szellemi autonómiájukat.⁴¹ Hasonló szellemben fogalmaz Jürgen Ha-

39 I. m. 32.

40 I. m. 32.

41 I. m. 33. Ehhez hasonló sors várt az 1950-es évek közepén debütáló moszkvai filozófusok többségére is. A Sztálin halálát követő években egy sor tehetséges filozófus színre lépése zavarta meg a moszkvai filozófiai élet állóvizét. Alekszandr Zinovjev, Evald Iljenkov, Merab Mamardasvili, Borisz Grusin és mindenekelőtt Georgij Cscedrovickij (a „Moszkvai Metodológiai Kör” néven ismert filozófustársaság vezető figurája) szembeálltak az addigi szintelen és dogmatikus marxizmussal, és az autonóm gondolkodás nevében újító ötletekkel álltak elő. Ma azt mondanánk: a tudományos megismerés logikájának és gondolkodásnak mint szabad szellemi játéknak a kérdéseit állították kutatásaik centrumába. A kör félig legálisan, félig illegálisan működött. Rövid idő elteltével a hatóságok tudomást szereztek az „alternatív marxista körörről”, és csendben felszámolták. Iljenkovot az egyetemről az akadémia filozófiai intézetébe „száműzték”, többé nem taníthatott. Barátja és munkatársa, Valentyin Korovikov felhagyott a filozófiával, később elismert külpolitikai újságíró lett. Cscedrovickijnek csak többszöri nekifutás után sikerült befejeznie a kandidátusi értekezését, és filozófiával ezután csak „hobbiszerűen” tudott foglalkozni. Zinovjev a hetvenes évek végén Nyugat-Németország-

bermas is: „Németországban az egalitárius önmegértés gyökerei a Goethét és Hegelt követő generációig nyúlnak vissza. A fiatal Németország és a baloldali hegelianusok köréből jövő nyugtalan irodalmárok és magántanárok a szabadon lebegő, spontán módon összekapaszkodó, gyakran siránkozó, polemikusan feltüzelt és kiszámíthatatlan értelmiségiek ugyanúgy megizmosodtak, mint az ellenük irányuló kitartó előítéletek. Így Feuerbach, Heine, Börne, Bruno Bauer, Max Stirner és Julius Fröbel, Marx, Engels, Kierkegaard az 1848-at megelőző években léptek fel, amikor a parlamentarizmus és a tömegmédia a korai liberalizmus szárnyai alól épphogy kikeltek.”⁴² Mindez nem jelenti, hogy az ifjú hegelianusok „apolitikus” és „szokványos” egyetemi karriert befutó pályatársait nem kellene értelmiségieknek tekintenünk.

Az értelmiségi lét további paradoxona látható abban is, hogy a releváns társadalmi és erkölcsi kérdések kapcsán az univerzalisztikus és holisztikus álláspontok megfogalmazásának szükséglete a modernitásnak éppen abban a szakaszában jelenik meg, amikor a társadalmi munkamegosztás folyamata felgyorsul, s a nyugati világban inkább a speciális tudásfajták iránti igény erősödik meg. Émile Durkheim írta az ezernyolcszázad évek végén: „Elmúltak azok az idők, amikor olyannak képzeltük a tökéletes embert, aki minden iránt érdeklődik anélkül,

ba emigrált, csak a gorbacsovi fordulatot követően térhetett haza. Lásd Tabatchnikova, Svetlana: *Le Cercle méthodologie de Moscou. (1954–1989)*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007. Valamint: Scsedrovickij, Georgij: *Ja vszегда bil igyealistom...*, NNF – Inysztyitut Razvityija im. Scsedorovickogo, Moszkva, 2012. Vagyim Szadovszkij írja: „Hogy az ötvenes évek filozófia szakos hallgatóinak hogyan teltek a mindennapjai, arra álljon itt egy igazi gyöngyszem az ún. ideológiai megdolgozás módszereiből. A párttörténet szeminárium – valamikor 1952 végén vagy 1953 elején – a következőképpen indul. Az előadó, a Moszkvai Állami Egyetem jól ismert figurája, csontkemény sztálinista, rögvest felteszi a kérdést: 'No, lássuk csak, hogy áll a párt?' Az első hallgató mond valamit, de nem azt, amit kellene. (A hallgató állva marad, hiszen a fegyelem ezt követeli.) Aztán a második, a harmadik, a negyedik... de senki sem azt mondja, amit kellene. Már a csoport nagyobb része áll, amikor valakinek eszébe jut a helyes válasz: 'Mint a kőszikla.'” Szadovszkij, Vagyim: *Filozofija v Moszkve v 50-je i 60-je godi*. Voproszi filozofii, 1993/7. 150.

- 42 Habermas, Jürgen: 'Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas'. In: Habermas, Jürgen: *Ach, Europa*. Kleine Politische Schriften XI. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2008. 80.

hogy bármihez kizárólagosan kötődne, aki mindent megízlel, mindent megért és képes magába sűríteni a civilizáció legjavát. Ez az általános műveltség, amelyet egykor annyira dicsőítettek, ma képlékenynek és lazának tűnik.⁴³ (...) Ma azt akarjuk, hogy a tevékenység – ahelyett, hogy nagy területen szóródna szét – koncentrálódjék, és nyerve meg intenzitásában azt, amit kiterjedésben elveszít. Óvakodunk a túlzottan csapongó tehetségektől, akik minden foglalkozásnak egyaránt átadják magukat, és nem hajlandók egyetlen szerepet választani maguknak, és ahhoz ragaszkodni.” És a következő tételmondathoz jut: „*Tedd magad alkalmassá egy meghatározott funkció ellátására.*”⁴⁴ Durkheim mély belátásai nem feltétlenül mondanak ellent az értelmiségi léttel szemben megfogalmazott „univerzalisztikus imperatívusznak.” A modern értelmiséginek nem kell polihisztornak lennie, hogy általánosan érvényes igazságokat fogalmazzon meg, illetve hogy ilyen igénnyel lépünk fel vele szemben. Elegendő, ha egy meghatározott területen elismert specialista, s ez a specifikus tudástőke feljogosíthatja, hogy azokban a kérdésekben is megnyilatkozzon (elsősorban az erkölcsi vagy a politikai szféra tartozik ide), amelyekben amúgy is meglehetősen nehéz megmondani, mi számít szaktudásnak és ki számít szakembernek. Az igazságosság (vagy napjainkban a környezetvédelem) kérdéseinek megítélésében szinte mindannyian egyformán – vagy majdnem egyformán – vagyunk *laikusok* és *szakemberek*. Kifogásolni lehetne e kiterjesztő tézis kapcsán, hogy akkor tekintsünk minden embert értelmiséginek, hiszen a jóval és a rosszal, illetve az élet értelmével kapcsolatban mindenkinek lehet elképzelése. Másik ellenvetés: „Ha mindenki naiv filozófus, illetve szociológus, mi különbözteti meg a valódi (tehát a szakember) filozófust és szociológust a nem valóditól”? Véleményem szerint ezek akadémikus okoskodások. Mert noha sok mindenkinek lehet véleménye a világ dolgairól, de csak kevés ember véleményére figyelnek. Valamiképpen mégiscsak ki kell érdemelni a vélemény széles körű kifejezésének jogát, s annak lehetőségét, hogy ez a vélemény

43 Erről részletesebben szólok a Richard Sennett és Zygmunt Bauman értelmiség-felfogását bemutató fejezetekben.

44 Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 58. és 59. Ford.: Csákö Mihály. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Durkheim, Émile: *De la division du travail social*. PUF, Paris 1978.

sok mindenkit befolyásoljon. Pierre Bourdieu – akinek értelmiség-felfogását részletesebben is bemutatom – megvilágító erejű magyarázatot ad. *A művészet szabályai* című könyvének egyik alfejezetében Zola állásfoglalásával kapcsolatban („J'accuse”) megjegyzi, hogy az író az irodalmi mezőben szerzett tekintélyét tudta a politika, illetve az erkölcs ügyének szolgálatába állítani. Vagyis egy partikuláris világ íratlan törvényeit az univerzális értékek rangjára emelte. „A 'Vádolom' az emancipáció kollektív folyamatának erőfeszítése és eredménye, amely folyamatosan realizálódott a kulturális termelés mezőjében. Ugyanakkor egyfajta prófétai szakítás volt ez az aktuálisan fennálló renddel, továbbá az államérdekkel szembefordulva, az igazság és jogszerűség – mint alapértékek – hangsúlyos megerősítése, s ezzel együtt az értékörzők függetlenségének kinyilatkoztatása a politika normáival (például az úgynevezett hazafiassággal), illetve a gazdasági élet érdekeivel szemben.”⁴⁵ Az értelmiségi az *autonómia* nevében lép be a politikai mező területére, s a kulturális termelés specifikus értékeinek talaján állva nagyfokú függetlenséget követel magának a politikával szemben, olyan függetlenséget, amely a profi politikus számára elérhetetlen, mert a politikus kulturális tőkéje pontosan azon alapul, hogy nem tart igényt a valódi értelmiségi szerepre. Ez persze nem jelenti, hogy a politikusoktól feltétlenül meg kellene vonnunk azokat az attribútumokat, amelyek az intelligens és az okos embert megilletik. Vannak nagyon művelt, széles látókörű politikusok, de ők mégsem igazán értelmiségiek, mert foglyai a „szakmájuk” partikuláris szabályainak.

Általános vélekedés, hogy a *reformátorok*, illetve a *status quo* *örzői* mellett másfajta értelmiségi opposíció is megjelenhet, például a *magányos farkas* és a *hálózati értelmiségi*. Itt döntenünk kell, hogy az individualításban vagy a csoport-hovatartozásban leljük-e fel az értelmiségi lét szubsztanciáját. Leclerc érdekes nyelvi megkülönböztetéshez folyamodik: a francia nyelvben is meghonosodott orosz intelligencia (*l'intelligentsia*) kifejezés és az értelmiségiek (*les intellectuels*) francia többes számú fogalmára, illetve a különbségek heurisztikus értékére utal. Az orosz intelligencia-fogalom egyszerre szinguláris és kollektív, noha a

45 Bourdieu, Pierre: *Les règles de l'art*. Genèse et structure du champ de l'art. Éditions du Seuil. Paris, 1998. 216.

hangsúly inkább a közösségi oldalra billen; a többes számú francia értelmiség-fogalom (*les intellectuels*) sok, de alapvetően egymástól függetlenül gondolkodó és cselekvő ember „mechanikus” egymás mellettségét fejezi ki.⁴⁶ Persze, a francia fogalom esetén sem kell abszolutizálni az „individualista” értelmet. „Vajon mi legyen az elsődleges: az individuális értelmiségi vagy az intelligencia? Az értelmiségiek valamilyen csoportot alkotnak, mint hajdan a klerikusok? Vagy mégis inkább az individuumok statisztikai aggregátumának tekintsük őket, akiknek egysége mindig problematikus és pusztán csak átmeneti? További kérdés, hogy az értelmiségi ember magányosan gondolkodik-e vagy a hasonszórúek csoportjának egyik tagjaként? S vajon, ha az intelligencia (mint közösség) az elsődleges, nem pedig a (magányos) entellektüel, miféle természetű ez a kollektivitás? Az intelligenciát magán- és magáért-való osztálynak kell-e tekintenünk, vagy legalábbis olyan társadalmi rétegnek, amely valamilyen ’osztálytudattal’ rendelkezik?”⁴⁷

Leclerc további megfontolandó megjegyzése, hogy a „csúcsertélmiségeket” – akik módszeresen és kitartóan foglalkozkodnak eszmékkel és szimbólumokkal – gyakran pontosabban határozhatjuk meg, ha nem a hivatásuk vagy a társadalmi munkamegosztás hierarchikus rendjében elfoglalt helyük szerint próbáljuk leírni őket, hanem az általuk birtokolt fizikai és szimbolikus terek helytartóiként. Így Franciaországban beszélhetünk a Quartier latin vagy a Saint-Germain-des-Prés entellektüeljéről, az Egyesült Államokban a keleti parti híres egyetemek (Yale, Harvard, Princeton) „nagyomolgúljairól” stb. Az értelmiségi hovatartozás meghatározásának további lehetőségét kínálja a megközelítés, ha a napilapok, a hetilapok tárcarovatainak rendszeres szerzőire, illetve rendszeres olvasóira tekintettel osztályozunk. (Franciaországban a politikai, illetve esztétikai elkötelezettség

46 Leclerc, i. m. 61. A huszadik század elején Oroszországban két olyan tanulmánykötet is megjelent, amelyik az orosz értelmiség felelősségének kérdéseit tárgyalta. Az egyik a 1907-es *Mérföldkövek* (Vehi), a másik az 1921-es *De profundis*. Mindkét gyűjteményben publikáltak a szlavofil/keresztény perszonalista irányzatok képviselői és a liberális/szociáldemokraták. Magyarul is rendelkezésre áll egy kiváló válogatás a gyűjteményekből. Kiss Ilona (szerk.): *Az orosz forradalom démonai*. Századvég Kiadó, Budapest, 1990.

47 Leclerc, i. m. 61. A zárójeles betoldások tőlem származnak – K.L.A.

pontosan meghatározható azon az alapon, hogy valaki a napilapok és a hetilapok közül a Le Monde, a Libération, a Le Nouvel Observateur, illetve a Les Temps Modernes, Esprit, Le Débat vagy az Éléments rendszeres olvasója-e.)⁴⁸ A virtuális közösségeket összeköti valamilyen spirituális kapocs. Kérdés, hogy az effajta „összetartozást és virtuális kooperációt” érdemes-e olyan együttműködő hálózati közösségeként felfogni, amely szélső esetben ilyen vagy olyan előjelű titokzatos összeesküvő csoporttá áll össze? A józan kutatók tartózkodnak az efféle túlzásoktól, bár tagadhatatlan, hogy – főként a szélsőjobboldali filozófusok és társadalomtudósok körében – újabban nagy divatja van a konspirologiai elméleteknek.⁴⁹ Mindenesetre, ha az *elismerést* (anerkannt sein – mondta egykor Hegel) az értelmiségi identitás egyik fontos összetevőjének tekintjük, azt is el kell fogadnunk, hogy a „csoporthoz-tartozás” szükségletéről még az úgynevezett magányos farkasok sem tudnak teljesen lemondani. Az értelmiségi *eszméket* (tudományos művészi, politikai stb.), illetve gondolatokat termel, és közreműködik ezek archiválásában, illetve terjesztésében. „Az eszmékkel munkálkodás a specifikus *szociabilitás* formáját implikálja, amely persze nem mindig és nem kizárólagosan az egyetemek előadótermeiben, a szerkesztőségi szobákban, a kutatólaboratóriumokban vagy a kiadók helyiségeiben valósul meg.”⁵⁰ Ezzel együtt azt is el kell fogadnunk, hogy léteznek olyan privilegizált helyek és terek, amelyek nem pusztán az értelmiségi összetartozás szimbolikus pontjai, hanem az eszmék, a tudományos és a művészi értékek létrehozásának valóságos színterei, amelyekben egyaránt jelen van a *kollektív*

48 I. m. 62. Továbbá Pokol Béla: *Szociológiaelmélet*, i. k. 327–339. Pokol Béla relatíve nagy teret szentel az úgynevezett baloldali médiaértelmiség bemutatásának, míg a jobboldal képviselőinek – véleményem szerint szintén nem elhanyagolható – befolyásáról viszonylag szűkszavúan nyilatkozik.

49 Például Dugin, Alekszandr: *Konspirologija – Nauka o zagovorah, szekretnij obszcsesztvah i tajnoj vojnye*. „Evrázija”, Moszkva, 2005. Az összeesküvés-elméletekről természetesen léteznek komoly szociológiai és filozófiai munkák is. Ezek egyike Luc Boltanski *Rejtélyek és összeesküvések* című műve. Boltanski, Luc: *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*. Éditions Gallimard, Paris, 2012.

50 Leclerc, i. m. 63.

és az *individuális* elem.⁵¹ Valamikor a szalonok, a klubok és a kávéházak rendelkeztek kitüntetett szereppel az értelmiségi terek létrehozásában és fenntartásában, s ezek egyszersmind a kialakuló társadalmi (polgári) nyilvánosság gyakorlóterepei is voltak.⁵² Újra csak Leclerc-t idézem: „nem létezik izolált értelmiségi. Értelmiséginek lenni azt jelenti, hogy tudatosan és kollektív módon hozzátartozni a hasonló gondolkodásúak valamilyen csoportjához. Vagyis ugyanazokat az újságokat olvasni, részt venni az aktuális vitáikban, s egyáltalán: egy értelmiséginek hallatni kell a hangját abban a 'kis univerzumban', amelyhez éppen tartozik.”⁵³ Az értelmiségi lét elengedhetetlen tartozéka a láthatóság, azaz, hogy részt vesz a szakmai és a közéleti vitákban. Ebben is kifejeződik az individualitás és a közösségiség paradoxona, hiszen a viták kezdeményezése, a részvétel különféle petíciók és tiltakozások aláírásában és más hasonló megmozdulások valamiképpen mindig egyes szám első személyű vállalkozások, ugyanakkor közösségi akciók is, a „nyelvcselekvések” a hasonszórúiek körében valósulnak meg.

Az értelmiségiek tipologizálásának a már említetteken túl is számos lehetősége van. Bourdieu a *Homo academicus* című munkájában szembeállítja a tisztán *intellektuális* vagy más néven *diszkurzív tekintélyt* és az *intézményi tekintélyt*. Ez a két komponens a valóságban komplex elegyet alkot, amelyben nagyon nehéz fellelni az eredeti összetevőket a maguk tiszta formájában.⁵⁴

51 I. m. 63.

52 Ehhez lásd Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című munkáját. Osiris Kiadó Budapest, 1993. (2. kiadás). Ford.: Endreffy Zoltán. Eredetileg: Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961. A forradalom előtti francia értelmiségi elit létrejöttének folyamatába és a szalonok világába kiváló bevezetést nyújt Craveri Benedetta *A társalgás kora* című munkája. Craveri, Benedetta: *L'âge de la conversation*. Gallimard, Paris, 2002. Ford.: Éliane Deschamps-Pria. Eredetileg: *La civiltà della conversazione*. Adelphi Edizioni, Milano, 2001. A társasági élet intellektust fejlesztő és erkölcsöt nemesítő funkciójáról a német kultúrában Schleiermacher írt rövid, de gondolatgazdag tanulmányt (1799). Schleiermacher, Daniel Ernst: 'Versuch einer Theorie des geselligen Betragens'. In: *Uö. Philosophische Schriften*. Union Verlag, Berlin (Ost), 1984. 39–64.

53 Leclerc, i. m. 65.

54 Bourdieu, Pierre: *Homo academicus*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1984.

Kiválóan szemléltethető ez a dilemma az értelmiségiek egy többé-kevésbé jól definiálható és ezzel együtt viszonylag homogén csoportjával: az egyetemi oktatókkal. (Leclerc őket nevezi az értelmiségiek „kemény magjának”). A homogenitás csak anynyi, amennyire az egyetemi oktatók együttesét állítjuk szembe a közoktatásban dolgozó pedagógusok „nagy tömegével”. Belülről nézve már korántsem érvényesül ez a homogenitás, mert nagy különbség van a fővárosi (párizsi, budapesti) elitegyetemek és a kisebb presztízsű vidéki egyetemek és főiskolák oktatóinak lehetősége és elismertsége között. Az intézményi tekintély igen jól szabályozott a felsőoktatási intézményekben (tanársegéd, adjunktus, docens, tanár). Ezért is mondják sokan, hogy ez a hierarchia, legalábbis elvben, egyszerre arisztokratikus és demokratikus. Arisztokratikus, mert a kiemelkedő kulturális és tudományos töke valamiképpen mindig perszonalifikálódik (mindig X.Y. fizikusról, filozófusról van szó, tehát a kiemelkedő teljesítményhez konkrét személyek rendelhetők), és demokratikus, mert – legalábbis a rendszerben már bennlévők számára – világos játékszabályok vannak. De az értelmiségi utánpótlás meglehetősen antidemokratikus és erős szelekciót érvényesítő rendszereken fut keresztül.⁵⁵

Az értelmiségi lét univerzális vagy partikuláris természetű körül zajló vita újabb szintje a *nemzeti*, illetve a *nemzetközi* elismertség kérdéseivel kapcsolatos. Ez a dilemma nemcsak a tudomány világában tevékenykedő kutatókat érinti, hiszen a művészek és a művészetek kapcsán is megjelenik. Pierre Bourdieu a *Homo academicus* című munkájában hevesen támadja Raymond Boudon egyik tanulmányát, amelyben Boudon provincializmussal, partikularizmussal, archaizmussal és „túlzott irodalmiassággal” vádolja a francia szellem- és társadalomtudományok képviselőit, akiknek „agyonverbalizált és obskúrus teljesítménye” nem

55 Lásd: Bourdieu, Pierre–Passeron, Jean-Claude: *Les héritiers*. Les étudiants et la culture. Les Éditions de Minuit, Paris, 2008. (Eredetileg 1964.) „Egy felsőfokú végzettséggel rendelkező értelmiségi káder fiának nyolcvanszor nagyobb az esélye, hogy egyetemre kerüljön, mint egy szakképzetlen mezőgazdasági munkás gyerekének, és negyvenszer nagyobb, mint egy szakmunkás gyerekének.” I. m. 12. És minél magasabbra lépünk (az egyetem sikeres elvégzése, doktori fokozat szerzése, kutatói állás egy elit egyetemen vagy intézetben stb.), annál nagyobb a különbség a legfelső és a legalsó társadalmi kategóriába tartozó gyerekek karrieresélye között.

versenyképes a nemzetközi (vagyis az *amerikai*) társadalomtudomány – „objektív mérési eredményeken alapuló” – valódi teljesítményével.⁵⁶ Bourdieu, aki maga is folyamatosan ostromozza a francia szociológiai és filozófiai élet „médiakedvenc” szereplőit, itt védelmébe veszi a francia nyelvű és szellemű tudomány autonóm értékeit az „amerikabarát” Boudonnal szemben. Szerinte Boudon az egyik partikuláris értékrend nevében bírál egy másik partikuláris értékrendet (a franciát), de saját előfeltevéseinek és pozíciójának kritikai reflexiójáról lemond. Vagyis Boudon értelmezésében az amerikai tudományideál *doxája* egyfajta örökvénnyű, *isteni tekintettel* azonos.⁵⁷

56 Bourdieu, *Homo...*, i. k. 29. Azt mindenképpen tudomásul kell venni, hogy az utóbbi fél évszázadban az angol/amerikai (és általában az angol nyelvű) kulturális dominancia erősödése figyelhető meg világszerte. A *Prospect* nevű brit folyóirat 2005-ben közzétett egy érdekes felmérést. A folyóirat száz ismert értelmiségi nevét sorolta fel névsor szerint, és arra kérte olvasóit, hogy jelöljenek meg öt nevet, akiket a világ legbefolyásosabb értelmiségieinek tekintenek. A top tízes lista: 1. Noam Chomsky, 2. Umberto Eco, 3. Richard Dawkins, 4. Václav Havel, 5. Christopher Hitchens, 6. Paul Krugman, 7. Jürgen Habermas, 8. Amartya Sen, 9. Jared Diamond, 10. Salman Rushdie. (Lásd Hourmant, François, i. m. 7.) Ez az újfajta értelmiségi „hits parades” szinte sokkolta a franciákat. Néhány évtizeddel korábbi hasonló felmérésekben biztosan ott szerepelt volna Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Fernand Braudel vagy éppen Michel Tournier neve.

57 Nem szeretnék az igazságosztó szerepében feltűnni, hiszen nyilvánvaló, hogy e két nagyon elismert francia szociológus közötti személyes ellentét (kölcsonös irigység?) is közrejátszhat nézeteik eltérő jellegében. Egyébként Bourdieu életrajzírói gyakran megemlítik, hogy a francia szociológus meglehetősen nehéz természetű volt, s olykor a szándékos rosszindulat is közrejátszott kollégái tudományos teljesítményével kapcsolatos állásfoglalásaiban. Paul Johnson és Marc Lilla nyomában sem szeretnék járni, s a virághírű tudósok, művészek emberi gyengéit, jellemficamait boncolgatni. Mindenesetre számot kell vetni a ténnyel, hogy az efféle személyes mozzanatok részei a „csúcsértelmiségiek” mindennapjainak, csakúgy, mint bárki másénak. Legfeljebb abban van különbség, hogy akire mindig odafigyelnek, azon jobban látszanak a csúnyább foltok is. Ami a manapság valóban etalonnak tekintett amerikai tudományos és egyetemi életet jellemzi, számosan vannak, akik meglehetősen pesszimizmussal figyelik a fejleményeket. Ezek egyike Lindsay Waters, aki a Harvard Egyetem Kiadójának egyik felelős szerkesztője. *A tudás hanyatlása* című könyvecskéjében arról ír, hogy – minden látszat ellenére – a második világháború óta az amerikai egyetemek színvonala folyamatosan csökken. Az egyetemi könyvtárak egyre kevesebb komoly könyvet vásárolnak, míg egyre

Egy újabb s meglehetősen gyakran előforduló dilemmája az egyetemi értelmiség elítélésének – legalábbis egy meghatározó részének – a tanítani és/vagy kutatni (publikálni) kérdése. Nyilván csak részben személyes választás (illetve tehetség) kérdése, ki melyik területen szeretne sikereket elérni és elismerést szerezni.⁵⁸ Általában a tudomány alrendszere (hogy Luhmann kifejezésével éljek) a kutatási és a publikációs teljesítményt értékeli – ezek mérhetők, úgymond objektíve. De azért itt sem olyan egyszerű a helyzet. A berlini fal leomlása után gyorsan zajlott a két Németország egyesülése. Nálunk inkább a folyamat kellemesebb oldalára figyeltek (még az értelmiségiek is). Leginkább arra voltak érzékenyek, hogy attól kezdve mindenki nyugatnémet márkában kapta a fizetését, s az üzletek polcai egy év leforgása alatt minőségi árukkal teltek meg, de hogy közben a volt keletnémet csúcserőtelmeség (egyetemi oktatók, akadémiai kutatók) nyolcvan százaléka néhány év alatt elvesztette az állását, mifelénk keveseket rázott meg.

Ami a keletnémet humán értelmiség leépítését illeti, általában elmondható, hogy minden a „jogállami normák betartásával” ment végbe. A folyamat elvben két szakaszból állt, az értékelésből és a leépítésből.⁵⁹ Az értékelés fókuszában (a hajdani politikai elkötelezettség fokának forszírozása mellett!) a publikációs

több kétes értékű magazint. Az egyetemi adminisztráció szinte fetisizálja a citációs indexet és a publikációk számát, viszont a minőségükre nemigen figyel. Waters ellenpéldaként az egyik német egyetemet hozza fel, ahol ugyan kissé öregesen, mégis „objektívebben méri” a teljesítményt, mint az amerikai egyetemeken. Waters egy helyütt a Bochumi Egyetemen tapasztalt esetet meséli el. A történet arról szól, hogy amikor egy állásra jelentkező felvétéléről döntöttek, a tanszék (a jelölt szűkebb értelemben vett jövődöbéli munkahelye) minden oktatója elolvasta a jelentkező legfontosabb publikációit, majd egy tanszéki értekezleten közösen megvittatták a jelölt írásait. Az USA-ban ilyesmi már nemigen fordul elő, írja Waters. „Tanulmányokat olvasni, miféle ösdi ötlet!” Amit a gép kidob, az éppen elegendő. Lásd Waters, Lindsay: *L'éclipse de savoir*. Éditions Allia, Paris, 2008. Ford.: Jean-Jacques Courtine. Eredetileg: Waters, Lindsay: *Enemies of Promise*. Publishing, perishing, and Eclipse of Scholarship. Prickly Paradigm Press LLC, Illinois.

58 Leclerc, i. m. 69–70.

59 Részletesebben ír erről Herbert Hörz, aki mint az NDK Tudományos Akadémiájának alelnöke, aktív résztvevője (és persze vesztese) volt a folyamatnak. Lásd Hörz, i. m. 345–347.

tevékenység állt. Nem kétséges: a keletnémet egyetemi oktatók publikációs teljesítménye mennyiségében és minőségében jóval alatta maradt a nyugatnémet kollégák teljesítményének. A különbség okaira nemigen figyeltek, például hogy amíg a hajdani NSZK-ban csaknem minden doktori értekezést szinte azonnal kiadtak könyv formában is (ami szárnyakat adott a kezdő tudósoknak), az NDK-ban folyamatosan papírhányra hivatkoztak, s majd a „következő ötéves tervben lesz rá papír” válasszal nagyon sok tehetséges fiatalnak vették el a kedvét a tudományos munkától. Másrészt a politikai elnyomás miatt az NDK-ban a tudományos teljesítmény jelentős része élőszóban hangzott el, például magánlakásokban vagy éppen a lipcsei *Deutsche Bücherei* kávézójában tartottak városszerte ismert és megvitatott szellemi-tudományi előadásokat. A keletnémet filozófusok hiába mondták, hogy pusztán a publikációs teljesítménye alapján Szókratész egy senki a filozófiatörténetben, mindez nem hatotta meg a „revizorokat”, akik mindannyian az NSZK-ból jöttek.

Másik példám a már többször is idézett Raymond Boudon könyvéből kölcsönzöm. Boudon megjegyzésére azért is érdemes figyelni, mert mintha az ellenkezőjét mondaná annak, mint amit korábban idéztem tőle. *A társadalom logikája* című könyvében írja, hogy a múlt század hatvanas éveinek amerikai diákmozgalmai nagyon tanulságosak az értelmiségszociológia számára. Mert a leghevesebb lázadások színterei a leghíresebb egyetemek voltak, ahol nemzetközileg ismert professzorok tanítottak, s a hallgatók összetételében is felülreprezentáltak a nagyon jó körülmények között élő, megfelelő kulturális tőkével rendelkező felső középosztálybeli családokból származók.⁶⁰ Ennek a jelenségnek lehet látszólag egyszerű magyarázatot adni, mondja Boudon. A felkészült és már családi alapon politikailag az „átlag fölött szocializálódott hallgatók” sokkal „tudatosabban” vetették magukat a küzdelembe. Csakhogy az igazi ok nem ebben rejlik.⁶¹ Inkább arról volt szó, hogy a híres egyetemek híres professzorai csak

60 Boudon, Raymond: *La logique du social*. Introduction à l'analyse sociologique. Hachette Littérature, Paris, 1990. 91–94.

61 Boudon szerint ha a politikai tudatosságot automatikusan hozzárendeljük a legjobb egyetemek hallgatóihoz, felvetődik a kérdés: miért fordultak volna szembe a diákok azokkal az egyetemekkel, amelyek hosszabb távon a legjobb szakmai karrier esélyét kínálták számukra?

névleg álltak az egyetemek alkalmazásában. A valóságban szinte állandóan úton voltak, egyik nemzetközi konferenciáról a másikra utaztak, s leginkább a repülőterek termináljaiban lehetett találkozni velük. Ilyenformán a diákok magukra maradtak, s folyamatosan radikalizálódtak, illetve radikalizálták – egymást. Ezzel ellentétben a kevésbé ismert egyetemek professzorai együtt éltek diákjaikkal, képesek voltak moderálni a fellángoló indulatokat. Meglehet, s ezt már én teszem hozzá némi rosszmájúsággal, a hírességek egyetemi jelenléte sem biztos, hogy lényegesen változtatott volna a helyzeten, hiszen a rendkívüli intelligencia s a tudományban vagy éppen a művészetben elért nemzetközi elismertség egyáltalán nem garantálja, hogy egy politikai szituációban a kiemelkedő entellektüelek megbízható és követendő ítéletet alkotnak. Jól ismert Jean-Paul Sartre számos melléfogása, vagy Michel Foucault elhamarkodott ítélete az 1979-es iráni iszlamista forradalom kapcsán. A nagy emberek ugyanúgy foglyai saját politikai és világnézeti doxaiknak, mint az utca emberei. Az persze valószínű, hogy a konzervatív beállítottságú entellektüelek előnyben vannak a radikálisokkal vagy a kritikai szellemet határozottabban képviselőkkel szemben. Aki óvatosabban fogalmaz, főként a jövőben bekövetkező eseményekről, kevesebbet téved. Ezért szokták Raymond Aron konzervatív józanságát Sartre baloldali heveskedéseivel szemben pozitív példaként említeni.

Richard Rorty egy régebbi tanulmányában – az amerikai filozófiai életben jelenlévő viták és kontroverziák bemutatása kapcsán – további értelmiségi szembenállás lehetőségét is felvillantja: a „tudományos” kultúra és az „irodalmi kultúra” oppozícióját, illetve ennek politikai implikációit.⁶² Jól ismert, mondja Rorty, hogy az amerikai filozófia elsődleges orientációját jelentő analitikus filozófusok nemcsak azért nyilatkoznak „lesajnálóan” a kontinentális filozófiáról, mert az szemükben nem tudományos (alapvetően irracionális és esszéisztikus), hanem mert az „irodalmi kultúra” képviselői hajlamosak a totalitárius rendszerek kiszolgálására, ellenben a tudományfilozófusok immúnisak a szél-

62 Rorty, Richard: 'A filozófia ma Amerikában'. Magyar Filozófia Szemle, 1985. 3/4. 599. Ford.: Fehér M. István. Eredetileg: *Philosophy in America Today*.

sőséges eszmékkel és politikai rendszerekkel szemben. „Mindez akkor válik nyilvánvalóvá, írja Rorty, amikor analitikus filozófusok megjegyzik, hogy Carnap emigrált, míg Heidegger csatlakozott a náci párthoz; hogy Russell átlátott a sztálinizmuson, míg Sartre nem, hogy Rawls osztja a törvények hatalmába vetett szokásos civilizatórikus reményeket, míg Foucault nem.”⁶³ Rorty természetesen nem ért egyet az effajta felosztással – én sem. Arról ugyan nincs tudomásom, hogy lett volna olyan analitikus filozófus, aki átállt a náci oldalára, de számos példát lehet idézni arra, hogy egzisztencialista (és kontinentális) filozófus elutasított mindenféle totalitárius rendszert.⁶⁴

Újabb probléma lehet az éppen adott pozíció okozta csöklátás. Todorov jegyzi meg, hogy Alexis de Tocqueville milyen együttérzéssel ír az amerikai indiánok szenvedéséről *Az amerikai demokráciában*, ugyanakkor – mint francia politikus és elkötelezett nacionalista (Tocqueville egy időben miniszter is volt) – természetesen vette Algéria gyarmatosítását, s a francia katonai erőszakot a „civilizációs misszió” melléktermékének tekintette.⁶⁵

*

A szubjektum halála mellett az értelmiségiek haláláról is gyakran olvashatunk az utóbbi évtizedek társadalomtudományi és filozófiai munkáiban. Igaz, hogy a hosszan tartó agóniát is tanulságos megfigyelni, noha az efféle eljárás nem nélkülözi a perverziót. Mert az értelmiségiek haláláról szóló diskurzusok maguk is értelmiségiektől erednek. S ezek bőséggel adódnak. Csak az utóbbi

63 I. m. 599.

64 Csak a legismertebbek közül érdemes megemlíteni Bergyajev, Jaspers és Camus nevét. Ugyanakkor arra is volt példa, hogy az NDK legismertebb „analitikus filozófusa”, Georg Klaus egyszerre volt dogmatikus marxista, a keletnémet szocialista rendszer elszánt híve, s ezzel párhuzamosan – nagyon óvatosan – megpróbálta a Bécsi Kör filozófiáját is népszerűsíteni az NDK-ban. Vagyis a tudományfilozófiai elkötelezettség nem feltétlenül garantálja a politikai kérdések tisztánlátását.

65 Todorov, i. m. 217. Tocqueville, Alexis, de: *Az amerikai demokrácia*. Európa Kiadó, Budapest, 1993. Ford.: Ádám Péter és társai. 457–484. Eredetileg, Tocqueville Alexis, de: *De la démocratie en Amérique*. Gallimard, De la Pléaïde, Paris, 1992. 373–480. A magyar fordítás az 1952-es kiadásból készült.

évtizedben Európa-szerte számos kitűnő konferenciát szenteltek az értelmiségi lét aktuális kérdéseinek. *A Változás vagy hanyatlás? Az értelmiségek szerepe a tudásalapú társadalomban* címmel megjelent kötet a bielefeldi egyetemen 2006-ban rendezett konferencia előadásait tartalmazza.⁶⁶ Michael Hampe tanulmánya már a címében is megidézi a korábban említett metaforikus közelítést. *A Próféta, bírál, orvosok és bolondok* címmel megjelent dolgozat azt kérdezi, hogy mi köti össze az olyan ismert személyiségeket, mint az író Harold Pinter, a nyelvész Noam Chomsky, a fizikus Carl Friedrich von Weizsäcker és a szociológus Pierre Bourdieu. Mivel ez megválaszolhatatlan, mondja a szerző, az értelmiségi lét lényege kifejezést mellőzendőnek véli, és inkább olyan funkcionális elemzéssel próbálkozik, amely erősen épít egyfajta kulturális szimbolizációra.⁶⁷ Harpe úgy gondolja, hogy amíg a szakértői kultúrák többé-kevésbé jól meghatározható struktúrákra épülnek, az értelmiségi kultúra mögött vagy alatt egyfajta anti-struktúra található. De éppen ez az „ellen-strukturális beágyazottság” teszi legitimé az értelmiségiek szokásos határsértését, hogy azokon a területeken is megnyilatkozhatnak, ahol nem számítanak szakértőnek. A filozófusok esetében történetileg is jól szemléltethető a probléma lényege. Amíg a felsőoktatási intézményekben oktató vagy kutató biológusok, kémikusok, matematikusok stb. joggal nevezik magukat annak, aminek nevezik, a filozófus névre csak a „szakma” legnagyobbjai méltók (Platón, Descartes, Hume, Kant, Kierkegaard, Heidegger), többségük ráadásul nem is tanított egyetemen. A névtelenek vagy az alig ismertek jobbára csak filozófiatanároknak tekintik magukat. Ilyen értelemben a természettudósokhoz inkább a filozófiatörténészek hasonlíthatók, akik mindig csak *mások* filozófiáját ismertetik és értelmezik. „A valódi filozófus tevékenységének megkülönböztetését az egyetemi ember okta-

66 Carrier, Martin–Roggenhofer, Johannes (Hg.): *Wandel oder Niedergang? Die Rolle der Intellektuellen in der Wissensgesellschaft*. transcript Verlag, Bielefeld, 2007.

67 Hampe nem tarja célravezetőnek az olyan *ontológiai* osztályozást, mint amilyenek Platón *Szofistája* az ideáltípusa. Tudniillik Platón megkülönbözteti a jó értelmiséginek tekintett *filozófust* és az álértelmiségi (úgynevezett árnyékművész) *szofistát*. Manapság már semmi esélye sincs egy ilyen hierarchizáló klasszifikációnak.

tói kompetenciájától a német Odo Marquard 'inkompetenciát kompenzáló kompetenciának' nevezi, amelyet aztán általánosított formában az értelmiségek egészére is alkalmazhatunk.⁶⁸ A filozófusokat gyakran hasonlítják a költőkhöz, és nem egészen alaptalanul. Mégis nagy különbség van közöttük, mert a költő inkább *kézműves*, aki persze csak a szavakat gyúrja össze szokatlan és eredeti értelem-egésszé, a filozófus viszont az érzékiségtől megfosztott fogalmakkal hajt végre műveleteket. Az összehasonlítás a kézművessel a szakértői és a filozófiai kultúra további elhatárolására is lehetőséget nyújt, mondja Hampe. A szakértő attól szakértő, hogy a többiek nem ismerik a tényeket és a problématerületet, mert azt éppen nem kutatják. Az értelmiségi vagy a filozófus ellenben „fogalmilag analizálja és konceptualizálja ezt a tudáskészletet, mert csak így tud a *know-how* közelébe jutni. A filozófusok és az értelmiségek kritikája nem azon alapul, hogy jobb vagy másfajta tényállás ismeretével lépnének a színre, hanem hogy *másképpen bánnak* az előttük fekvő tényismerettel, mint az ismeretek létrehozói, s inkább ennek a *tudásnak a genealógiáját* teremtik meg, miként Nietzsche és Foucault a morális értékek (Nietzsche) és a büntetőjog (Foucault) kapcsán megtették.”⁶⁹ Ezt a *know-how*-t persze nehéz definiálni, hiszen szinte lehetetlen egzakt módon meghatározni az okokat, hogy az első világháborút megelőző években Karl Kraus miért rendelkezett olyan hatalmas tekintéllyel Bécsben, vagy miért számított megfellebbezhetetlen gondolkodónak a második világháborút követő években (a szintén osztrák származású) Wittgenstein Angliában és a skandináv országokban. Voltaképpen arról van szó, mondja Hampe, hogy a géntechnológiáról vagy a gazdaságfejlesztési irányokról szóló vitákban nem csak a genetikusok vagy a közgazdászok szólalhatnak meg. Mert az „emberi életnek nincsenek szakértői, még ha némely életvezetési tanácsadó ekként gondolja is.”⁷⁰ Az élet olyasvalami, amit a szakértőknek és a nem-szakértőknek is „háziilagosan kivitelezve” kell megélniük. Így az olyan általános emberi problémákhoz, amelyeket az egzisztencialista filozófia egykor határszituációknak nevezett, de amelyek a mo-

68 Hampe, Michael: 'Propheten, Ärzte, Richter, Narren: eine Typologie von Philosophen und Intellektuellen'. In: Carrier–Roggenhoffer, *Wandel...*, 35.

69 I. m. 35–36.

70 I. m. 38.

dern orvostudomány fejlődésének fényében újabb aspektusokkal gazdagodtak, mindnyájunknak közünk van. A géntechnológia felhasználása az emberi faj tökéletesítésére nemcsak az orvostudományi szakemberek ügye, ehhez minden gondolkodó embernek köze van, és kötelessége az állásfoglalás. Ugyanakkor Hampe azt is mondja, hogy míg a filozófusok esetében a szakmai tudás és a társadalmi nyilvánosság megléte vagy hiánya közvetlenül is összekapcsolódik, az orvosok, a bírák és a bolondok esetében a nyilvánosság mindig *külsődleges* a szakmai kompetenciához képest. A bíró például az események *fölött* áll, s mint a vitázó felek természetes elfoglaltságához képest pártatlan megfigyelőnek, kötelező az objektivitás. A bolond az események *mellett* vagy *alatt* foglal helyet. „Mint a színpadon megjelenő Paprika Jancsi, nem válik részévé a drámai eseményeknek, hanem megmarad gúnyolódó és külső megfigyelőnek. Mindezt nem azért teszi, mert a hivatása ezt követeli, sokkal inkább, mert számára a bölcsesség és a méltóság megszerzése vagy eleve lehetetlen vállalkozás, vagy nincs tudatában, miként lehetne ezekre szert tenni. De éppen emiatt lehet olyan helyzetben, hogy azt is észrevegye és kimondja, ami úgy van beleszőve az eseményekbe, hogy kimondása mindenki másnak tilos. Az udvari bolond rendelkezik a bolondokat megillető szabadsággal, amely a filozófiában a szellem- és gondolat szabadság sajátos formájaként jelenik meg.”⁷¹ A próféta kívülállása nem azonos sem a bíró, sem az udvari bolond kívülállásával. A prófétának nincs választása: Isten választotta ki őt, mégpedig úgy, hogy a fülébe súgta⁷² az abszolút igazságot, amelyet minden embernek követnie kell, ha meg akar szabadulni az örök szenvedéstől. A bírák, a bolondok és a próféták az outsider-lét ilyen vagy olyan aspektusait testesítik meg. Természetesen léteznek olyan kevert formák is, amelyek nem férnek ebbe az ideáltipikus felosztásba. Végezetül az orvos mint a szóban forgó metaforikus felosztás utolsó eleme újabb értelmiségi alternatíva lehetőségét villantja fel. Alapesetben a háziorvos nem tekinthető családtagnak vagy személyes barátnak, hanem megmarad a külső megfigyelő szerepében. Mégis, az orvos diagnózisa intim módon érinti a páciens testét. Ezen túlmenően a javasolt terápia

71 I. m. 40.

72 Vagy éppen más eszközt vett igénybe.

közvetlen beavatkozás a beteg életébe, mondjuk olyan formában, hogy a diagnózis/terápia felfogható a „beteg egészségtelen életvitelének radikális kritikájaként”. De az orvos ezzel mégsem válik a beteg intim szférájának teljes értékű tagjává. „Az orvos – csakúgy, mint a bíró és az udvari bolond – a határon áll, egy-fajta *határfigura*.”⁷³ Ami összeköti e négy ideáltipikus figurát, az a *kritikai beállítódás*. A bíró az ítélethozatallal, az udvari bolond a *csúfolódással*, a próféta a *kinyilatkoztatással*, az orvos pedig a *betegségdiagnózissal* valósítja meg a maga kritikáját. Írása következő részében Hampe szellemes példákkal illusztrálja, hogy az európai filozófia két és fél ezer éves történetében a különböző filozófus- és értelmiségkritikák éppen mely metaforikus szerepnek vagy formának feleltethetők meg (Szókratész az udvari bolond, Kant a bíró, Marx a próféta stb.). Számomra mindebből az a legfontosabb tanulság, hogy az értelmiségi szerep metaforikus megközelítése továbbra is jelen van a kortárs társadalomtudományban, s – valamiféle szcientista elkötelezettség nevében – felesleges is volna lemondani róla.

Az értelmiségfilozófia újabb tárgyában megjelent másik irányadó kötet a párizsi Sorbonne-on és a la Maison Heinrich Heine⁷⁴ épületében 2003-ban megrendezett konferencia előadásainak anyagát tartalmazza. Az *Értelmiségiek és vitatkozók* címmel megjelent könyv már címével is jelzi, hogy az értelmiségi lét egyik kitüntetett vonása a polemikus jelleg.⁷⁵ Az értelmiségiek bizonyos értelemben professzionális vitatkozók, törekedjenek akár konszenzusra, akár „disszenzusra”. Figyelemre méltó az a körülmény is, hogy a kötet szerzőinek többsége fiatal francia kutató. Elsősorban germanisták (irodalmárok, történészek és filozófusok), akik mindannyian a 19. és a 20. századi német (illetve osztrák) kultúra ismert és fontos értelmiségi vitáit elemzik a legkülönbözőbb szempontok alapján (irodalomtörténeti, argumen-

73 I. m. 41.

74 A la Maison Heinrich Heine a Sorbonne nemzetközi kollégiumkomplexumának, a Cité Universitaire-nek egyik fontos, tudomásom szerint részben a német állam által fenntartott kollégiuma. Sok fontos kulturális eseménynek adott teret ez az épület az utóbbi évtizedekben (például a Cioran és Sloterdijk között lezajlott vitának 1989-ben).

75 Robert, Valérie (Ed.): *Intellectuels et polémiques dans l'espace germanophone*. PIA, Paris, 2003.

tációs-elméleti, médiapolitikai stb.). Mindez azt jelzi, hogy az értelmiségkutatás jelen van a világ nagy egyetemlein, az érdeklődés továbbra is töretlen a téma iránt. Itt is csak egy írásra hívom fel a figyelmet, részben mert az általam vizsgált tematika szempontjából ezt tartom az egyik legizgalmasabbnak, másrészt magam is írtam néhány tanulmányt, amelyek közvetlenül kapcsolódnak az írás tartalmához. Michel Kauffmann *A Sloterdijk-Habermas vita 1999 őszén: egy metapolémia tanulságai* című dolgozata azt a kérdést veti fel, hogy egy első pillanatra szakmainak tűnő diskurzus, a média hathatós támogatásával, milyen gyorsan képes átlépni egy olyan univerzális térbe, ahol már az egymással szemben álló értelmiségi frakciók ugyan szimbolikus, de mégiscsak hatalmi pozícióinak radikális átrendezéséről van szó.⁷⁶ A vita alapjául Peter Sloterdijk előadása szolgált, amelyet a bajorországi elmaui kastélyban Heidegger emlékének szentelt konferencián tartott 1999 nyarán. Az előadás néhány hónappal később *Az emberkert szabályai* címmel jelent meg. Ebben az írásban Sloterdijk valamiféle „antropológiai kódex” megalkotására tett javaslatot, amely filozófiai, teológiai és orvostudományi szempontok alapján meghatározhatná, mit lehetne, és mit nem lehetne tenni az ember genetikai tökéletesítése érdekében. Sloterdijk abból indult ki, hogy a *hominizáció* (emberré válás) mindig a *domesztikáció* (tenyésztés) ilyen vagy olyan formájában realizálódott a történelem során, amihez az embernek (illetve a protoembernek) technikai eszközök változatos arzenálját kellett igénybe venni. Sloterdijk a technika fogalmát átfogóan értelmezi: az olyan *külső* vagy *kemény* (úgynevezett allo-technikák) mellett, mint amilyenek a gépek, szerszámok, fegyverek, beszél az ún. *közepesen lágy* technikákról is, vagyis az eszmékről, az ideológiákról és a legkülönbözőbb kollektív szimbolikus fantazmákról. (Egyébként, szemben Heideggerrel, ezeket tekinti az emberiség jövőjére nézve a legveszélyesebbeknek.) A genetika utóbbi évti-

76 Kauffman, Michel: 'Le débat Sloterdijk-Habermas de l'automne 1999: une métapolémique?' In: Valérie, i. m. 161–174. Lásd még Kiss Lajos András: 'Az emberi lét mint kimérikus vándorlás'. *Liget* 2003/9. 34–47. Valamint Kiss Lajos András: 'Az ember domesztikálása vagy transzformálása? Gondolatok a bionika, a biotika és genetika problémáiról'. In: Kőműves Sándor–Rózsa Erzsébet (szerk.): *A személy bioetikai kontextusa*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013. 209–238.

zedekben elért lélegzetelállító teljesítményei a technika vagy a technológia egy harmadik nemzedékét hozta létre, a biotechnológia valóban félelmetes arzenálját, amelyet Sloterdijk *lágymechanológiának* nevezett el. (A biotechnológiát azért tekinti lágynak Sloterdijk, mert az végső soron „sejtből hoz létre sejtet”, vagyis az emberi „anyag” önmagát reprodukálja.) Mert bármennyire félelmetesnek tűnik is a biotechnológia, a szellemtudomány emberei és általában a gondolkodó értelmiségek nem hunyhatnak szemet a tudomány és a technika ezen újabb fejleményei fölött. Hasznosabbnak tűnik megfelelő mederbe terelni a géntechnológia „humánalkalmazását”, mint eljátszani, hogy semmi közünk sincs a folyamathoz, amelynek kibontakozását amúgy sem lehet megállítani. Hiszen már a mesterséges megtermékenyítés lehetőségét Franciaországban is törvény biztosítja, s ez valamiképpen magában rejtje a szelekció mozzanatát, pusztán azáltal, hogy az orvosok „válogatnak” az embriók között. (Persze a Sloterdijk által használt német szelekció kifejezés nagyon kellemetlen reminiscenciákat ébreszt az olvasóban, s nem csoda, hogy a vehemens bírálatok közvetlen célpontja éppen az a fogalom lett.) A vitát Thomas Assheuer cikke indította el, amely a Die Zeit 1999. szeptember 2-i számában jelent meg. Assheuer, aki az újság kulturális rovatának vezetője volt, „Zarathustra-tervnek” keresztelte el Sloterdijk javaslatát, s kriptofasiszta jelzővel illette. Ahogyan Kauffmann megjegyzi, Sloterdijk mindig harmadik személyben van megnevezve a cikkben, mint olyan személy, aki elsősorban nem saját véleményét fejt ki, hanem egy új mozgalom szóvivője szeretne lenni. Assheuer szerint Sloterdijk (és a mögötte állók) a hajdani Nyugat-Németország erkölcsi és politikai identitását kérdőjelezi meg, amelynek részben a múlttal való teljes szakításon, részben a Jürgen Habermas neve fémjelezte diskurzusetikai álláspont abszolút tekintélyének megkérdőjelezhetetlenségén alapult. Válaszában Sloterdijk a vitában addig hallgató Habermast szólítja meg, aki szerinte az értékek szociálliberális diktatúráját valószínűsíti meg, rögtön politikailag inkorrektnek és náci-szimpatizánsnak minősít mindenkit, ha másfajta álláspontot mer képviselni, mint amit a Frankfurti Iskola szellemisége megkövetel. A vita kiszélesedésével nagyon gyorsan kiderült, valóban többről van szó, mint a géntechnológia alkalmazásának erkölcsi kérdéseiről. A német értelmiség egy része Peter Handke, Botho Strauß,

Wim Wenders és most Sloterdijk (a „négyek bandája”) másképpen képzelik az új, a berlini Németországot, mint a Frankfurtiak. A német újkonzervatívok teret követelnek maguknak a kulturális és művészeti mezőben, s elutasítják a „balliberális hegemoniát”. Az utóbbi években számos újabb kulturális és médiavita (például a Günter Grass-ügy) jelzi, hogy Európa intellektuális és eszmei térképe jelentősen átrendeződhet, amellyel a Magyarországon élő entellektüeleknek is szembesülniük kell.

*

Végezetül nem kerülhetem meg, hogy tulajdonképpen mi köti össze a könyvben szereplő nagy értelmiségi neveket. Mondhatnám, hogy Sartre, Patočka, Sennett, Lyotard és a többiek azon az alapon tartoznak össze, mint Aldrovandi rendszertanában a szumátrai óriáspatkány, a bálna, az elefánt, a brazil óriáspillangó: mindannyian jó nagyra nőttek. Ezen túlmenően persze valódi tematikai kapcsolat is létezik a szerzők gondolkodásában. Elsősorban az volt a célom, hogy az utóbbi fél évszázad jeles értelmiségi diszkuszióiból válogassak. A vizsgált szerzők közül többen önálló könyveket (Bauman, Lyotard), illetve tanulmányokat (Patočka, Foucault, Deleuze) szenteltek az értelmiségi témának. A többieknél közvetlen vagy közvetett kapcsolat mutatható ki írásaik mondanivalója és az értelmiségprobléma között. Azt is meg lehetne kérdezni: miért éppen ők? Az csak természetes, hogy a szerző érdeklődési területe(i) és személyes vonzalmái is szerepet játszottak a választásban, amely mindig szelekció is. Ebből fakadón szememre lehetne vetni azt is, hogy a konzervatív vagy az úgynevezett „új jobboldal” körébe tartozó értelmiségiek közül személy szerint senkit sem mutatok be, noha gondolataikkal és „vízióikkal” nem elhanyagolhatóan befolyásolják napjaink közgondolkodását. Mulasztásomat a későbbiekben pótolni szeretném, s több tanulmányt tervezek Alain de Benoist, Alekszandr Dugin, illetve a nemrég elhunyt Jean Parvulesco munkásságáról is. Noha az új jobboldal nézeteivel a legkevésbé sem értek egyet, mégis irányadónak tekintem Raymond Aron megjegyzését Alain de Benoist-val kapcsolatban: nem kiátkozni, hanem vitatkozni kell vele.

ELLENSZEGÜLNI A BARBÁRSÁGNAK

Jan Patočka értelmiségfilozófiája

A szabadság abszolút érték, amelyet minden valamirevaló filozófus magáénak vall. Ez a kijelentés Szókratész óta úgyszólván evidencia. Mégis, a huszadik század filozófusai közül talán Jan Patočka volt az egyedüli, aki – az athéni filozófushoz hasonlóan – nem szimpla teoretikus érvekkel igazolta a szabadság megkerülhetetlen alapértékét, hanem valóságosan is élet-halál kérdésnek tekintette a *liberté* melletti kiállást.⁷⁷ 1975-ben, alig két évvel halála előtt előadást tartott *A szellem embere és az entellektüel* címmel (persze egy illegálisan működő „magánegyetem” keretében)⁷⁸. Patočka már az előadás első mondataiban érzékelteti, nagyon is tudatában van, hogy magyarázattal tartozik e két, látszólag szinonim fogalom ellenfogalmakkénti használata miatt. Érvelését azzal kezdi, hogy mindenkit óv a *szellemi ember* fogalmának (az eredetiben *duchovní člověk*) félreértésétől, pontosabban a fogalom felesleges misztifikálásától. A *spiritualitás embere* távolról sem *spiritisza*.

A zavart mindenekelőtt az okozza, hogy az entellektüel, intelligencia, intellektus stb. szavak két, egymástól teljesen eltérő értelmet rejtenek magukban. Ha az „értelmiségi” fogalmat vagy kifejezést a szorosabban vett „entellektüel” minőségében használjuk, a szó szociológiai jelentését hangsúlyozzuk. Az entellektüel kifejezés elsődlegesen egy szakma, egy foglalkozás megnevezése, tehát valamilyen kenyérkereső tevékenységre

77 Ezzel természetesen nem akarom azt mondani, hogy Szókratész és Patočka halála között feltétlenül és minden tekintetben analógiát kell keresni. Igaza van Philippe S. Merlier-nek, hogy „Szókratészt igazságtalannul ítélték halálra egy demokratikusnak mondott szavazattöbbség alapján. A görög filozófus halállal szembeni bátorsága azon a derűs reményen alapult, hogy lelke a Hadészban üdvözl. Halála úgy következett be, hogy a legkedvesebb barátai körében filozofálhatott, s miután közölte végakaratát, kiitta a bürökpoharat, majd kendőt terítettek az arcára. Patočka viszont egy rendőri kihallgatás közben halt meg, kórházi ágyon: magányosan, egy totalitárius rendszerben.” Merlier, S. Philippe: *Patočka – Le soin de l'âme et l'Europe*. L'Harmattan, Paris, 2009. 42.

78 Patočka, Jan: 'L'homme spirituel et l'intellectuel'. In: *Liberté et sacrifice*. Jérôme Millon, Paris, 1990. Ford.: Erika Abrams.

utal, amelyet a társadalmi munkamegosztás rendszerében körülhatárolható csoport végez. Az intellektüelként felfogott értelmiséginek általában diplomája van, hosszú képzésben részesül, de végső soron élete ugyanúgy alávetett a gazdasági élet törvényeinek, mint a péké vagy a kereskedőé.⁷⁹ Ezért a külső megfigyelő számára szinte észrevehetetlen az intellektüel és a szellem embere közötti különbség. Pedig bármilyen nehéz észrevenni, illetve megfogalmazni a differenciát, mondja Patočka, a különbségtevésnek alapvető jelentősége van. Mindez először Platón számára tudatosult az európai történelemben. Platón – akit egész életében foglalkoztatott a fogalom kétféle jelentésének precíz elkülönítése – *A szofista* című dialógusban találta meg a sokáig érvényesnek tűnő megoldást. A dialógusban a beszélgetés előrehaladtával egyre nyilvánvalóbb lesz, hogy a szofista (vagyis az intellektüel, a professzionális kultúrmunkás) mint a szellem emberének ellentéte olyan lény, aki folyton elrejtőzik, eltáncol, ügyesen álcázza magát, mikor a filozófus igyekszik kiismerni valódi természetét. „De hát nem nevetséges ez? Platón az elv rangjára emeli, hogy a szellemi ember alakja tökéletesen világos és konkrét, míg a szofista olyan gyanús személy, aki mindig a világosság árnyékában rejtőzik. Ez a kiindulópont némileg eltér az én modern szemléletemtől. Először is, számomra a hivatásos kultúrmunkás nyilvánvaló jelenség, és az általam használt értelemben precízen megragadható tevékenységi formák gyakorlója. Ezek a ténykedések pontosan leírhatók külső nézőpontból, továbbá szociológailag, gazdaságilag meghatározhatók. Manapság éppenséggel a szellem embere az, aki ilyen tekintetben problémát okoz. Platón mégis megfordítja a perspektívát, és ennek az lehet az oka, hogy maga is alapvetően szellemi ember volt, akinek a szellemiség

79 Patočka másik, magyar nyelven is olvasható tanulmányában elkülöníti az értelmiségi fogalmának ezt a kétfajta szemantikai tartományát. „Ha azt mondjuk például, 'az intelligenciához (értelmiséghez) tartozik', miközben ezen hivatali manipulálhatóságot és általában társadalmi függőséget értünk, ez a megjelölés tipikusan a közelmúltra vonatkozik, holott kezdetben kétségtelenül a célok szabad megválasztását, az élet szabad szellemi irányultságát jelentette (...) A kifejezésnek ez az értelme (értsd: szociológiai – K. L. A.) valamikor a múlt század első felében terjedt el, és kétségkívül megérdemelne némi szemantikatörténeti vizsgáldást.” Patočka, Jan: 'Az értelmiség és az ellenzékiesség'. In: *A jelenkor értelme*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1999. 17. Ford.: Németh István.

evidens és természetes érték.”⁸⁰ Tűnjék bármilyen problematikusnak a szellemi ember fogalmának meghatározása, a helyzet mégsem reménytelen, mondja Patočka. A filozófus, vagyis a par excellence szellemi ember azáltal különül el a többiektől, hogy egyszer csak kérdésesnek érzi a világ dolgainak és történéseinek mindenki más számára természetes evidenciáját. Husserl fenomenológiai felismeréseit radikalizálva, illetve a görög filozófia hagyományára támaszkodva, a cseh filozófus közvetlen kapcsolatot tételez a megismerésben végbemenő fordulat és az emberi élet erkölcsi dimenziója között. A csodálkozás – ezzel kezdődik a voltaképpeni filozófia, állítja Platón és tanítványa, Arisztotelész is – nem pusztán ismeretelméleti kérdés, hogy tudniillik valahol felbukkannak olyan emberek, akik megkérdőjelezzik az élet addigi menetének mindenki által elfogadott nyilvánvalóságát, és rákérdoznek az okokra és a miértekre.⁸¹ A világ problematikus tétele igazi hőstett, amelyre joggal lehetnek büszkéek az európai kultúra örökösei. Szókratész és Platón voltak az elsők a világtörténelemben, akik bátran megtapasztalták, mit jelent egyedül szembenézni a világ negativitásaival, például a zsarnoksággal, a halál félelmetes ürességével stb. Azt persze nehezen lehetne vitatni, hogy a világ negativitásával így vagy úgy minden ember szembesül. Embertársaink némelyikéről, olykor éppen egy meghitt barátról kiderülhet: becsapott bennünket. „Vannak egészen durva tapasztalatok, egészen megrázóak: a halál elszenvedése, a körülöttünk lévő társadalom teljes összeomlása.”⁸² Mindannyian tapasztaljuk, hogy azok az életvilágbeli tudásformák, amelyek sokáig problémátlanul, úgymond „normális kerékvágásban” folynak, egyszer csak megbicsaklanak, és hirtelen észrevevesszük: „mégsem kerek a világ”.⁸³ S ha van bennünk megfelelő bátorság annak kifejezésére, hogy mit is üzen ez a sötét negativitás, valószínűleg hiába várnánk konkrét és kézzelfogható válaszokra,

80 Patočka, *Liberté...* 244–245.

81 „Filozofálni azt jelenti: folyamatosan csodálkozni a halál tényén. Úgy gondolkodni a halálról, mint ami kívül van a gondolkodáson. S ami halhatatlan, az a *thaumazein* (csodálkozás), azaz a lélek rácsodálkozása a világra, az életre és halálra. A gondolat mozgása: ez már magában véve is filozófiai.” Merlier, i. m. 39.

82 Patočka, i. m. 246.

83 Patočka, i. m. 246.

vagyis ott rekednénk az üresség kellős közepén, s végül egyetlen következtetésre jutnánk: „Így nem lehet élni!” (...) „De éppen ebben az ürességben jelenik meg a szellemi élet elve.”⁸⁴ A szellem embereként felfogott értelmiségi igazi különc, aki hivatásszerűen rendezkedik be az „ürességben való életre”. Persze ez az üresség nem azonos a mozdulatlan és sötét semmivel, sokkal inkább egyfajta kíváncsiságtól vezérelt folyamatos úton levés. Az emberek többsége szinte ösztönösen igyekszik elhessegetni magától a negatív tapasztalatokat, a szellem embere viszont éppen erre teszi fel az életét, abban bízva, hogy a negativitás megtapasztalása egyúttal egy másik, újfajta élet kezdetét is jelenti. A csodálkozás korántsem passzív magatartás: „Csodálkozunk, s csodálkozni azt jelenti: többé nem tekinteni semmit sem evidensnek. Továbbá azt is jelenti: megdermedni, megállni, visszahőkölni. Ez itt egy akadály. Korlát. Kiálló perem, amelyben megbotlunk, s amely után már nem térünk vissza korábbi önmagunkhoz. S valóban, aki ilyesmibe ütközik, többé nem az, aki volt.”⁸⁵ Van valami csodálatos a csodálkozásban, mondja Patočka. A világ látszólag ugyanolyan marad, mint annak előtte volt. A fák, a házak, az asztalok és az emberek továbbra is ugyanazok, „(...) mégis minden teljesen megváltozott”.⁸⁶ A csodálkozásra képes ember számára új élet kezdődött, amelyben minden bizonytalan lett, nincs semmi előre eldöntve. A csodálkozás és az ettől elválaszthatatlan megrendülés nemcsak a filozófia sajátja, hanem a szellemi élet egészének alkotó elve. A művész és a művészet is a megrendülés okozta energiákból táplálkozik. Homérosz eposzai látszólag derűs világszemléletet tükröznek, valójában a poszt-mükénéi civilizáció

84 Patočka, i. m. 246.

85 Patočka, i. m. 247.

86 Patočka, i. m. 248. *A negatív platonizmus* című tanulmányában Patočka ugyancsak abban látja Szókratész történelmi érdemét, hogy volt bátorsága elrugaszkodni a véges tudásból fakadó köznapi biztonságtól. „Így jut el Szókratész az élet szokásos módjának és irányának ellenében olyan új szintre, ahol már nincs lehetőség tárgyi, tartalmi és pozitív tézisek megfogalmazására, ahol valóban (az élet minden szuverenitás ellenére) a teljes ürességben mozog; újszerű igazságát – mert hiszen az igazság problémájáról van itt szó – csupán közvetett módon, kérdés, szkeptikus elemzés formájában, minden véges tézis tagadásában fogalmazza meg.” In: Patočka, Jan: *Mi a cseh?* Esszék, tanulmányok. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 43. Ford.: Kiss Szemán Róbert.

összezavarodott tapasztalataira reflektálnak. „Homérosz nevét meghallván, ki ne gondolna Akhilleusz és Priamosz találkozásának jelenetére az *Iliász* végén, midőn két olyan ember áll egymással szemben, akik szörnyű veszteséget okoztak egymásnak, s a támasz nélküli lét kitüntetett pillanatában találkoznak, ahol az egész emberi élet két harcos közötti fegyverszüneté zsugorodik, és ahol megtörténik, hogy az egyik is, a másik is, megismerve önmagát, megismeri az embert mint olyat. Magának Akhilleusz-nak a személye – egy rövid, de dicsőséges élet vállalásával – olyan szemléletet képvisel, amely szembemegy a normális görög politikai érzülettel.”⁸⁷ A szellemi élet folyamatában csak annyi a filozófia kitüntetettsége, hogy egészében és szisztematizálva ragadja meg a megrendülés, a negatívval találkozás nagy pillanatait. Platón, miután az összekuszálódott világon belül nem talált megfelelő kritériumokat, amelyek a dolgok ésszerű mértékéül szolgálnának, éppenséggel a legbizonytalanabb területre tévedt: a minden tapasztalaton túli ideák világába, de aztán éppen ez a terra firma inspirálta két évezreden keresztül az európai filozófia szellemét. Az újkor kezdetéig ez a különös látomás mozgatta az európai filozófia történetét: kapaszkodókra lelni a semmiben.

Az újkor hajnalán azonban újabb fordulat következett be, amely napjainkig ható érvényességgel forgatta fel az entellektüel/szellemi ember hagyományos viszonyát. Tudniillik a filozófia helyét a modern természettudományos gondolkodás foglalta el. Ennek pedig az lett a következménye, hogy a tudomány nyújtotta tapasztalat már nincs kapcsolatban *az élet és a valóság problematizálásával*. A modern tudomány többé nem az élet értelmét keresi, hanem a természeti/környezeti világ fölötti hatalomgyakorlás eszközeként szolgál. Az értelem a hatékonyság, illetve az erő szinonimája lesz, a valóság pedig a dolgok és a nyersanyagforrások lerakata. „Néha úgy tűnik, a szellemi élet kalandjának utolsó szava egyszerűen csak annyi: megint visszajutottunk a kiindulópontra.”⁸⁸ Pedig az élet értelme azon túl kezdődik, ameddig képesek vagyunk eljutni a tudomány eszköztárának igénybevételével. Paradox, de éppen a tizenkilencedik század pesszimizmusa vonta le a legradikálisabb következte-

87 Patočka, *Liberté...* 249.

88 Patočka, i. m. 250.

téseket ebből a tényből. A nihilizmus mint a korszak szellemi emberének alapvető ideológiája, a *prezencia* (jelenlét) mindenhatóságának elfogadására rendezkedett be. „Elfogadom, amit a jelen pillanat rendelkezésemre bocsát, és lemondok a világ további problematizálásáról.” Ez az attitűd egészen ellentétes az-
zal, amelyet hajdan Szókratész és Platón képviselt. Platón szerint a világhoz (értsd: a poliszhoz) három módon viszonyulhatunk. Az első, amelyet Szókratész követett, egyértelművé teszi: a világ sokkal problematikusabb annál, hogy valaha is teljes egészében birtokolhassuk. Aki ezt a lehetőséget komolyan veszi, s Szókratész valóban így tett, annak el kell fogadnia, hogy a világgal való konfliktusának csak az önként vállalt halál vethet véget. A második lehetőség, amelyet Platón választott: a szellem emberének a belső emigráció a járható út, vagyis visszavonulni a társadalmi élet, kiváltképpen a politika arénájában folyó gyilkos küzdelmekről, és vigaszra lelni a barátok, a filozófusok közösségében. „A harmadik út: szofistává lenni. S ezzel kimerült minden lehetőség.”⁸⁹ Szókratész és Platón valóban nem tartoztak a szofisták közé. Ők testesítik meg a szellem emberének prototípusát. Vagyis az örök lázadót, akit soha és semmilyen eszközzel nem lehet lebeszélni arról, hogy ne kezdje mindig újra a világ és a lét problematizálását, még ha az ár, amit mindezért fizetni kell, joggal riasztja vissza a halandók többségét, hogy hasonlóan cselekedjék. A szellem emberének destruktív ténykedése, a világ állandó problematizálása még korántsem tekinthető nihilizmusnak. Legalábbis nem a huszadik századi értelemben. Talán Nietzsche volt az utolsó tradicionális, azaz „jó értelemben vett nihilista”, aki nem „semmit sem akart”, hanem a „Semmit akarta”.⁹⁰ A nietzschei nihilizmus nem a mindent eluraló szkepticizmusból fakad, nála még egyensúlyban van a *destrukció dühe* és a *konstrukció akarata*. Ezért beszél Patočka joggal a nihilizmus újabb történetének három szakaszáról. Az első szakaszt tehát Nietzsche neve fémjelzi. A cseh filozófus szerint a Nietzsche-féle nihilizmus még vidám, játékos és kreatív, „(...) amelynek optikájában

89 Patočka, i. m. 252.

90 Nietzsche nihilizmus-felfogásának árnyalt értelmezéséhez, illetve a negáció ontológiai/logikai kérdéseire figyelemre méltó adalékokkal szolgál Slavoj Žižek *Die Tücke des Subjekts* című munkája. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2001. 145–153. Ford.: Eva Gilmer és társai.

az optimista attitűd a központi elem – vagyis a hit abban, hogy a valóságot kedvünk és szándékunk szerint alakítjuk – még képes igazolni a világ minden abszurditását.”⁹¹ A következő szakasz az első világháború idején jött létre, s itt az emberi akarat szinte teljesen alávetette magát a külvilág befolyásolhatatlan erejének. A nihilizmus harmadik szakasza a két világháború, a népiértások és szörnyű diktatúrák által szétzilált európai kultúra romjain született. Ez a teljes rezignáció korszaka, lemondás minden pozitív cselekvésről és megoldásról. A nihilizmus eme utolsó verziója egyfajta belső szellemi paralízis, amelyben megbénul a gyakorlati cselekvés képessége. Másrészt az effajta nihilizmus mégsem eléggé radikális... hiányzik belőle a szkepticizmus, amely ön maga erőtlenségével szemben is szkeptikus. Így azok számára, akik kitörni szeretnének a tehetetlenség ördögi köréből, egyetlen lehetőség marad: valahogyan meg kell kísérelni mozgásba hozni az abszolút negatívban felfüggesztett és ott „megdermedt” nihilizmust, és vissza kell találni a szókratészi útra. Az út elején megjelenő fénysugár még erőtlen, éppen csak jelzi, hogy a sötétség ereje mégsem feltétlenül abszolút. De van még egy fontos körülmény, mondja Patočka, amivel számolniuk kell az úton elindulóknak. A világot, amelyet a fény felé forduló el kívánnak hagyni, előbb mégiscsak meg kell érteni, hiszen a múlt „racionalizálása” nélkül nem biztos, hogy a választott új irány helyes lesz. A megértés kezdetét pedig az jelenti, ha átérezzük a tény fontosságát, hogy a múltban nagyon sok embertársunk nem omlott össze, szembe-sülve a katasztrófákkal, és nem várta passzívan, hogy jöjjön az, aminek jönnie kell, „(...) közülük sokan szándékosan és boldogan vetették bele magukat a Moloch pofájába, mintegy számot adva arról, hogy a pusztító élet még nem minden, s hogy fel is lehet áldozni, és hogy éppen ebben az áldozatban válik láthatóvá a sötétség közepén felvillanó fénysugár, amelyről Hérakleitosz beszél.”⁹² Éppen ezért korunk szellemi emberének semmi oka a csüggedésre: le kell győzni félelmét, amely meggátolja, hogy cselekedjék. Mert ha egyszer már fényt láttunk a sötétségben, ez a tapasztalat bármikor ismétlődhet, tehát van mire alapozni a jövőbe vetett hitet. „Az a szellem embere, aki képes önmagát fel-

91 Patočka, i. m. 254.

92 Patočka, i. m. 256.

áldozni, aki képes *meglátni* az áldozat értelmét és jelentését, s *képes* megtanulni *semmitől sem félni*. A szellem embere természetesen nem politikus, de legalábbis nem politikus a szó szokásos értelmében. Nincs pártállása a világot megosztó konfliktusokban. A szellem embere más értelemben persze mégiscsak politikus, mégpedig egészen evidens módon. Nem tud úgy létezni, hogy ne vetné a társadalom, illetve az őt körülvevő világ szemére a *valóság nem evidens mivoltát*.⁹³

Ahhoz, hogy az áldozat fogalmának valódi értelmét be tudjam mutatni, az eddig mondottakat ki kell egészítenem a cseh filozófus „egzisztenciaelmélet”-ének rövid vázlatával.

Patočka az emberi egzisztencia kibontakozását három szinten ragadja meg, s ezek a szintek megfelelnek a lélek három mozgásirányának. Az önelvesztés, az önkeresés és az önmegtalálás három irányáról van szó, amelyek mindegyike konstitutív szerepet játszik a teljes értékű emberi egzisztencia kialakításában.⁹⁴ Az „első mozgásban ahhoz viszonyulunk, ami már a világon van, ami nélkülünk és számunkra előre adott (...) A második mozgásban elhagyjuk ezt a szférát, és közvetlenül konfrontálódunk a dolgokkal és a többi emberrel, akik ismét dolgokkal állnak kapcsolatban. (...) A dolgokkal és az emberekkel találkozni számunkra a legveszélyesebb mozgás, fölötte az elidegenedés veszélye lebeg. (...) Ennek dimenziója a jelen (...) A harmadik, az autentikus egzisztencia mozgása, vagyis az explicit viszonyulás ahhoz, ami az előző két mozgásban lehetővé tette a létezővel való kapcsolatot, legyen az dolog vagy ember. Mivel ebben a mozgásban a tárgy nem valami már meglévő, hanem lényegét tekintve különbözik a létezőtől (...) *par excellence* lehetőség: a világ, a lét mint értelem-egész és mint minden megértés kulcsa (...) Ez pedig a jövő.”

A lélek három mozgásából az első az úgynevezett életvilág legáltalánosabb keretei közötti mozgásra utal, vagyis a világba gyökerezettségre; a már rendelkezésre álló erőforrások mozgósítása tartozik ide. Ez mindig testiséget feltételez, mert csakis test által lehetünk a világban zajló változások részesei. „A test azonban abban az értelemben is irányultság, hogy *szükségletei*

93 Patočka, i. m. 256.

94 Patočka, Jan: *Die Bewegung der menschlichen Existenz – Phänomenologische Schriften II*. Herausgegeben von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar. Klett-Cotta, Stuttgart, 1991. 235.

révén az élet önmagát célnak, a tárgyiasságokat pedig eszköznek tekinti.”⁹⁵ Az ember elsődleges tevékenységi köre a föld és az ég háttere előtt zajlik le anélkül, hogy ezt a hátteret külön tematizálnánk. „A föld minden viszony hordozója és vonatkozási pontja, ezért *erő és hatalom*.”⁹⁶ A föld egyúttal a másokkal együttélés talaja, közepe és közege is, mivel „a másokkal érintkezés alakítja ki az emberi élet voltaképpeni környezetét; az *észlelet* a jelen valóság érzéki élménye által nyeri el legfőbb jelentését: közvetlenül tanúsítja a másik jelenvalóságát, a közös együttlétet a világban.”⁹⁷ A lélek első mozgásformája egyfajta passzív temporalizáción nyugszik; az önmagunkkal törődés olyan készen kapott, primer formái tartoznak ide, mint a születés, a család, a neveltetés. Ebben a szakaszban az ember egyszerűen elfogadja az adottságokat, amelyeket a külvilág egyedi sors formájában felkínált neki; Heidegger voltaképpen ezt a szituációt írja le a *hangoltság* kissé misztikusan csengő kategóriájával.⁹⁸ Ebben a szakaszban a lélek nem tud megenni a másik támogatása nélkül. Olyannak fogadja el a világot, amilyen. „A másiknak köszönhetően vagyunk teltek, minden szükséglet és hiány ellenére valamiképpen mindig már célnál vagyunk.”⁹⁹ A szülők, a család, a tradíciók biztosítják az élet „akolmelegét”, amely nélkül az ember elveszettnek érezné magát a világban. Itt a boldogsághoz szükséges javakat, anyagi és szimbolikus értelemben egyaránt, még kívülről kapja az ember, egyfajta természeti adományként. Habár a lélek mozgásának ebben a szakaszában szabadságról tulajdonképpen nem beszélhetünk, Patočka nem

95 Patočka, Jan: 'A természetes világ és a fenomenológia'. In: *Mi a cseh?* i. k. 90. Ford.: Németh István.

96 Patočka, i. m. 91.

97 Patočka, i. m. 94.

98 A lélek három mozgásformájának bemutatása során erősen támaszkodom Merlier munkájára (főleg a 99–106. oldalon található fejtegetésekre), továbbá Alexandra Laignel-Lavastine két Patočka-monográfiájára. *Jan Patočka. L'Esprit de la dissidence*. Éditions Michalon, Paris, 1998. Továbbá uő. *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó*. Calmann-Lévy, Paris, 2005. (163–172.), illetve Mezei Balázs: *A lélek és a másik – Jan Patočka és a fenomenológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. című munkájára, elsősorban *A három mozgás és a jó ideje* című tanulmányra (i. m. 21–37.).

99 Patočka, i. m. 97.

hagy kétséget afelől, hogy ennek a szakasznak is szerepe van az emberi egzisztencia kialakulásában, ugyanis „(...) nem létezhet emberi egzisztencia anélkül, hogy eredendően ne a bizalmon és a kölcsönösségen alapulna, vagyis a világban lévő mások elfogadásán. Számunkra és mindenki más számára szükséges ez a meghitt kölcsönösség, hogy képesek legyünk elindulni az autonómiához vezető úton.”¹⁰⁰

Patočka értelmezésében a lélek első mozgásirányát a világ- és életfolyamatokban történő érzéki *belegyökerezettségként* lehetne megfogalmazni. Talán bizarr az ötlet, de számomra ez a leírás nem áll távol Kierkegaard esztétikai stádiumától. Közismert, hogy a dán filozófus *Vágy-vágy* című munkájában esztétikai stádiumként határozta meg az ember világbeli létének első alaplódusát. Az esztétikailag élő ember életét az érzékiség elve hatja át. Aki esztétikailag él, a pillanatnak él; itt a múlt és a jövő dimenziói – és ebből következően a morális megfontolások – figyelmen kívül maradnak. Ezzel persze alapvetően véget is ér az analógia érvényessége, mert Patočka számára az érzéki kontaktus alapformája és ideáltípusa „(...) az anya és gyermeke közti bensőséges viszony.”¹⁰¹ Kierkegaard számára viszont az „érzéki csábítás” kétféle változatában jelenik meg az esztétikai stádium lényege.¹⁰² Az első változatot *Don Juan* testesíti meg; az érzéki zseni. Don Juan a pillanatnak él, személye maga a tiszta közvetlenség, a vágyakozás, pontosabban a vágyakozás eszméje. Mivel lénye csupán csak *eszmei*, Don Juan szeretetének vagy szerelmének nincs meghatározott tárgya, ezért vágya sem elégülhet ki. „De ahol nincs tárgy, ott az érzések kölcsönössége sem létezik, tehát a szerelem is lehetetlen.”¹⁰³ Ha némileg túlfeszítjük az analógiás gondolkodás adta lehetőséget, talán kimutathatunk bizonyos hasonlóságokat a csecsemő szopási ösztöne és a Kierkegaard-féle esztétikai stádium tiszta vágyakozása között, ami

100 Laignel-Lavastine, i. m. 164.

101 Patočka, i. m. 97.

102 Az esztétikai stádium értelmezéséhez lásd pl. Liessmann, Konrad Paul: *Entweder! Sören Kierkegaards Ästhetik der Verführung*. Mesotes, 1991/3. 37–47.

103 Liessmann, i. m. 38–39.

csak két lehetőséget ismer: erőszakot tenni vagy elcsábítani.¹⁰⁴ A Kierkegaard-féle esztétikai stádiumnak azonban van másik változata is, amelyet Johannes testesít meg; ő bizonyos értelemben Don Juan ellentéte. Cselekedeteit nem az érzéki vágy mozgatja, valódi célja egy racionálisan kidolgozott stratégia könnyörtelen véghezvitele: egy ártatlan ifjú lány rafinált elcsábítása, majd az elcsábított „éjtése”. Számára csak játékszer a másik ember; Johannes alakjában az érzékiség pusztán mimikri vagy álarc, amely mögött mérhetetlen uralomvágy húzódik meg.¹⁰⁵

A lélek második mozgása egyfajta ön-projekció, az én közvetlen vágyainak megtagadása, amely lényegében egybeesik a munkatevékenység követelte normák teljesítésével. A szükségletek megjelenésének elsődleges színtere így az otthon, de „a szükségletekről *gondoskodni* kell, ez pedig csak részben történhet otthon – a munka a *külsőt* jelenti, a munkahelyet, a ’dolgot’, ami történelmi és társadalmi körülményektől függően változó.”¹⁰⁶ Ebben a szakaszban a szubjektum – a történelmi időben előrehaladva – egyre hatékonyabban működő eszközökkel, szerszámokkal igyekszik behatolni a külvilág előre nem meghatározott horizontjába, hogy céljait megvalósítsa. Az ember élete az aktuálisan éppen adott jelenbe zárul, az állandó ismétlés és a szétszóródás tekinthető e létforma alapl móduszainak. „A cél végeredményben az egzisztencia maga, ám mégis úgy tűnik, az ember mindig va-

104 Vö. Liessmann, i. m. 39. Egyébként érdekes, hogy az újszülöttek szopási ösztönét a lehető legellentétesebben értelmezik a filozófusok. Míg Kant a szolidaritás, szabadság és a világra nyitottság jelét látja benne, addig Freud, illetve az ő nyomán Adler, az agresszió és a hatalomvágy első megjelenéseként interpretálják. Vö. Todorov, Tzvetan: *La vie commune – Essai d’anthropologie générale*. Éditions du Seuil, Paris, 2005. 46–56.

105 Konrad Paul Liessmanhoz hasonlóan Heller Ágnes is a másik ember eszközzé alacsonyításában látja a reflektált csábító „stratégiai cselekvésének” lényegét. „Abból indulunk ki, hogy Johannes, a csábító, *manipulátor*. (...) Johannes el akarja érni célját, de nem ’ösztöneitől’, vágyaitól hajtva, hanem racionális kalkulációval; Cordélia aláveti magát, elveszíti individualitását, de nem mazochizmusból, hanem mert Johannes racionálisan felépített tervét saját szabadságának tekinti. Mi ez, ha nem modern ’finom manipuláció’ (...).” In: Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. Ford.: Dani Tivadar. Utószó: *A szerencsétlen tudat fenomenológiája*. i. m. 1048–1049.

106 Patočka, *Mi a cseh?* I. k. 97.

lami más az eszközként magukat adó tárgyak halmazában.”¹⁰⁷ A dolgok és a munka világába merülve az ember olyan új fogalmakkal találja magát szembe, mint a „hasznosság”, az „alkalmazotti lét”, a „hivatalnoki szerep”, tehát olyan világban kell helytállnia, ahol a funkcionalitás és a személytelenség veszik át a vezető szerepet az emberi kapcsolatok alakításában. Ezt a világot írja le Heidegger az állványzat kategóriájával. A furcsa fogalommal Heidegger azt mondja, hogy az emberi viszonyokat elsődlegesen a külső viszonyok kapcsolják, illetve abroncsozzák össze, hogy idővel ezek az abroncsok vegyék magukra a belső lényeg szerepét is. Marxista szóhasználattal élve: ez az elidegenedés és az eldologiasodás világa. A fokozatosan kiszélesedő és a differenciált munkamegosztáson alapuló termelőtársadalmakban elkerülhetetlen lesz a harc és a konkurenciaküzdelem megjelenése. Amíg a premodern világban az embernek elsősorban a természeti elemekkel és az általános szűkösséggel kellett naponta csatáznia, a modern világban a bürokratizált gazdasági hatékonyság követelményeinek kell megfelelnie. A bürokrácia és a túlfeszített termelékenység szer „(...) az embert egy adott szerep szerint alakítják, definiálják, szerepébe zárják, a munkájával azonosítják.”¹⁰⁸

Az otthon eksztatikus öröme átadja helyét a szükségletek kielégítéséből származó elégedettségnek.¹⁰⁹

Ezen a ponton újra érdemesnek tűnik összevetni a lélek mozgásának Patočka által kidolgozott fenomenológiáját és a Kierkegaard-féle etikai stádiumot. „Házasember vagyok!” – kiált fel az etikai stádium „hőse”. Ez azt jelenti: az etikai stádium embere elsődlegesen a polgári kötelezettségeit, a munkáját lelkiismeretesen végző személy, a munkásember, a hivatalnok, röviden: a becsületes és megbízható családapa. Az etikai stádiumban az ember teljes egészében a szükségszerűség birodalmában él, s ezt a közeget természetesnek is tekinti. Az etikai stádium elvben demokratikus, hiszen erre nem kell születni, mert „(...) az etikai életvitel mindenki számára nyitva áll.”¹¹⁰ Az etikailag élő ember megpróbálja megvalósítani az egyedi személyiség és az általános emberi nem egységét. „A nembeliséget csak

107 Mezei, i. m. 29.

108 Patočka, i. m. 97.

109 Vö. Merlier, i. m. 102.

110 Heller, i. m. 1052.

objektíválódásban, csak másokkal való kapcsolatban, csak az emberi fejlődés kontinuitásába való tudatos bekapcsolódással tartja elérhetőnek.”¹¹¹ Az etikai stádium embere mégis áttörhetetlen falakba ütközik, ha vállalt kötelezettségeit valóban autonóm lényként szeretné teljesíteni. Másokról gondoskodni csak pénz közvetítésével lehet. Esetleg az igazán kivételes emberek időlegesen képesek az alkotómunkát és a pénzkeresetet különválasztani, de ezt nem lehet normának tekinteni, így „(...) az etikai stádium magvalósíthatósága ugyanúgy kevesek, kivételek számára áll csak nyitva (a jelen polgári rendben), mint az esztétikai stádiumé.”¹¹² Az etikai stádium szükségszerűen a mindennapi élet pragmatizmusába fut, ahol a lét legfontosabb kérdéseit, például a létezés végső céljait, a halál jelentőségét sohasem érdemes felvetni, hiszen az efféle kérdések megválaszolására amúgy sincs „elég idő”.

A modern kapitalizmus „lélektorzító” működése Patočka szemében is evidencia, érthetően őt mégis a totalitárius rendszerek munkakényszerrel kivitelezett elnyomásformái izgatják. Hogy miképpen gondolkodott minderről, azt a honfitársa, Václav Havel esszéjében szereplő példával lehetne megvilágítani.¹¹³ Havel 1978-ban írott – és nem melleleg Jan Patočka emlékének szentelt – művében a (valóságos?, fiktív?) történethez, pontosabban a parabolaszerű történet értelmezési lehetőségeihez kapcsolja a hatalom és a kisember viszonyának problémáját. „A zöldségbolt üzletvezetője kitette kirakatába, a hagyma és a sárgarépa közé a ’Világ proletárjai, egyesüljetek!’ jelszót. Vajon mi készítette erre? Mit akart így a világ tudomására hozni? Csakugyan személy szerint szíven viseli, hogy a földkerekség proletariátusa egyesítse erejét?”¹¹⁴ Nem valószínű, mondja Havel, hogy a zöldségest különösebben nyomasztaná a világ proletariátusának sanyarú vagy kevésbé sanyarú sorsa. Számára tulajdonképpen közömbös a kirakott felirat szemantikai tartalma. A jelmondat igazából *jelként* és *alibiként* szolgál; mindössze azt üzeni: „én megteszem, ami tőlem telik; a hozzám hasonló kisemberektől

111 Heller, i. m. 1059.

112 Heller, i. m. 1070.

113 Havel, Václav: 'A kiszolgáltatottak hatalma.' In: *A kiszolgáltatottak hatalma*. Európa Kiadó, Budapest, 1991. Ford.: F. Kováts Piroska.

114 Havel, i. m. 93.

elvárhatóan viselkedem”. Vagy: „látjátok, engedelmeskedem, éppen ezért jogom van, hogy nyugodtan éljek”.¹¹⁵ A zöldséges csak azt szeretné, hogy hagyják őt békén a hatalmasok („ott fõnt”), ugyanakkor önkéntes akciója „(...) valamiféle védõpajzs, ezzel fedezi magát a zöldséges esetleges feljelentõivel szemben”.¹¹⁶ De miféle erõ az, amely rákényszeríti a zöldségest a jelmondat kifüggesztésére? Havel válasza: a totalitárius vagy inkább a poszt-totalitárius rendszer *ideológiája*. Ami a korábbi kemény diktatúra közvetlen utasítgatásaival és parancsaival szemben inkább csak sugallja, mit tegyen, illetve mit ne tegyen az a kisember, aki komoly „családapaként” nagyon is tudatában van a „szeretteiért érzett felelõsségének”. Természetesen nemcsak a zöldséges teszi ki a kirakatba a jelszõt, hanem minden olyan kisember, aki „jõt akar magának”. És „(...) mivel más kirakatokban is vannak ilyen jelszavak, ott ’kelletik magukat’ az ablakokban, a tetõkön, a villanyoszlopokon, vagyis mindenütt, s így valamiképpen a *mindennapok háttérét alkotják*”.¹¹⁷ Aztán belép a zöldségesüzletbe egy titkárnõ. Meglehet, észre sem veszi a kirakatban lévõ jelmondatot, noha pár órával korábban talán õ is hasonlót tett ki a folyosón függõ faliújságra. S éppen itt van a lényeg: „(...) azért tehette így, mert az általános háttér ismeretében tette, e háttérre tekintettel, vagyis annak a háttérnek az ismeretében, amelybe zöldségesünk kirakata is beletartozik.”¹¹⁸ A zöldséges konformizmusa a társadalom ön-totalizálásának modellszerû megnyilvánulása. „(...) a poszt-totalitárius rendszer lényege ugyanis, hogy mindenkit bevon a hatalmi gépezet mûködésébe, de sohasem azért, hogy az egyén személyisége ezzel kiteljesedjék, hanem hogy lemondjon róla a ’rendszer önazonosság-tudatának’ javára, azaz fenntartója legyen a rendszer általános ’önmozgásának’”.¹¹⁹ Az életben maradás kényszere egyszerre teszi a kisembert a diktatúra áldozatává, illetve a diktatúra fenntartójává. Ugyanakkor Havel – hûen Patočka szellemi örökségéhez – a zöldséges konformizmusába „belelátja” a modern

115 Laignel-Lavastine, *Esprits...*, 164–165. Havel esszéjére Laignel-Lavastine munkáját olvasva figyeltem fel.

116 Havel, i. m. 94.

117 Havel, i. m. 105.

118 Havel, i. m. 105.

119 Havel, i. m. 106.

fogyasztói társadalom elsekélyesedett, olcsó pragmatizmusának közép-európai „lecsapódását” is, amelyről feltételezi, hogy az a „(...) Nyugat számára valamiféle mementó, amely felfedi fejlődésének irányát”.¹²⁰ De ki lehet-e törni a csalás és az öncsalás ördögi köréből, képes-e fellázadni a lélek a mindennapi élet materiális kényszerei, illetve a zsarnoki módon kialakított játékszabályok ellen? A következő fejezet éppen ezeket a kérdéseket igyekszik megválaszolni.

*

Térjünk vissza Havel történetéhez és „játsszunk el most egy kis időre a gondolattal, hogy zöldségesünkben egy napon ’eldől a borjú’, és nem hajlandó többé jelszavakkal ’ékesíteni’ a kirakatát pusztán azért, hogy ’jó fiúnak’ könyveljék el; nem megy el többé szavazni, mert tudja, hogy nálunk ez a tevékenység mindennek nevezhető, csak nem választásnak; a gyűléseken ezentúl ki mondja azt, amit valójában gondol, sőt, még ahhoz is elegendő erőt fedez föl magában, hogy szolidáris legyen azokkal, akikkel lelkiismerete sugallata szerint szolidárisnak kell lennie. Ezzel a lázadással a zöldséges kinyilvánítja, hogy nem kíván többé hazugságban élni; megtagadja a rítust, és megszegi a ’játékszabályokat’; ismét visszanyeri elnyomott önzonosság-tudatát és emberi méltóságát, kiteljesíti szabadságát. Lázadásával kísérletet tesz rá, hogy ezentúl *’igazságban éljen’*”.¹²¹

A Havel elképzelte lázadó zöldségkereskedő pontosan azt a magatartást testesíti meg, amelyet Patočka a lélek harmadik mozgásformájaként határoz meg. Aki eljut ebbe a stádiumba, arra is képes, hogy egyúttal zárójelbe tegye az empirikus világot, vagyis azt a szférát, amely ’normális esetben’ léte megőrzésének és reprodukciójának anyagi és társadalmi biztosítékául szolgál. Az egzisztencia eme harmadik mozgásformáját a ’lélek áttörésének’ is nevezi Patočka, ami egyúttal önmaga lényegének felfedezése és felfedése, s mint ilyen, maga az abszolút kockázatvállalás. Lényegi mozgás ez, amellyel a lélek önmaga fölötti egzisztenci-

120 Havel, i. m. 109.

121 Havel, i. m. 109–110.

ális hatalmát is kifejezi.¹²² Másrészt éppen ennek a hatalomnak a kiteljesedése a lélek sebezhetőségének, külvilággal szembeni teljes kiszolgáltatottságának beismerését, illetve elfogadását is jelenti. A lélek önfeltárulkozása egyszerre vezet szabadsághoz és önfeláldozáshoz. Szó esett már a Kierkegaard-féle stádiumelmélet és a lélek mozgásformáinak patočkai meghatározása közti rokonságról, a hasonlóságok és különbségek kérdéséről, s talán nem tűnik megalapozatlannak feltételezni, hogy bizonyos tekintetben megfelelnek egymásnak. Kierkegaard számára ugyanis a vallási stádium egyfajta *áttörés*, túllépés a látható világ határain – beleértve az erkölcsi kötelezettségek univerzális rendjét is. Előbb a 'rezignáció lovagja', majd a 'hit lovagja' az, aki végérvényesen maga mögött hagyja a tapasztalati világot, s „(...) mintegy 'kilép' az emberi nemből.”¹²³

Kierkegaard *Félelem és reszketés* című munkájában a bibliai Ábrahám története úgyszólván ideál-tipikus formában mutatja meg, hogy miképpen kell értenünk a radikális áttörést.¹²⁴ A történet szerint „Isten próbára tette Ábrahámot. Megszólította őt: 'Ábrahám!' Ő azt felelte: 'Itt vagyok!' Isten akkor azt mondta neki: 'Vedd egyszülött fiadat, Izsákot, akit szeretsz, és menj Mória földjére. Áldozd fel ott egészen égő áldozatul az egyik hegyen, amelyet majd mutatok neked!'”¹²⁵ Ábrahám kiállja a próbát, és teljesíti az isteni parancsot. A történet ugyan hepienddel zárul; Isten az utolsó pillanatban egy kossal helyettesíti Izsákot, mindez azonban semmit sem változtat a tényen, hogy az etika törvényeivel mérve Ábrahám tette közönséges gyilkosság. A hit paradox ereje a maga abszurd logikájával elfogadhatóvá teszi Ábrahám tettét. Ha nem létezik ilyen erős hit, Ábrahám elveszett. Balassa Péter kommentálásában mindez így hangzik: „Amit Ábrahám elér, a hit magaslata, az radikálisan szemben áll a világ törvényeivel. Az abszurd itt azonban nem azonos a valószínűtlenel, a képtelennel, hanem a hit váratlan, kiszámíthatatlan aktusának jellemzője, ami csak innen nézve érthetetlen (...). Ám ugyanezen

122 Vö. Merlier S. Philippe: *Patočka – Le Soin de l'âme et l'Europe*. L'Harmattan, Paris, 2009.

123 Heller Ágnes: 'A szerencsétlen tudat fenomenológiája'. In: Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. Ford.: Dani Tivadar. 1075.

124 Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*. Európa Könyvkiadó, 1986. Ford.: Rác Péter

125 Mózes I. könyve, 22, 1–2.

abszurd erejénél fogva kapja vissza Ábrahám Izsákot Istentől.”¹²⁶ Kierkegaard számára az áttörés azt jelenti, hogy az etikai és a hitbéli között nem létezik racionális közvetítés, csak valamiféle ugrás, az abszolút bizonytalanba és az abszurdba. Nem kétséges: a lélek *igazságra irányultsága* vagy *áttörő mozgása* Patočka felfogásában is magában hordozza az *áldozat aktusát*, de nem egészen olyan formában, mint Kierkegaardnál. Hogy a két felfogás különbsége világos legyen, először is abból a tényből érdemes kiindulni, hogy Patočka ugyan nem volt harcos ateista, de nem fogadta el a vallásos egzisztencializmus álláspontját sem.

A cseh filozófus voltaképpen agnosztikus volt, miként ezt Philippe Merlier értelmezése is megerősíti.¹²⁷ Vagyis Patočka katolikus színezetű agnoszticizmusával elsődlegesen a görög filozófiai hagyomány örököse, és Szókratész szellemének megújítására vállalkozott. Mindebből az következik, hogy felfogásában a lélek harmadik mozgása mégsem lép túl a látható világ határain, inkább csak a megszokottnál szélesebbre tárja az etikai szféra kapuit: az etikai mintegy magába olvasztja a vallásos hit, illetve érzület jó néhány elemét. Ha alaposabban szemügyre vesszük a lélek harmadik mozgásának briliáns fenomenológiai leírását, nem sok kétség maradhat bennünk, hogy Merlier meghatározása valóban célba talál. Patočkánál az áttörés mozgása vagy mozzanata az önmegragadás legtisztább formája, s egyben olyan elv, amely egyensúlyban tartja a lélek két „alsóbbrendű” mozgását is.¹²⁸ Az áttörés mozgásában a személy nem egy tőle idegen létezővel találja magát szemben, de nem is önmaga konstruált tár-

126 Balassa Péter: 'Utószó'. In: *Félelem...*, i. k. 250.

127 Hasonlóképpen fogalmaz Richard Kearney is: „Ami a vallás kérdését illeti, Patočka inkább agnosztikusnak tekinthető.” La question de l'éthique chez Patočka. In: Tassin, Etienne–Richir, Marc: *Jan Patočka – philosophie, phénoménologie, politique*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992. 23.

128 Mezei Balázs úgy látja, hogy a lélek három mozgásformája közül „(...) két mozgásforma 'horizontális', amennyiben a valóság anyagi, objektív, külsődleges vonatkozását érinti (...). A harmadik mozgásforma 'vertikális', ami talán azt jelenti Patočkánál, hogy az első két formával ellentét (de azoknak nem ellentmondó) formáról van szó, mely az élővilágban az emberi jelenségben bukkan föl – s benne is abban a beállítódásban, amelyet szókratikusnak nevezünk.” Mezei Balázs: 'A lélek és a másik: Patočka, Levinas'. In: *A lélek és a másik – Jan Patočka és a fenomenológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. 76.

sadalmi szerepeit játssza el, hanem szembesül önnön léte végső lehetőségeivel. „A harmadik mozgásban, az egzisztencia tulajdonképpen mozgásában az történik, hogy a szubsztanciában látom magamat, amely egyúttal viszony a léthez és az univerzumhoz. Itt nem az a tét, hogy az életben ráakadjunk valamire, amit a létező iránti nyitott magatartásunk révén feltárhathunk, hanem az, hogy az egyes lehetőségek felhalmozása árán ne hagyjuk felismerhetetlenné válni az alapvető lehetőséget (...) miszerint választhatunk aközött, szétszóródunk-e az egyedi dolgokban és elveszítjük magunkat, vagy inkább keressük és emberi lényünkben megvalósítjuk önmagunkat.”¹²⁹ Csak a lélek harmadik mozgásában nyílik lehetőség arra, hogy az ember radikálisan megváltoztassa viszonyát a világhoz. Persze a transzcendenciára utalás és az ehhez kapcsolódó emelkedett hangnem Patočkánál is jelen van, csakúgy, mint Kierkegaard vallásos stádiumában. Például a következő mondatokban: „Az így megélt emberi életen, az eksztatikus ünneplés közben, az emberfeletti, az isteni visszfénye ragyog. Ebben a fényben azután egyszerűbb elfogadnia az élet végzetét, a halandó lény sorsát, ami szükségszerűen hozzátartozik súlyos és véges osztályrészként a világhoz.”¹³⁰ De Patočkánál a lélek eme harmadik mozgása nem az isteni parancsnak történő feltétlen engedelmességen, a Kierkegaard-féle abszurd hiten alapul – épp ellenkezőleg: az isteni parancs elleni lázadásból fakad. A lázadást a tudás fájáról szóló mítosz összegzi; a fa, amelynek gyümölcséből a tilalom ellenére evett az ember, megzavarva ezzel az addig zökkenőmentesen működő világrendet. A lélek második mozgásának éppen az az alapja, hogy végérvényesen összekötött a munkával és az élethez szükséges anyagi javak előállításával. Nem vitás, az isteni rend elleni lázadásért az embernek fizetnie kell: „(...) ez abban nyilvánul meg, hogy a mítosz az egzisztenciát, amelyet a második mozgás, a dolgokkal való szembesülés mozgása gúzsba köt, büntetésként értelmezi.” De

129 Patočka, Jan: A szerző utószava „A természetes világ mint filozófiai probléma” cseh kiadásához (1970). In: *Gond*, 1997. 13/14. 173–174. Ford.: Rózsahegyi Edit. Németül: *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*. Klett-Cotta, Wien/Stuttgart, 1990. 261. Ford.: Eliška és Ralph Melville.

130 Patočka, i. m. (A fordítást némileg módosítottam – K. L. A.) 174. Németül: i. m. 262.

„(...) ezáltal nyílik meg a tulajdon lét lehetősége: halandósága láttán az ember visszautasítja a menekülést, magára vállalja saját felelősségét, saját sorsát.”¹³¹ A lélek harmadik mozgása tehát egyaránt elutasítja az anyaöl egykori biztonságát, ’akolmelegét’ (a lélek első mozgásirányát) és a társadalmi kötelezettségeknek a mindennapokban nem megkérdőjelezett teljesítését is (a lélek második mozgásirányát).

Láttuk, Havel esszéjének képzeletbeli zöldségese többé nem hajlandó kitenni a „Világ proletárjai, egyesüljetek!” táblát, egyszerűen csak elege lesz abból, hogy szolgai módon asszisztáljon az össznépi hazugsághoz.¹³² Fellázad. „Csakhogy hamarosan benyújtják neki mindezért a számlát: megfosztják üzletvezetői beosztásától, és áthelyezik az áruszállítókhoz; fizetése is jelentősen csökken; bulgáriai nyaralásának reménye szertefoszlik; veszélybe kerül gyermekei továbbtanulásának lehetősége. Számíthat feletteseivel folytonos zaklatására és munkatársai értetlenségére.”¹³³ Világos, az igazság felismeréséért, az igazságban élésért drága árat kell fizetni. Patočka már a háborút megelőző, fiatalkori írásaiban is eljutott erre a következtetésre. (Csehszlovákia német megszállása, illetve a negyvenes évek végétől kiépülő kelet-közép-európai pszeudo-szocialista diktatúrák világának megtapasztalása csak tovább erősítették ifjúkori felismeréseinek érvényességét.) Például az 1939-ben született *Az élet egyensúlya és amplitúdója* című tanulmányában így fogalmaz: „Az amplitúdó filozófiája tudatosítja, hogy az életnek a világ egész terhét minden pillanatban viselnie kell, s ennek feladatát maga is vállalja. (...) Amplitúdóban élni önmagunk *próbája és tiltakozás*. Benne az ember olyan véges lehetőségeknek teszi ki magát, amelyek a szokványos élet számára merőben absztrakt, távoli lehetőségek, s tiltakozik min-

131 Patočka, i. m. 175. Németül: i. m. 263.

132 Persze változnak a dolgok, s manapság képzeletbeli zöldségünk esetében talán éppen az jeltené a lélek áttörő mozgását, ha kitenné kirakatába a jelmondatot.

133 Havel, i. m. 110. Havel eszmefuttatásához hasonlóan Mezei Balázs is hangsúlyozza, hogy az áttörést az igaz életbe – legalábbis a történelemben eddig létezett társadalmak tanúsága szerint – szinte szükségszerűen szankciók és retorziók követik, és „(...) például le kell mondanunk egy bizonyos, számunkra kényelmesnek tűnő életförmáról, vagy vállalnunk kell a társadalom kritikátlanul érvényesülő értékeivel való szembehelyezkedést.” Mezei, i. m. 76.

den szokványos és magától értetődő lehetőség ellen.”¹³⁴ A lélek harmadik mozgásformája, amely úgy értelmezhető, hogy áttörés az igazságba, szinte sohasem képzelhető *áldozatvállalás* nélkül. Tragikus halála előtt néhány évvel Patočka visszatér az áldozat problematikájához, elsősorban az *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*, illetve *A technicizálódás veszélyei a tudományban E. Husserlnél és a technika mint veszélyforrás M. Heideggernél* című nagy előadásában, melyet 1973-ban a XV. Filozófiai Világkongresszuson (Várna) adott elő.

A cseh filozófus ezekben a munkákban az áldozatvállalást mint a lélekgondozás felülmúlhatatlan formáját mutatja be.¹³⁵ Hogy az egyetemi oktatás lehetőségétől immáron sokadszor megfosztott filozófus miként viszonyult a hetvenes évek Csehszlovákiájában uralkodó poszt-totalitárius rendhez, arról már az is sokat elárul, hogy Patočka, több mint harminc évvel imént idézett írása megjelenése után, újból – a korábbiaknál hangsúlyozottabban – éppen az *áldozat* eredendően vallási jelenségével érvel.

Abból a meggyőződésből indul ki, hogy a totalitárius rendszerek – meglehetősen változatos eszközök alkalmazásával – mindezt megtesznek, hogy végérvényesen kiöljék az emberekből az

134 Patočka, Jan: 'Az élet egyensúlya és amplitúdója'. In: *Mi a cseh? Esszék, tanulmányok*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 33. Ford.: Németh István

135 Patočka, Jan: 'Eretnek esszék a történelem filozófiájáról'. In: *Mi a cseh?* I. k. 254–380. Ford.: Kiss Szemán Róbert és Németh István. Patočka, Jan: 'Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei, E. Husserl und das Wesen der Technik bei M. Heidegger'. In: *Die Bewegung der Menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Herausgegeben von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar. Klett-Cotta, Wien/Stuttgart, 1991. 330–360. Franciául részletek: 'Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger'. In: *Liberté et sacrifice*. i. k. 259–275. Ford.: Erika Abrams. A hetvenes évek Kelet-Közép-Európája, illetve ezen belül is Magyarország szellemi-politikai kondíciójának jobb megértéséhez érdekes adalék: 1975-ben magyarul is megjelent egy kötet az 1973-as várnai kongresszus anyagából, amelyben természetesen hiába keressük Patočka előadását. A kiadvány *A filozófia időszerű kérdései* sorozat 18. kötete, melyet Hársing László szerkesztett. A rendszerváltás előtt ezt a kiadványt rendszeren a felsőoktatási intézményekben filozófiát (etikát, esztétikát stb.) oktató tanárok kapták meg, névre szólóan és ingyenesen. Eddig még nem volt lehetőségem, hogy a szerkesztőtől megtudakoljam, vajon szándékában állt-e közölni a kongresszus nyilvánvalóan legjobb előadását, vagy érthető óvatosságból eleve lemondott a közlés szándékáról.

erkölcsi szabadság szellemét. Ugyanakkor a szabadságtól megfosztottságot nem lehet kizárólag a nyíltan totalitárius rendszerek számlájára írni. A modern és tökéletesen technicizált létforma destruktív szelleme egyaránt megjelenik mindkét világrendszer működéslogikájában. „A mechanizmus metafizikájával szorosan összefügg az emberi erők korábban soha nem tapasztalt kibontakozása, amely azonban paradox módon ahelyett, hogy az embert nyugodtabbá, megbékéltté tette volna, mérhetetlen történelmi-társadalmi kataklizmához vezetett. Ez a metafizika tette lehetővé a modern kor olyan tipikus társadalmi jelenségét, mint a modern kapitalizmus, amely az emberi dolgoknak ugyanabból a végletesen objektív megközelítéséből fakad, az emberi kapcsolatokat ugyanúgy törvényszerű kalkulusnak veti alá, s az emberi viszonyoknak ugyanolyan mechanisztikus modellje alapján működik.”¹³⁶ Pedig egyetlen társadalom sem képes tartósan fennmaradni pusztán csak az instrumentális ész teljesítőképességére hagyatkozva. Végül még a legmodernebb társadalmak is összeomlanak, ha létezésük fundamentumából minden „szent” elvet kitörölnek, mert elengedhetetlen, hogy az emberi iparkodásnak a közvetlen pragmatikus érdeken túlmutató célja is legyen.¹³⁷ A művészet a produktív képzelőerő segítségével még a modern, tökéletesen technicizált társadalmakban is képes alkalmilag kitörni a mechanizmus erőinek fogságából. Az erkölcs azonban nem elégedhet meg az esztétikai imaginációból és fikcióból fakadó, mindenképpen átmeneti érvényességű szabadsággal. Ennél többre is szükség van. S ezen a ponton bontakozik ki az áldozathozatal kérdésének valódi jelentősége. Először is világosan látni kell, Patočka felfogásában mi az, ami nem tartozik a *valódi áldozathozatal* körébe. Az áldozat eszméje mitikus-vallási eredetű. Mindig olyan tartalom nyilatkozik meg benne, amelyet a későbbi motivációk már elrejtene az utódok szemei elől. Mindenesetre az áldozathozatal „mechanizmusa” úgyszólván mindig magában foglalja az önmegtagadás és az önleértékelés mozzanatát, egy később elérendő magasabb rendű cél érdekében. Az áldozathozatal azon a paradox elképzelésen alapul, hogy a magasabb

136 Patočka, Jan: 'A természetes világ és a fenomenológia'. In: Patočka: *Mi a cseh?* I. k. 80–81.

137 Vö. Patočka, Jan: 'A jogtalansággal szembeni védekezés kötelességéről'. In: Patočka, *Mi a cseh?* I. k. 380.

rendűhöz az önelvesztésen keresztül jut el az ember.¹³⁸ Az egyén feláldozása egy magasabb cél érdekében radikális szakítást jelent a horizontális világrenddel, mégpedig a vertikális rendből kiinduló felszólítás nevében.¹³⁹ Az áldozat magára veszi a világ gondját, még azt is, ami nem tartozik rá. De a cseh filozófus hangsúlyozza, hogy az áldozat „áldozathozatala” nem a heideggeri személytelen létből jövő felszólításnak szól, hanem a konkrét történelmi létből feltörő felhívásnak engedelmeskedik, amely az emberi arcban ölt látható alakot.¹⁴⁰ Ilyen értelemben szokás beszélni például arról, hogy a szülők feláldozzák magukat a gyerekeikért, hogy ezzel biztosítsák a generációk folytonosságát; a harcosok feláldozzák magukat a közösségük fennmaradásáért vagy éppen az államért stb. Ugyanakkor a modern technikai világ álláspontja felől nézve lényegében már nincs rangkülönbség a létezők rendjében; ebben a perspektívában minden különbségtétel önkényes, legjobb esetben is csak mennyiségileg értelmezhető különbségek léteznek. Vagyis az egyik nagyobb erőt tud mozgósítani, mint a másik. Az, hogy itt még mindig áldozathozatalról beszélnek, csak a következetlenség és az előítélet bizonyítéka. Röviden: aki komoly szándékkal hozza szóba az áldozathozatal problémáját, annak tudnia kell, hogy olyasmiről beszél, amit a technikai civilizáció lényegileg tagad. A tapasztalat, mondja Patočka, mégis azt mutatja, hogy nem volt még kor a történelemben, amely ennyi áldozatot követelt volna. Mivel az ember nem tud mit kezdeni az áldozathozatalra szóló felhívásokkal, jobb híján „belemenekül” a technikai létmegértésbe, tehát olyan világban szeretne berendezkedni, amely megszabadulást ígér az áldozathozataltól. A technika világában az áldozatnak nincs értelme, ott mindent a tiszta funkcionalitás mozgat. „Századunk forradalmi és háborús konfliktusai a technikai világuralom szellemében születtek, és ennek nevében vívták meg őket, viszont azok, akik mindezek terhét viselték, már semmiképpen sem tekinthetők pusztán csak a rendelkezésre álló erőforrásnak

138 Vö. Patočka, *Die Bewegung...* i. k. 355. Valamint: Patočka: *Liberté...* i. k. 271.

139 Vö. Kearney, *La question...*, In: Tassin–Richir: *Jan Patočka...* i. k. 210.

140 Kerney arra figyelmeztet, hogy Patočka ezen a ponton az ontológiai optikát azzal az etikai optikával cseréli fel, amely nagyon közel van a Lévinas, Marcel és Ricoeur által kifejtett erkölcsfilozófiai pozícióhoz. Vö. Kearney, i. m. 211.

(...).”¹⁴¹ Az ember-mivolt lényege éppen abban áll, amit nem lehet a pusztá „erőforrásra” redukálni. S ezen a ponton, az igazság felismerésének pillanatában lehet újra átadni a szót az áldozatoknak. Azok tekinthetők a technikai civilizáció áldozatainak, akik nem fogadják el, hogy matematikai kalkuláció tárgyaiként tekintsenek rájuk. Vagy ahogyan Kearney fogalmaz: „Az olyan ember tekinthető áldozatnak, aki hátat fordít a technikai civilizációnak, hogy lelkét visszanyerje.”¹⁴² De a technokrata világtrend nem olyan ostoba, hogy önként fölfedje valódi arcát. Az „eretnek esszéiben” Patočka bemutatja, hogy a huszadik század háborúi és forradalmi miképpen élnek vissza az emberek „naiv áldozatkészségével”. „A *nappal* erői azok, amelyek emberek millióit négy éven keresztül a gyehenna tüzébe kergetik, és a front az a hely, amely négy évre hipnotizálja az ipari kor minden tevékenységét.”¹⁴³

A *nappal* erői? Milyen különös szóhasználat! A *nap* és a *nappal* *erői* kifejezések hallatán az ember általában a tisztaságra, az igazságra, a transzparenciára, vagyis a dolgok racionális áttekinthetőségére és más, az előbbiekhöz hasonló, mindenképpen pozitív fogalmakra gondol, míg az *éjszaka* és az *éjszaka erői* kifejezések kapcsán az ellenkezőjére. Patočkánál mindez fordítva van! Először is felteszi a kérdést: „Hogyan uralkodik a *nappal*, az élet és a béke minden egyénen, annak teste és lelke fölött?” Majd következik a válasz: „A halál segítségével, az élet fenyegetettségével. A *nappal szempontjából* az egyén számára az élet a legfontosabb érték. Ezzel szemben a *nappal erői* úgy viselkednek, mintha a halál nem létezne, vagy – mint már mondtuk – távolságtartással vagy statisztikailag tervezik meg a halált, mintha az csupán funkcióváltozást jelentene. A háborús akaratban tehát a *nappal* az élet és a halál segítségével uralkodik. A háborús akarat a jövő nemzedékeivel számol, amelyek még nincsenek jelen, terveit az ő nézőpontjuk alapján fogalmazza meg.” És végül a paradox végkövetkeztetés: „A háborús akaratban így tehát a béke uralkodik.”¹⁴⁴ Vagyis a *nappal* erői a még nem létező nemzedékek jövődöbeli életének biztosításáért küldik halálba az embereket. Mindezzel azt a látszatot keltik, hogy a halál voltaképpen

141 Patočka: *Die Bewegung...*, i. k. 356. Valamint: *Liberté...* i. k. 272.

142 Kearney, i. m. 210.

143 Patočka, *Mi a cseh?* I. k. 355.

144 Patočka, i. m. 358.

nem is létezik, vagy ha igen, egészen efemer jelenség, mert a szebb jövő ígérete úgyszólván jelentéktelenné fokozza az aktuálisan éppen létező nemzedékek életét. „Az e cél érdekében feláldozott emberektől *kitartást* követelnek, amikor szembekerülnek a halállal.”¹⁴⁵ Patočka az éjszaka erőit állítja szembe a nappal erőivel, s ezek az ellenerők éppen a frontélményben jutnak a legtisztábban kifejeződésre. A front és a tűzvonal hasonlíthatatlan borzalmai leleplezik és hiteltelenítik a nappal ideológiáinak hazug üdvörtörténetét, amely csak felhasználható eszközöket lát az aktuálisan éppen létező embermilliókban. A fronttapasztalat abszolút tapasztalat, amelyben a béke többé nem az éppen soron következő háborúra készülés időleges engedménye. „A feláldozottak áldozata elveszíti viszonylagos jelentését, az áldozatnak nem az építés, a haladás programjának, az életlehetőségek növelésének, kiszélesítésének szempontjából, hanem csak *önmagában* van értelme.”¹⁴⁶ A nappal indítékai elhamvadnak a front tűzében, ha az egyes emberekből nem veszett ki végleg az ellenállás igénye és képessége. Az abszolút fenyegetettség csúcsein semmivé foszlanak az ember halandósága iránt közömbös megaszemek. „Ehhez a csúcshoz képest a szocializmus, a haladás, a demokratikus kényszernélküliség, a függetlenség és a szabadság minden eszméje kevesebbet tartalmaz, kisebb horderejű, kevésbé konkrét.”¹⁴⁷ Várnában tartott előadásában Patočka éppen azt hangsúlyozta, hogy a technikai korszak hiperracionalizmusa lehetetlenné teszi az áldozatvállalást.

De ez csak az igazság egyik fele. A technika planetárisá duzadt hatalmát voltaképpen egy paradoxon élteti: a technikának ahhoz, hogy hatékonyan működjön, háborúkra és konfliktusokra van szüksége, ez pedig csak áldozathozatalra kész emberekkel képzelhető el. A technikának egyszerre és egy időben szüksége van áldozatokra, meg nincs is szüksége áldozatokra. Ezt a paradoxont úgy lehet feloldani, mondja a cseh filozófus, ha megkülönböztetjük egymástól a látszatáldozatot és a valódi áldozatot. Az előbbi nem ismer rangkülönbségeket a létezők rendjében. A látszatáldozatban az önfeláldozás nem önfeláldozás, hanem en-

145 Patočka, i. m. 359.

146 Patočka, *Mi a cseh?* I. k. 359.

147 I. m. 359–360.

gedelmeskedés egy differenciálatlan létrend személytelen utasításainak. Persze az embert nagyon nehéz végérvényesen eldologiasítani: ezért még az értelmetlen áldozatban is megőrződik valami a valódi áldozat természetes 'naivitásából'.¹⁴⁸ A fronttápasztalat, noha létrejöttét a látszatáldozat provokálta, képes lehet megálljt parancsolni a történelem látszatáldozatokon alapuló körforgásának, a 'rossz végtelennek'. „A kijutás eszköze a *megrendültek szolidaritása*. Azok szolidaritás-vállalása, akik képesek felfogni, miről szól az élet és a halál, és ennek folyományaként a történelem. Hogy a történelem maga a konfliktus, a *puszta élet* konfliktusa, csupasz és félelemmel átítatott, a *csúcson lévő élettel*, amely nem tervezi a jövő hétköznapijait, hanem világosan látja a hétköznapi, az élet és a béke véges voltát. Csak aki képes ezt felfogni, aki képes a fordulatra, a *metanoiára*, csak az nevezhető a szellem emberének.

A szellem embere mindig érti a dolgokat, és értéke nem korlátozódik a ténymegállapításra, nem 'objektív tudás', még ha meg is kell hódítania az objektív tudást, hogy azt saját területére utalva fölébe kerüljön.¹⁴⁹ A modern embernek az áldozatvállaláson keresztül kell visszahódítania csaknem elvesztett lényegét. „Már csak az áldozathozatal menthet meg bennünket”.¹⁵⁰ Azoknak a szolidaritása, akik képesek megérteni a történelem lényegét. A megrendültek szolidaritása még az agyoncivilizált, technikailag tökéletesen „kiglancolt”, vagyis szinte teljesen elszemélytelenedett világban is megtalálja az áldozatvállalás autentikus formáit. „A megrendültek szolidaritása képes 'nem'-et mondani a mozgósító intézkedésekre, amelyek állandósítják a háborús állapotot. E szolidaritás nem kínál pozitív programot, inkább figyelmeztet, és tilalomfákat állít, mint Szókratész daimonionja.”¹⁵¹

Patočka a Várnában tartott előadása utolsó passzusáiban megerősíti az autentikus áldozathozatal paradox jellegével kapcsolatos meggyőződését. Minden radikális áldozathozatalban az

148 Vö. Patočka, *Die Bewegung...*, i. k. Valamint: *Liberté...* i. k. 274.

149 Patočka, *Mi a cseh?* I. k. 363.

150 Vö. Patočka: *Die Bewegung...*, i. k. 358. Valamint *Liberté...*, i. k. 275. A „csak az áldozat menthet meg bennünket” kifejezés szellemes utalás Heidegger elhíresült Spiegel-interjú címére, miszerint „Már csak egy isten menthet meg bennünket”.

151 Patočka, *Mi a cseh?* I. k. 364.

abszolút végessel kell szembesülnünk, mondja, azzal a végességgel, amely ellenáll az általánosíthatóságnak, illetve a nyilvános közszemlére állíthatóságnak.¹⁵² A valódi önfeláldozásban nincs *semmilyen dologi*. Éppen ezért képes az autentikus áldozat, hogy megértesse az emberrel önnön léte radikális végességének lényegét, amely nem ok, erő vagy hatalom (vagyis nem dologszerű), hanem a valódi létmegértést lehetővé tévő fény vagy nyitottság. Az áldozathozatalban az ember olyan erőnek és hatalomnak biztosít helyet önmagában, amely végül rajta is túlnő, s ez a hatalom az igazság iránti feltétlen elkötelezettség. „Az áldozat meglehetősen különös és paradox formát ölt magára. Ez az áldozat nem valamiért vagy valakiért történik, noha más értelemben éppen hogy mindenkiért és mindenért. Lényegében a semmiért való áldozathozatalról van szó, amin azt kell értenünk, hogy az áldozat nem valamilyen konkrét létezőért megy végbe.”¹⁵³

Ezek után már csak egy kérdés maradt megválaszolatlanul: hogyan kapcsolódik össze az értelmiségi lét és az áldozathozatal e paradox értelmezése? Ezen a ponton Patočka sem következetes. Szerencsére, teszem hozzá. Ugyanis bármennyire egyedinek és általánosíthatatlannak mutatja be a hiteles áldozathozatal tettét, mégsem tartja lehetetlennek, hogy e felismerések visszhangra leljenek a gondolkodók fejében és lelkében, tehát végső soron az áldozathozatal „abszolút szinguláris tetteben” is ’pedagogizálható’ eszméről van szó. A megrendültek szolidaritása képes önreflexióra bírni, illetve világ-viszonyuk radikális megváltoztatására készíteni a műszaki-technikai értelmiség legjobbjait. Az áldozathozatal heroizmusa elérheti, hogy „(...) a szellem képviselői, ’a műszaki értelmiségiek’, mindenekelőtt a kutatók és a kutatási eredmények alkalmazói, a feltalálók és a mérnökök megérezzék e szolidaritás fuvallatát, és eszerint cselekedjenek. Hogy megrendítsük mindennapiságukban a tény- és rutinembereket, hogy tudatosítsuk velük, a helyük a frontnak *ezen* az oldalán van, nem pedig a ’nappal’ öntetszelgő jelszavainak az oldalán, amelyek valójában háborúba szólítanak, hangozzanak akár nemzetként, akár államként, akár osztálynélküliségként, akár világegységként.”¹⁵⁴

152 Vö. Patočka, *Die Bewegung...*, i. k. 358. Valamint: *Liberté...*, i. k. 274.

153 Patočka, i. m. 358. és 275.

154 Patočka: *Mi a cseh?* i. k. 365.

Az áldozathozatalra kész emberek azt is megértik, hogy miképpen lehet megkülönböztetni egymástól a „nappal erőinek” imperialista háborúit és a hérakleitoszi *polémoszt*. Hérakleitosz háborúja nem szétválaszt, és nem a másik fél megsemmisítésére szólít fel, hanem olyan erőként nyilvánul meg, amely a szétválasztáson túl inkább összeköti a szemben álló feleket. A polémosz olyan emancipatórikus erő, amely világossá teszi, hogy „(...) az ellenség csak látszatra alkot homogén egységet, az ellenfelek valójában egymáshoz tartoznak a mindennapiság közös megrendültségében; hogy megérintették, ami mindenben és mindenhol örök, mert forrása minden létezőnek, ami tehát isteni.”¹⁵⁵

155 Patočka, i. m. 365.

NOMÁD GONDOLKODÓK RECEPTJEI

Michel Foucault és Gilles Deleuze az értelmiségi lét paradoxonjairól

I.

„Hosszú ideig a ’baloldali’ értelmiségi ragadta magához a szót és rendelkezett azzal a privilégiummal, hogy az igazság és a jogosság egyedüli kimondójaként lépjen fel.”¹⁵⁶ A múlt század hetvenes éveinek elején az egyik francia politikai hetilapban jelentette meg Foucault ezt a mondatot. Alig néhány év telt el a viharos hatvannyolcas események óta, de ez a rövid idő is elegendőnek bizonyult a hangnem radikális megváltozásához. A sokak által remélt nyugat-európai – a diákság, a munkásosztály, illetve a baloldali értelmiség szövetségén alapuló – „alternatív szocialista forradalom” elmaradt; a szervezett kapitalizmus jóval életképesebbnek bizonyult, mint azt a radikális baloldali értelmiség nagy része vélte. Persze tagadhatatlan: hatvannyolc májusa és a következő néhány év érezhető és markáns fordulatot jelentett a nyugati világ történelmében, s egy darabig tényleg úgy tűnt, megvalósítható társadalmi vízióvá lehet egyesíteni a kereszténység szeretetszerményét (agape), a francia forradalom és a modern munkásmozgalom ideáit. Az évek előrehaladtával azonban a résztvevőknek és a megfigyelőknek egyaránt be kellett látniuk: a remélt szintézis megvalósíthatatlan utópia. A mozgalom rövid életű egysége (ha volt egyáltalán valódi egység) szétesett; az igazán radikális kisebbség a terrorizmus ideológiai támogatása felé sodródott (ők lettek a huszadik század „veszettjei”), mások (ők voltak a legtöbben) a menedzserré válás útjára léptek, és az óceán túlsópartjáról Európa felé áramló neoliberais/neokonzervatív szirénhangoktól elcsábulva maguk is a kapitalizmus apológiájára rendezkedtek be.¹⁵⁷ A baloldal harmadik csoportja a filozófiai és szociológiai

156 Foucault, Michel: 'Le fonction politique de l'intellectuel'. In: Uő.: *Dits et écrits. II.* Quarto-Gallimard, Paris, 2001. 109.

157 A történelmi fordulatról megfelelően tájékoztatnak Jean-Pierre Le Goff munkái. A legfontosabbak: *La démocratie post-totalitaire*. La Découverte, Paris, 2003. és a *Mai 68, l'héritage impossible*. La Découverte, Paris,

ai világreflexió megújítására próbálta felhasználni a történeteket –, s véleményem szerint leginkább az ő szellemi hagyatékukra építkezhet napjaink kritikai értelmisége is. (A hatvannyolcasok egyik utolsó ködlovagja, Alain Badiou, aki még napjainkban is állhatatosan védi a maoista eszmét, egyik nemrégien megjelent könyvében így emlékszik a májusi forró napokra. „’68 májusában, a közismert események kitörésének idején Reimsben voltam tanársegéd. A fakultásom (valójában kisebbfajta egyetemi centrum, amely előkészítő kurzusokat tartott) sztrájkba lépett. Egy nap menetet szerveztünk a város legnagyobb üzeme elé (Chausson), amelynek munkásai akkor már szintén sztrájkoltak. Hosszú és tömött sorokban vonultunk az üzem felé a ragyogó napsütésben. De mit fogunk ott csinálni? Fogalmunk sem volt róla, legfeljebb homályos elképzeléseink, hogy valamiképpen egyesülnie kellene a diáklázadásnak és a munkássztrájknak, a megszokott szervezetek közvetítése nélkül. Megérkeztünk az elbarikádozott gyárkapuhoz, amelyen vörös zászlók lobogtak. Az egyik szakszervezeti vezető – a gyanakvás és a gyűlölet jelét mutatva – az összehegesztett vasrácsba kapaszkodva figyelt minket. Aztán néhány fiatal munkás odajött, majd újabbak és újabbak. Elkezdődtek az informális viták. Elkezdődött egyfajta helyi együttműködés. Eldöntöttük, hogy közös gyűléseket rendezünk a városban. Ezek a gyűlések csírái lettek az addig nem létezett üzemi szerveződésnek, a Chausson Szolidaritási Pénztárnak, és egy évvel később hozzákapcsolódott a maoista UCFML-hez, melyet Natacha Michelle, Sylvain Lazarusszal és néhány bátor fickóval hoztam létre. Ami a gyárkapu előtt történt, egy héttel korábban teljesen elképzelhetetlen volt. A jól intézményesített szakszervezet és a pártvezetés fogva tartotta a munkásokat, a fiatalokat és az értelmiségieket a saját szervezeteikben. Közvetítés kizárólag a helyi irányítók és az országos vezetés között létezett. Az adott szituációban ez a szisztéma a szemünk láttára esett szét. S ennek az újszerűségnek egyszerre voltunk előidézői és elvakult megfigyelői. De éppen ezt lehet a szó filozófiai értelmében vett eseménynek nevezni: történik valami, aminek következményeit

1998. Lásd továbbá a *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába* című könyvemet. Liget, Budapest, 2009. Főleg a 233–267. o.

nem lehet kiszámítani.”¹⁵⁸ Az *esemény* – mint túllendülés a tudatosan tételezett célokon – iránti elkötelezettség, vagyis az utópikus eszmének az a különös változata, amely a véletlenek realizálódásához és a paradox reményhez kötődik – ez köti össze az olyan radikális baloldali gondolkodókat, mint Deleuze, Guattari és az imént idézett Badiou. Foucault – legalábbis szerintem – valamelyest megmaradt polgári gondolkodónak.)

Foucault imént idézett írásának következő mondata már a rezignált reflexivitás álláspontját fogalmazza meg: „Értelmiséginek lenni, ez nem is olyan régen még azt jelentette: egy kicsit mindenkinek a tudatát hordozni.”¹⁵⁹ Ez a némileg megfakult és immár ízetlenné vált gondolat természetesen marxista eredetű, mondja Foucault 1976-ban, aminek háttérében az az elképzelés ismerhető fel, hogy a proletariátus az egyetemes történelmi szükségszerűség hordozója ugyan, de szerepét nem reflektáltan, hanem mintegy öntudatlanul tölti be, szüksége van hát olyan értelmiségiekre, akik vállalják a morális küldetést, és vitaképes szóvivői lesznek ennek az univerzális osztálynak, s eszmeileg, ideológiailag jól kidolgozott formában fogalmazzák meg a történelmi küldetést. „Most már jó néhány év telt el azóta, hogy bárki is elvárna az értelmiségi embertől ennek a szerepnek az eljátszását.”¹⁶⁰ A világ megváltozott, az értelmiségiek nem olyan emelkedett szférákban tevékenykednek, mint amelyekben hajdan kitüntetett szerepet játszott az ’igazságot és jogosságot min-

158 Badiou, Alain: *L'hypothèse communiste – Circonstances*, 5. Nouvelles Éditions Lignes, Paris, 2009. 50–51.

159 Foucault, i. m. 109. Foucault itt nyilvánvalóan Jean-Paul Sartre felfogására céloz. Lásd *Az univerzalizmus és a partikularizmus között – Jean-Paul Sartre az értelmiségi lét paradoxonjairól* című írásomat a jelen kötetben.

160 Foucault, i. m. 109. Az egyik Deleuze-zel folytatott korábbi beszélgetésében, amely 1972-ből való, csaknem szó szerint ugyanezt mondja: „Az értelmiségi megmondta az igazat azoknak, akik azt még nem látták, és kimondta azok helyett, akik nem mondhatták ki: egyszerre volt öntudatos és ékes szavú szónok.” A beszélgetésben Deleuze így dicséri Foucault különös fordulát: „Szerintem Ön tanított meg minket elsőként – könyvei és életvitele által – mennyire méltóság nélkül való mások helyett, mások nevében, másokért beszélni.” Lásd ’Az értelmiség és a hatalom – Michel Foucault és Gilles Deleuze beszélgetése’. In: Foucault, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1999. 242., illetve 243–244. Ford.: Kicsák Lóránd. Franciául: Foucault, Michel: *Dits et écrits*. I. k. 2001. 1176.

denkinek' normatív eszménye, hanem azokban a meglehetősen prózai szektorokban, ahol kizárólag a szakemberek professzionális „kompetenciáira” tartanak igényt (olyan konkrét „terefpelfadatokat” követelő színterek ezek, mint a kórházak, a szociális gondozás különféle intézményei, a laboratóriumok, az egyetem stb.). Ezeken a helyeken nem univerzális feladatokat kell ellátni, nem a munkásosztály vagy a tömegek elvont érdekeit kell képviselni, hanem egyértelműen definiálható, specifikus feladatokat kell megoldani. A továbbiakban az entellektüeleknek, akiket Foucault specifikus értelmiségieknek nevez, a migránsok, a legkülönbözőbb vallási, nyelvi kisebbségek, továbbá a megszokottól eltérő szexuális identitást vállalók érdekében kell cselekednie, de nem általában a burzsoá osztály ellenében, hanem szembe kell szállniuk a rendőri eljárások brutalitásaival, a büntetőjogi procedúrák szakszerűtlenségeivel.¹⁶¹ Vagyis tenniük kell az embertelen börtönviszonyok megváltoztatásáért, továbbá le kell leplezniük a sokarcú hatalom konkrét elnyomásformáit, illetve küzdeniük kell ezek megszüntetéséért. Az új értelmiségi figura másfajta politikai jelentést tölt be: nem feladata többé, hogy valamiféle totalizáló világképpé formálja a társadalmi létszférák és a hatalmi viszonyok egymástól elkülönült formáit, immár az is elegendő, ha rámutat a különböző szférákban működő elnyomásformák rokoni kapcsolataira.

Hajdanán, mondja Foucault, az íróember testesítette meg a par excellence értelmiségit: szabad univerzális tudattal rendelkező személyként tekintettek rá, aki szemben állt a szakértelmiséggel, mindazokkal, akik mérnökként, hivatalnokként, professzorként az Állam vagy a Tőke partikuláris érdekeinek szolgálatába állították *kompetenciáit*.¹⁶² De attól kezdve, hogy bárki politi-

161 A specifikus értelmiségi fogalma azt jelenti, hogy az elnyomás legkülönbözőbb formái ellen folytatott harcok csak precízen meghatározott pontokra és helyekre korlátozódnak. Az ilyen típusú küzdelmekben a specifikus értelmiségi az események logisztikai irányítójának szerepét vállalja magára, amely Foucault és Deleuze szerint szemben áll a Sartre-féle „totalis értelmiségi” funkciójával. A lokális küzdelmek azonban legalább annyira radikálisak, mint a korábbiak, állítják Foucault és Deleuze, egymással teljes egyetértésben. Lásd még Eríbon, Didier: *Michel Foucault*. Flammarion, Paris, 1991. 274.

162 Foucault itt teljes egészében a francia társadalomtörténet szempontjából értelmezi az értelmiségi szerepkört, illetve annak funkcióváltozásait. Va-

zálhatott, azaz jogot formálhatott arra, hogy kifejtse a világról alkotott véleményét, az *írni-tudás* belépési küszöbe – amelyet addig az értelmiségi lét szakrális jelének tekintettek – egyszerűen semmivé foszlott. Egy olyan összegabalyodott tudásvilág jött létre, amelyben a hivatalnok és pszichiáter, a szociális munkás és a bíró, a politikus és a szakszervezeti vezető, a laboratóriumi kutató és a szociológus egyaránt mondja a magáét anélkül, hogy bármelyikük igényt formálhatna a mindent egybefoglaló és szintetizáló univerzális diskurzus megteremtésére. Ez a folyamat aztán világossá teszi, hogy az íróember – mint vezérfigura – nagyon is letűnni látszik, s megjelenik helyette a professzor és az egyetem, de már nem alapvető fontosságú pontokként, hanem mint alkalmi csomósodási pontok „kicserélhető” elemei.¹⁶³ Az nem vitás, mondja Foucault, hogy az egyetem és az oktatás a politikai hatalom szempontjából továbbra is „ultra-érzékeny” terület, de az egyetem válságát nem lehet a hatalomvesztés jelének tekinteni, épp ellenkezőleg: az Egyetem a hatalom megsokszorozásának és mindenoldalú megerősödésének olyan terepévé vált, amely lehetőséget adott a legkülönbözőbb értelmiségi létforma bizzarr összekeveredésére.

Ennek a kevert értelmiséginek a prototípusa az atomfizikus Oppenheimer, aki a második világháború alatt egyszerre volt tudós, menedzser és politikus anélkül, hogy bármelyik alkalmi identitása képes lett volna szintézist teremteni a részekből. Ugyanakkor a helyzet még ennél is komplikáltabb. Mivel a huszadik század közepére világossá lett, hogy az atomenergia háborús célokra használása az egész emberiség pusztulását okozhatja,

lójában – történetileg nézve – az egyetemi professzor funkciója és társadalmi szerepköre egészen másként alakult a Foucault számára referenciának számító Franciaországban, mint például Németországban, ahogy arról Elias Norbert klasszikus munkája, *Az udvari társadalom* világosan számot ad. A modern francia és a német kultúra fejlődése a kora újkortól a huszadik század elejéig egymástól eltérő pályán haladt. Franciaországban a Párizs környéki versailles-i udvar arisztokrata mini-társadalmából nőtt ki az a premodern nemesi, illetve később polgári (jórészt Párizs-központú) szalonkultúra, amely befolyása alá vonta az ország szellemi életének egészét. Ebben a miliőben eleinte az arisztokrata származású libertinus ösértelmiségi, később a független, szabadfoglalkozású és általában jómódú polgárértelmiségi játszotta a vezérszerepet.

163 Foucault, i. m. 110.

az atomfizikus diskurzusa valahogy mégis univerzális diskurzus lett. Nem az ékesszólás és a lefegyverző műveltség, hanem a lassan az egész földgolyóra kiterjedő félelem és szorongás miatt. „A protestálás árnyékában, amelyet az egész világnak címeztek, az atomtudós a maga specifikus helyzetét a tudás általános rendjében kezdte működtetni.”¹⁶⁴ Ebben Foucault-nak igaza van. De ha mindez így van, nem kellene elismernie, hogy továbbra is létezik univerzális értelmiségi szerep? Legfeljebb annyi történet, hogy most már nem Voltaire vagy Anatole France¹⁶⁵ mondja meg a világnak, mi az igaz, hanem egy Oppenheimer, egy Werner Heisenberg vagy éppen Andrej Szaharov. Foucault azonban más észjárást követ, és azt emeli ki az értelmiségi szerep radikális megváltozása kapcsán, hogy Oppenheimer volt az első olyan természettudós, aki a maga partikuláris diskurzusát képes volt elfogadtatni a döntéshozó politikusokkal. Mindez Foucault szerint még akkor is veszélyes fejlemény, ha eddig kifizetődőnek bizonyult a természettudósok érvelésére hallgatni, és sikerült elkerülni a Földet elpusztító világháborút. Az új, az úgynevezett szakértelmiségi szerep univerzálissá válásában a veszély nyilván ott leselkedik, s abban kétségtelenül megint csak igaza van, hogy a huszadik század második felének fizikusa vagy napjaink genetikusa másfajta érvelés keretébe illeszti mondanivalóját, mint a felvilágosodás entellektüelje. Az újfajta argumentáció a nem szakemberek számára felfoghatatlan, legfeljebb az érvelés végén elhangzó olyan következtetések előtt kell fejet hajtani, hogy „akkor ezt most nem kell megtenni”, vagy éppen „ezt most meg kell tenni”. Azt lehet mondani: a természettudós és technokrata szakértő inkább csak szimulálja az univerzális diskurzust. Azért hallgatunk a természettudósokra, mert a huszadik század varázslóit látjuk bennük, olyan embereknek tekintjük őket, akik képesek az „istennő fátyla mögé látni”, s az ott feltáruuló igazságot közhírré tenni. Mindezek ellenére Foucault nem a nosztalgia hangján beszél a régi értelmiségről. Azt mondja, az „univerzális” értelmi-

164 Foucault, i. m. 110.

165 Pareto a politikai döntések nem-rationális természetét egy példával illusztrálja: a huszadik század eleji Franciaországban Anatole France mondta meg az átlagértelmiségi szavazónak, hogy a választásokon kire kell, illetve kire nem kell szavaznia. Lásd: Boudon, Raymond: *La logique du social*. Hachette Littératures, Paris, 1990. 29.

ségi a történelem különleges és átmeneti képződménye, amely nagyjából a felvilágosodás utolsó szakaszától a huszadik század elejéig élte virágkorát. Furcsa kuriózum volt ő, aki mint az igazság és a jog embere, egykor minden alkalmat megragadott, hogy szembeszálljon a despotizmus képviselőivel, leleplezze a gazdagok önzését és arroganciáját, s általában: az ész és a természetjog nevében meghaladja a szűkebb értelemben vett „szakjogászi” szemléletet. A felvilágosodás korában például Voltaire-re lehetett úgy tekinteni, mint aki a jogok univerzális eszméjének emblematisztikus képviselője. Manapság a helyzet radikálisan megváltozott: már nem a „szakjogász”, hanem a „tudós-szakértő” az, akiből kinőhet az univerzális értelmiségi helyére lépő, úgynevezett „specifikus értelmiségi”. Kérdés, s láthatóan ez Foucault fő dilemmája, vajon képes-e a specifikus értelmiségi olyan tudás- és problémakészletet működésbe hozni, amelyet végül a társadalom meghatározó többsége, mint észérveken nyugvó, legalább kvázi-egyetemességgel rendelkező nézőpontként fogadhat el, és amely így megfelelő mozgósító erőnek bizonyul a kollektív cselekvés beindításához. Ami Foucault álláspontját illeti, talán a korlátozott optimizmus fogalmával lehetne meghatározni. Az szinte biztosra vehető, mondja, hogy az olyan „univerzális kijelentések”, mint például „*Nekünk igazi filozófiára van szükségünk; a világ új víziójára*” mára végképp hitelüket veszítették.¹⁶⁶ A specifikus értelmiséginek az volna a feladata, hogy az általa betöltött funkciókban réseket találjon, s ezeken keresztül – szerencsés esetben – olyan üzenetek szűrődhetnek át, amelyek össztársadalmi effektusokat is kiválthatnak, noha ezek az üzenetek a továbbiakban már sohasem állnak össze a korábról ismert „nagy elbeszélés-sé”. Foucault abból a meggyőződéséből meríti a reményt, hogy a társadalmi folyamatok reprodukciójában az *igazság* és a *hatalom* nem egymást kizáró fenomének, hanem mintegy kölcsönösen feltételezik egymást. Szerinte az igazság az egymásnak feszülő ellentétek termékeként jön létre, és öt fontos történelmi vonása van. Az első, hogy az „igazság” a tudományos diskurzusok köré szerveződik, s az igazságot valójában az intézmények termelik ki. Másodszor: az igazság alávetett a gazdaság és a politika felől áramló impulzusoknak. Harmadszor: az igazság állandóan cir-

166 Foucault, i. m. 112.

kulál és „elfogyasztásra kerül”, jórészt az oktatási intézmények közvetítésével. Negyedszer: az igazság hatalmas politikai és gazdasági rendszerek kontrollja alatt áll (például ilyen rendszerek az egyetem és a média). Végezetül az igazság úgy is létezik, mint állandó politikai viták és csatározások tétje.¹⁶⁷ Napjaink értelmisége már csak azért sem lehet az úgynevezett „egyetemes értékek hordozója”, mert az *értékek* és az *igazságok* szituatívvá váltak, hiszen hol ilyen, hol pedig olyan kontextusban jelennek meg. És azért sem, mert az igazság szubjektuma vagy hordozója, tehát a *specifikus értelmiségi*, a társadalmi struktúra változatos terepén bukkan fel, más és más feladatokkal, más és más lehetőségekkel, cselekvési normákkal „felszerelve”. Ugyanezeket a gondolatokat, ha lehet, még radikálisabban, bár semmivel sem világosabb formában fogalmazza meg Gilles Deleuze, Foucault szellemi társa és barátja, a már idézett beszélgetésükben: „Számunkra a teoretikus értelmiségi már nem alany, megszűnt egy valamit reprezentáló alanynak vagy valaminek a reprezentatív tudata lenni. A ténylegesen cselekvőket nem képviseli sem párt, sem szindikátus, ahogyan ez utóbbiak sem tekinthetik magukat az osztálytudat jog szerinti megtestesítőinek. Ki beszél és ki cselekszik? Ez csakis a maga sokrétűségében ragadható meg, még abban az egy személyben is, aki éppen beszél vagy cselekszik. Csoportocskák vagyunk. Nincs már reprezentáció, csak tett van; a teória mint tett, a praxis mint a tett az átkapcsolások vagy a hálózatok viszonylataiban.”¹⁶⁸

De térjünk vissza Foucault érveléséhez. A specifikus értelmiségi konkrét pozíciója mégis képes lehet az általános jelentésre. Vagyis a lokális vagy specifikus küzdelem következményei túlrendülhetnek az adott szektor határain, és az „igazságtermelés” általános szintjére emelkedhetnek. Ez az „ugrás” (amely nem dialektikus, mivel Foucault úgy fél az ilyen fogalmaktól, mint az ördög a tömjénfüsttől) azért következhet be, mert a társadalom valóságos működésében az igazság nem egyszerűen csak „van”, amit meg lehet találni, vagy rá lehet mutatni, és birtokba venni úgy, hogy „ez itt az igazság”, hanem „harc folyik” érte. Amikor az igazat akarom kimondani, így Foucault, akkor „nem az igaz

167 Vö. Foucault, i. m. 112–113.

168 Foucault, *Nyelv...*, 242; illetve *Dits...* I. 1175–1176.

dolgok olyan összességéről beszélek, amelyet fel lehetne fedni, illetve akceptálni lehetne”. Hanem „ama szabályok összességéről, amely szerint az igazat megkülönböztetjük a hamistól, és hozzákötjük a hatalom specifikus hatásainak igazságához.”¹⁶⁹ Nem az igazságért folyó harcról van szó, hanem az igazság státuszáról, illetve arról a gazdasági és politikai szerepről, amelyet éppen betölt.

Kérdés: mindezeket tudva okosabbak lettünk-e az alapproblémát illetően, hogy tudniillik mikor marad meg egy specifikus igazság annak, ami, s mikor képes az általánosság szintjére emelkedni? Foucault is érzi, hogy itt még sincs minden rendben, hiszen a következő megjegyzéssel egészíti ki az eddig mondottakat: „Mindez talán nagyon is konfúzusnak és bizonytalanak tetszik. Bizonytalan, igen, mert amiről most beszélek, az legfeljebb a hipotézis rangjára tarthat igényt.”¹⁷⁰ Foucault néhány pontban összefoglalva megpróbálja pontosítani, miképpen kivitelezhető a specifikus értelmiségi „igazságtermelése”. Ezek közül az tűnik a legfontosabbnak, hogy az értelmiségi számára a politikai cselekvés lényege nem az ideológiakritika, hanem asszisztálás egy újfajta politika megteremtéséhez. Ez a politikai küzdelem a direkt harci formák kialakítására koncentrál. „Minden harc valamilyen egyedi hatalmi gyűjtőpont körül bontakozik ki (e számtalan apró gyűjtőpontok egyike lehet egy kisvállalat főnöke, egy bérház házmestere, egy börtönigazgató, bíró, szakszervezeti bizalmi, egy újság főszerkesztője). S amennyiben egy ilyen centrum megnevezése, leleplezése, a róla szóló nyilvános beszéd ma harcnak minősül, az nem azért van, mert eddig senkiben nem tudatosult a létük, hanem mert ilyen témában az intézményesített információs hálót szétfeszítve felemelni a szavunkat, megnevezni és kimondani, hogy ki mit csinált, megjelölni a célpontot, már maga is szembefordulás a hatalommal, az első lépés más, szintén a hatalom ellen irányuló harcok felé.”¹⁷¹ A hatalom és hatalommal szembeszegülő ellenhatalom egyaránt szingulárisak, egyedi történésekként értelmezhetők, továbbá ad hoc szabályszerűségeknek engedelmeskednek, s a szembenálló

169 Foucault, *Dits...*, 113.

170 Foucault, i. m. 113.

171 Foucault, *Nyelv...* 247.

erők mindegyike ellenáll a történetfilozófiai (és talán erkölcsi) általánosításnak.¹⁷² Kétségtelen, Foucault érvelésében sok igazság rejlik. Hiszen már a konzervatív Raymond Aron is felismerte, hogy a modern világban a kizsákmányolás „célcsoportjai”, illetve az elnyomás formái változatos alakot öltenek, s mindezekről nem lehet egy csapásra megszabadulni (egy olyan átfogó, úgynevezett „nagy elmélet” végső „igazságaira” építve, mint amilyenek például a hagyományos marxizmus tekinthető). „A 19. században, mondja Aron, a proletárok még az ipari társadalom számkivetettjeinek tűntek: a gazdasági fejlődés aztán nyugaton a történelem legszabadabb és legjobban fizetett rabszolgáivá tette őket, éppen ezért a balsors presztízsét ma sokkal inkább azok a kisebbségek érdemlik meg, akikkel jóval rosszabbul bántak, mint velük. A gépeket szolgáló és a forradalomért harcoló proletariátus sohasem lehet egyetlen közösség szimbóluma, haszonélvezője vagy irányítója sem.”¹⁷³ A kérdést – sokadszor – újra fel kell tennünk: ha a hatalom mindenütt jelen van, minden társadalmi szereplőnek jutott valamennyi belőle, milyen alapon lehet eldönteni, hogy melyik hatalom legitim (azaz igazolható, támogatandó, védelemre, illetve megerősítésre szoruló a nála is erősebb ellenhatalommal szemben), és melyik hatalom nem legitim? Ezt a tisztázatlanságot egyébként maga Deleuze is szeméreti barátjának. „Ha a hatalom igazságot konstituáló erő, hogyan tekintsünk az ’igazság hatalmára’, arra az igazságra, amely többé nem kíván a ’hatalom igazsága’ lenni, amely tehát az ellenállás transzverzális vonalain szivárogoz át, nem pedig a hatalom jól biztosított védelmi vonalain”?¹⁷⁴ Nem célom, hogy Foucault

172 Habermas jól érzékeli a foucault-i álláspont paradox jellegét. Lukács Györgynél például a proletár osztályérdekben az emberi nem öntudata is kifejeződésre jut, „Foucault hatalomkonceptiója nem engedi meg az ellenhatalom efféle történelemfilozófiai, megismerést privilegizáló fogalmát. Minden ellenhatalom eleve annak a hatalomnak a horizontján belül mozog, amelyik ellen harcol, s mihelyt győz, olyan hatalmi komplexummá alakul, amely kiprovokál egy ellenhatalmat.” Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon Kiadó, Budapest, 1998. 231. Ford.: Nyizsnyánszki Ferenc.

173 Aron, Raymond: *Az értelmiség ópiuma*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. 103. Ford.: Kovács Zsolt.

174 Deleuze, Gilles: *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1986/2004. 101. Hubert Dreyfus és Paul Rabinow Foucault-ról írott híres monográ-

hatalomelméletének belső ellentmondásait részleteiben vizsgáljam. Most csak annyit emelek ki, amennyi összefüggésbe hozható az értelmiségi lét konkrét problematikájának elemzésével. A Foucault-kutatók körében mindenesetre széles körben osztott álláspont, hogy a francia filozófus hatalomelméletében félreismerhetetlenül jelen vannak a bichat-i, a nietzschei és a bergsoni gondolatok. Számára a hatalom valamiféle életerő, amely a halálon és a pusztuláson keresztül képes újjászületni, és a legkülönbözőbb helyeken felbukkanni. Meggyőződése, hogy a hatalom szinte sohasem képez megszilárdult és identikus egységet, hanem olyan „mozgó anyagként” kell tekintetbe venni, amelyen törések, repedések és redők találhatók.¹⁷⁵ Az ellenállás ezekbe a résekbe furakodik be, mégpedig úgy, ahogyan egykor azt a sztoikus filozófusok is kivitelezhetőnek vélték: a szabad szubjektum kialakulása a külső hatalmi kódok belső fakultatív szabályokká alakításával megy végbe, ennek során a szubjektivizálódás folyamata mintegy felszívja a külső erők kényszerítő erejét, és szabad cselekvéssé transzformálja.¹⁷⁶ Az önteremtés folyamata egyúttal mindig újfajta hatalom létrehozása is. Az identitásteremtés ellenállási pontokat és góccokat hoz létre a már korábban is létezett hatalmi formákkal szemben: jogot követel az elkülönülés, a variánsok és a metamorfózisok számára.

Mindez kétségtelenül szépen hangzik, de az alapkérdés megválaszolásához egy lépéssel sem visz közelebb. Egyrészt teljesen nyilvánvaló, hogy a (sikeres!) szembefordulás lehetősége már eleve feltételezi a reflektált ön- és világismeretet, tehát a külső és a belső erőviszonyok többé-kevésbé adekvát feltérképezettségét, a támadó és menekülő útvonalak számbavételét, az erők

fiájukban hangsúlyozzák, hogy Foucault nem szándékozott univerzális hatalomelméletet kidolgozni. Egyébként is úgy gondolta, hogy lehetetlen megalkotni egy atextuális, ahistorikus és általánosan érvényes hatalomfelfogást. Foucault mindig a történeti kontextusba helyezett hatalom-analitika kidolgozására törekedett. Lásd Dreyfus Hubert–Rabinow Paul: *Michel Foucault*. Gallimard, Paris, 1984. 264–265. Ford.: Durant-Bogaert, Fabienne.

175 Vö. Nieraad, Jürgen: *Dritte Dimension – Zur Foucault-Darstellung von Gilles Deleuze*. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 1991/3. 90.

176 Vö. Deleuze, i. m. 102–130. Továbbá: Detel, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen – Foucault und die klassische Antike*. Suhrkamp Verlag, 1998. 13–76.

tartalékolásának és átcsoportosításának bonyolult „logisztikáját”. Véletlenek természetesen mindig előfordulnak, de ahhoz is kifinomult intelligencia szükséges, hogy valaki a véletlent a saját hasznára fordítsa. Másrészt, a posztmodern gondolkodás minden erőfeszítése ellenére sem könnyű a „nagy elbeszéléstől” megszabadulni. S most megpróbálok egészen konkrét lenni, és egy példával illusztrálni a foucault-i érvelésben rejlő paradoxonokat és turbulenciákat. Köztudott, hogy Foucault és néhány társa 1971-ben létrehoztak egy szervezetet, amely elsősorban a ’68 után bebörtönözöttek börtönkörülményeinek radikális megjavítását tűzte ki célul.¹⁷⁷ A Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet és Jean-Marie Domenach által alapított „Börtön Információs Csoporthoz” (Groupe d’information sur les prisons) nem sokkal később Deleuze is csatlakozott. A csoport néhány éves tevékenysége a Foucault által meghirdetett specifikus értelmiségi funkció tökéletes applikációjának tekinthető – legalábbis látszólag. Foucault állhatatosan ragaszkodott meggyőződéséhez, hogy a hatalom által elnyomottakat – jelen esetben a börtönlakókat – hagyni kell, hogy maguk szólaljanak meg, azaz várni kell az érintettek spontán akcióira. Ez gyakran be is következett, hiszen a hetvenes évek elején a legkülönbözőbb börtönökben törtek ki lázadások, amelyek részben a fogva tartás körülményeinek javítását célozták, illetve – főképpen a nem köztörvényes bebörtönözöttek részéről – a „politikai fogoly” státuszának elismeréséért folytak. A bebörtönözöttek olykor túsokat ejtettek, máskor felgyújtották a celláikat és a tetőkön barikádozták el magukat. De ki emlékszik ma ezekre a „lázadókra”? Emlékszünk viszont Foucault-ra és Deleuze-re, akik úgy vállalták ezeknek a küzdelmeknek a támogatását, hogy ráirányították a francia és a világ közvéleményének figyelmét az emberi jogok újraértelmezésének és kiterjesztésének szükségességére. Különös, de indirekt formában még Foucault is elismeri ezt aényt. „A börtönt illető probléma lokális és marginális, hiszen évente százezer ember fordul meg a börtönökben; ma Franciaországban három-négyszázezer olyan ember él, aki megjárta a börtönt. Mégis, ez a marginális probléma felrázza és megdöbbsenti az embereket. Magam is csodálkoztam azon,

177 Vö. Dosse, François: *Gilles Deleuze et Félix Guattari – Biographie croisée*. La Découverte, Paris, 2009. 368–373.

milyen sok embert érdekel ez a téma, holott nem sok köze van a börtönhöz. (...) Mivel magyarázható ez? Nem azzal, hogy a büntetőrendszer az a forma, ahol a hatalom mint hatalom a legtisztábban és a leglátványosabban mutatkozik meg? Börtönbe csukni valakit, megfosztani a tápláléktól, fűtetlen cellába zárni, megtiltani, hogy szórakozni menjen, szeretkezzen... stb. – vajon nem a hatalom legszilajabb megnyilvánulásai, melyeket csak el lehet képzelni?¹⁷⁸ Foucault érvei tökéletesen racionálisak, és minden tekintetben beleillenek a szabadság és az emberhez méltó élet hagyományos értékeinek rendszerébe. Nagyon is univerzális értékekről és univerzális teóriákról van szó az imént idézett szövegben – speciális helyzetekre vonatkoztatva. Foucault és Deleuze küzdelme egyébként nem volt értelmetlen és hiábavaló: ma már a nyugat-európai börtönök többségében létező valósággá lett a negyven évvel ezelőtt megfogalmazott követelések nagyobb része. Mindez nem jöhetett volna létre, ha nincsenek olyan demokratikus intézmények, amelyekben vitát lehetett folytatni ezekről a kérdésekről, ahol ki lehetett dolgozni a döntéseket, ahol kompromisszumra juthattak az egymással ellentétes érdekek. Amiként azt Philippe Mengue – Deleuze „hitehagyott” hajdani tanítványa – megfogalmazza a mesterével szemben meglehetősen kritikus könyvében: „A politikai munka szükségszerűen éppen azt előfeltételezi, amit visszautasítani szeretne: a reformizmust, a demokratikus vitát, a kompromisszumokat, a szociáldemokrácia ’humanizmusát’ (...). A korszerűtlenség¹⁷⁹, tehát az a folyamat, melynek során az élet alárendelődik a reflexió izolált munkájának, a filozófus vagy az entellektüel műhelyében zajló magányos problematizálásnak (felkészülés az órára, könyvek, cikkek írása) – aminek következtében elveszíti minden direkt kapcsolatát a gyakorlati politikával, és eltávolodik a közvetlen gyakorlattól – vagy, s ez a másik lehetőség: kilép a szűkebben vett értelmi-

178 Foucault: *Nyelv...*, 244.

179 Franciaul *l'intempestif*. A francia kifejezés a Nietzsche-től híressé vált német *unzeitgemäß* (időszerűtlen) szokásos fordítása. Magyarul Nietzsche ismert munkáját, az *Unzeitgemäße Betrachtungent, Korszerűtlen elmékedéseknek* fordították. Vö. Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmékedések*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004. Ford.: Bognár Bulcsú és társai. A korszerűtlenség fogalma Nietzsche és Deleuze számára azt jelenti, hogy az igazi filozófiai gondolatok sohasem „korszerűek”, vagyis mindig szembe fordulnak a kor megszokott és jól bejáratott eszméivel.

ségi térből (hogy előadásokat tart a Collège de France-ban a felügyeletről és a büntetésről), kimegy az utcára, összegyűjti és megszervezi harcra kész csoportokat (börtönlakókat, a rokonait és a családtagjaikat, esetleg az öröket), vagyis azt teszi, ami éppen adódik.”¹⁸⁰ De, mondja Mengue, még az utóbbi változat melletti döntés esetén is, előbb vagy utóbb mégiscsak le kell ülni a tárgyalóasztalhoz a börtönadminisztrációval, a rendőrséggel, a foglyokkal, és nem utolsósorban a média segítségével meg kell győzni a közvéleményt a követelések jogosságáról. Mindezt nemigen lehet megkerülni, s ha végül megtörténik, máris a Deleuze által „rothadásnak” nevezett „reákapitalizmus” világában találjuk magunkat. Mindebből szükségszerűen adódik a következtetés, hogy még a legradikálisabb követeléseket is az ész univerzális „hangján” kell megszólaltatnia annak, aki komolyan reménykedik a választott ügy sikerre vitelében.

II.

Miként láttuk, Foucault le akart számolni a monolitikus és egy-centrumú politikaértelmezéssel, hogy – elhíresült szavaival – a politikaelméletben lemetssze a „király fejét”.¹⁸¹ A Foucault-féle pluralisztikus felfogás lehetetlenné teszi a hatalom olyan megjelenését, mint például a marxi osztályharcelmélet. A hatalomnak nincs egyértelműen azonosítható szubjektuma vagy központja, inkább csak folyamatosan cirkuláló hatalmi viszonyok léteznek. Deleuze (és munkatársa, Félix Guattari) lényegében anélkül fogadja el a politikafilozófia e meglepően újszerű pozícióját, hogy osztaná a hatalom/ellenhatalom multipoláris játékához fűzött foucault-i reményeket. Foucault felfogásában a hatalom és a hatalommal szembeni ellenállás ugyanazon a terepen bontakozik ki. Minden hatalom megteremti a maga ellenhatalmát, így az „eredeti” hatalom saját eszköztárának folyamatos átdolgozására kényszerül csakúgy, mint a vele szembehelyezkedő ellenhatalom. Deleuze azonban már nem az ellenhatalom kreatív tel-

180 Mengue, Philippe: *Deleuze et la question de la démocratie*. L'Harmattan, Paris, 2003. 154.

181 Foucault, Michel: *Dits...* 10.

jesítményeiből fakadó ellenállás direkt formái iránt érdeklődik, hiszen szerinte a társadalmat elsődlegesen nem a benne meglévő ellentmondásokon keresztül kell és lehet definiálni, hanem a rendelkezésre álló, illetve felderíthető *szökésvonalak*, *menekülési útvonalak* sokasága alapján. „Számomra – mondja Deleuze a *Désir et Plaisir*-ben – az ellenállás fenoménjainak státusza nem jelent problémát. Szerintem a szökésvonalak az elsődleges meghatározások, és a vágy rendezi el a társadalmi mezőt. Ezért inkább a szökésvonalak elrendeződéseiben kell meglátnunk a hatalom szerkezeteit. A szökésvonalak a hatalom termékei, de ugyanezek a jelenségek robbantják fel, vagy tömítik el a hatalom szerkezeteit is.”¹⁸² Ebből az idézetből is látható, hogy Deleuze gondolkodása és írásmódja milyen döbbenetesen képszerű, érzéki és konkrét. Filozófusok esetében nemcsak szokatlan az ilyesmi, hanem a közfelfogás értelmében tilos is. Deleuze-t viszont a legkisebb mértékben sem érdeklik az efféle ellenvetések, mert szilárd meggyőződése, hogy minden valamirevaló gondolkodó magányos harcos, egyfajta „háború-gép”, aki elsősorban a meggyökerezett dogmák és doxák elleni küzdelemre rendezkedik be.¹⁸³ A filozófiai vitáknak amúgy sincs sok értelme, mondja Deleuze – Félix Guattarival egyetértésben. Hogy ezt a különös észjárást érzékeltessem, röviden vázolom Deleuze és Guattari felfogását a filozófia természetéről. Enélkül aligha érthetjük meg az entellektüel-szerep radikális újrafogalmazásához kapcsolódó nézeteiket.

Deleuze és Guattari szerint nemcsak a filozófiai vitának nincs értelme, de maga a filozófia is nélkülozi a valódi kezdetet. Mert minden feltételezett első fogalom mögött ott van egy másik, egy harmadik... „Abban a pillanatban, amikor a filozófia azt hiszi, hogy elkezdte önmagát, a feltételezett kezdet átbillen a prefilozófiaiba, így aztán a filozófia sohasem képes önma-

182 Idézi Krause, Ralph-Rölli, Marc: *Les associations micropolitiques*. http://deleuze.tausendplateaus.de/wp.../12/endfassung_micropolitiquesparis.pdf 2. Ford.: Christoph Laudou.

183 Lásd Mengue, Philippe: *Deleuze et la question de la démocratie*. i. m. 40. Deleuze-t akár a harag filozófusának is nevezhetnénk, s szinte biztosra vehető, hogy ez a meghatározás nemigen lett volna ellenére. „(...) való igaz – mondja Deleuze –, hogy a filozófiát nem lehet elválasztani a korral szemben érzett haragtól.” Deleuze, Gilles: *Pourparler*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1990. 7.

gát uralni, autonomizálni és megalapozni.”¹⁸⁴ A filozófiai mindig feltételezi a pre-filozófiai vagy a nem-filozófiai mint az Egyetemesen-Egy hatalmát. Tekintheszünk ezt az eredeti káoszt egyfajta mozgó sivatagnak is, amelyet majd fogalmak népesítenek be. Deleuze a fogalmak konzisztenciáját az *immanencia sík* kategóriájának bevezetésével véli biztosíthatónak. Az immanencia sík az Egyetemesen-Egy végtelen nézőpontjának (Isten tekintetének!?) – végtelen lehetőségeket magában rejtő – specifikációja, az őskáoszról átmenetileg kiemelt szelet, amely már felfogható az emberi értelem számára.¹⁸⁵ A filozófus tehát fogalmakat teremtő, konstruáló lény, s az általa alkotott fogalmakat az immanencia síkok és a fogalom-személyek kötik kétébe. Az immanencia síkok és a fogalom-személyek olyan zárt értelem-egész képeznek, amelyet kívülről nem lehet feltörni. Ez az elsődleges oka, hogy Deleuze és Guattari szinte reménytelennek tartják a filozófiai vitákat. „Minden filozófust rettegéssel tölt el, ha ezt hallja: vitatkozzunk egy kicsit. A diszkussziók nagyon jól illenek a kerekasztalokhoz, de a filozófus egészen másfajta asztalra veti ki kockáját. A viták – ezt nemigen tagadhatja senki – nem viszik a munkát előre addig, amíg a beszélgetőpartnerek nem ugyanarról beszélnek. Hogy az egyiknek ez a véleménye, a másik meg éppen úgy gondolja, ennek mi köze a filozófiához, míg a téten forgó problémákat nem mondták ki? Ha meg már kimondták, nem lehet szó többé vitáról, hisz éppen nem vitatható fogalmakat hoztak létre a probléma megnevezésére. A kommunikáció mindig túl korán vagy túl későn jön, s teljesen felesleges vitatkozni arról, amit így létrehoztak. Néha reményeket fűznek az olyan filozófiához, amely az ún. ’kommunikatív racionalitáshoz’ vagy az ’egyetemes demokratikus beszélgetéshez’ kapcsolódik. Nincs hamisabb állítás, mint amikor az egyik filozófus úgy kritizálja a másikat, hogy a felszínből indul ki, és a felvetett problémák nem is illenek össze a másik korábbi fogalmaival (...). Mintha ágyút akarna valaki önteni a másik fegyvereiből, hogy immár a saját

184 Zourabichvili, François: *Deleuze – Une philosophie de l'événement*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1994. 15.

185 „Az immanencia szint a káosz egyfajta szelete, amely rostaként működik.” Deleuze, Gilles–Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1991. 44.

fegyverével lőjön vissza. Sohasem találjuk magunkat ugyanazon a síkon.”¹⁸⁶

De bármennyire önmagukba visszahajló, diszkrét világokat képeznek a filozófiai rendszerek, a görög filozófiával kezdődő európai bölcsélet nem nélkülözi a folyamatosságot. Ez azért lehetséges, mert a görögök valami egészen eredeti, mással össze nem téveszthető „szellemet” vittek a filozófiába. Össze tudták kapcsolni a relatív és az abszolút sítot, mondja Deleuze. Nagyon durva leegyszerűsítéssel: az első görög filozófusok a hellén világ – térben és időben korlátozott – miliójéből korokon átívelő, vertikális teljesítményt hoztak létre, a mai napig meghatározva, hogy mit érdemes és mit nem érdemes a filozófiában elgondolni. Ezt azzal érték el, hogy a történelmileg determinált anyagi és szellemi világ fölé egy abszolút transzcendentális szférát húztak eszmékből, problémákból és paradoxonokból, ahol már nem is az empirikus személyek, hanem az említett fogalom-személyek tevékenykednek.

Deleuze és Guattari ragaszkodnak a különböző diskurzusfajták (tudományos, filozófiai, művészi) elhatárolásához. Persze Deleuze és Guattari szerint a művészet is legalább annyira „gondolkodik”, mint a filozófia, csak hogy a művészet mindezt ’affektusokban’ és ’perceptusokban’ teszi.¹⁸⁷

A kritikusok szinte egyöntetű megállapítása, hogy a Deleuze/Guattari-féle felfogás nehezen védhető előfeltevéseken nyugszik. Abszurd álláspont, hogy filozófiai nézeteket vitatni reménytelen vállalkozás, viszont nagyon is lehetséges eldönteni, mi számít, és mi nem számít filozófiának. Előfeltevéseiknek megfelelően Deleuze és Guattari kevésbé becsülik például a 15–17. századi spanyol és itáliai keresztény filozófiát, mivel szerintük az ún. *conceito*-bölcselet a fogalmat és a figurális elemeket összevegyítette, a retorikus, azaz művészi világ felé tolta el a filozófiát, lehetetlenné téve a tiszta fogalmi sík megjelenését.¹⁸⁸

Noha Deleuze és Guattari tagadják a termékeny filozófiai viták lehetőségét és értelmét, paradox módon olykor mégis meglepően harcos gondolkodóknak tűnnek. Minden nagy gondolat a

186 i. m. 32–33.

187 i. m. 64.

188 i. m. 99.

káosszal küszködve születik meg. A gondolat voltaképpen kétfrontos harcot vív: egyrészt az őskáosszal, másrészt a rend lát-szatát sugalló közvéleménnyel szemben kell kivívnia a maga iga-zát. A filozófus „háborúja” azonban más, mint az államok által vezetett háborúk. A filozófus gerilla, aki folyamatosan felrúgja a „nemzetközi szerződésekben” rögzített szabályokat. Mindebből szinte magától értetődő természetességgel következik, hogy Deleuze nem sokra becsüli a liberális demokráciák politikai intézményrendszerét. A demokrácia, beleértve annak modern alakzatait, olyan hatalmi forma, amelynek nincsenek alapjai.¹⁸⁹ A modern politikában ugyan minden végső megalapozás re-ménytelennek bizonyul (mert minden megalapozás átmeneti érvényűnek és egyúttal „terrorisztikusnak” tekinthető), de talán nem reménytelen vállalkozás behatolni a politikai élet réseibe, *hézagaiba*, és a *köztes lét* játékszabályokkal sohasem rögzíthető intermundiumaiban (világok közötti terekben) tevékenykedni. Deleuze a rizóma fogalmán, illetve a rizomatikus gondolkodás és cselekvés sajátosságain keresztül mutatja be ennek az új poli-tikának a működését.¹⁹⁰ Ezekben a köztes terekben ugyanis fel-forgató erő rejlik.

189 Ebben a tekintetben Deleuze pozíciója nem áll távol Claude Lefort de-mokrácia-felfogásától. Lefort szerint, mondja egyik kiváló értelmezője, a modern demokrácia ’találmányát’ így lehet meghatározni: a demokratikus forradalomban a hatalom leválik a király testéről, és ismeretlen helyre költözik. Éppen ezért a modern demokráciákban a hatalom úgyszólván a semmiből születik meg, mivel a hatalom legitimációja magában a beszéd-aktusban jön létre. Vagyis ott, ahol az már kizárólag önmagára, tehát a kijelentésaktusok konzisztenciájára támaszkodik, és a továbbiakban nem kezeskedik semmiféle transzcendenciáért. A hatalom mindig azokhoz tartozik, akik képesek a nép nevében beszélni vagy egyáltalán lehetősé-gük van erre, miközben a nép úgyszólván csak az ő beszédeik révén lesz az, ami, azaz formálódik ki az empirikus lakosságtömegből. Lásd Riha, Rado: *A demokratikus forradalom terrorja*. Zoon Politicon, Miskolc, 6–7. szám, 5. (év nélkül). Ford.: Kiss Lajos András.

190 „A rizóma mint földalatti gyökér különbözik a gyökerektől és a hajszaál-gyökerektől. A hagymák, a gumók rizómák (...) Vannak ilyen állatok is, amelyek falkába verődnek; a patkányok rizómák. A föld alatti vacok is az, mindegyik funkciójában, mint lakás, mint készletezés, mint kimoz-dulás, mint kitérés vagy mint szakítás. A rizómának számos formája léte-zik, a felületi szerteágazó nyúlványoktól a gumóvá és hagymává tömörült változatokig.” Deleuze, Gilles–Guattari, Félix: *Rizóma*. Ex Symposion, 1996/15–16. sz. 3–4. Ford.: Gyimesi Tímea.

A kérdés a következő: hogyan formálódik ki a többé-kevésbé stabil politikai közvélemény az állandóan változó viszonyok közepette? Igazi heterogenézisről van itt szó, mondja Deleuze, amely nélkülözi a fagyökérszerű, vagyis az igaz/hamis, szép/rút bináris oppozíciókat. A fagyökérszerű gondolkodásmód nem érti a sokféleség lényegét, mert „(...) ahhoz, hogy spirituális módszerének követésekor eljusson a kettőhöz, erős egység tételezésére van szüksége.”¹⁹¹ Deleuze szerint Marx, Freud és Chomsky egyaránt a fagyökérszerű világértelmezés ígézetében éltek, ezért nem látták meg a valódi társadalmi változásokat életre hívó (vagy a már beindult változásokat katalizátorszerűen felgyorsító) spontaneitás teremtő erejét.

A rizomatikus gondolkodásmód működésére talán a „net” a legjobb példa.¹⁹² Gondoljunk a „fertőzés” különféle titokzatos formáira, amelyek egyik pillanatról a másikra, szinte a semmiből kerülnek elő, és a korábban szétszórt véleményfolyam fix pont köré tömörül, hogy aztán a pillanatnyi állásfoglalások tartós közvéleménnyé álljanak össze. A folyamatot Philippe Mengue így rekonstruálja: „A hatalmon lévők szempontjából nézve minden rendben lévőnek tűnik, tehát a népszerűséggel semmi baj. Majd hirtelen bekövetkezik a katasztrófa; mindenki a padlón van, s az egészet előről kell kezdeni. Miért? A folyamatokból, a különféle nézetekből semmit sem lehetett előre látni, mert mindegyik nézőpont bezárt a maga specifikus értelemvilágába. De egyszer csak minden konvergál és burjánzik, magához rántja az eddig stabilnak látszó perifériákat is. Mint egy szélvihar, úgy támad fel az általános elégedetlenség, s a kormányzattal szembeni bizalmatlanság hatalmas erővé nő. De hogyan? A munkahelyüket vesztek harcaiból; a panelházakba épített azbeszt miatt; egy nagyképű nyilatkozat, néhány ügyetlenül megválasztott kifejezést követően, esetleg valamilyen fontos információ eltitkolásából fakadóan; a pletykákból, hogy csökkentik a nyugdíjakat; vagy egy szerencsétlen aggastyán ellen elkövetett aljas agresszióból (...).”¹⁹³ Noha látszólag minden kontrollált; a média a nagytőke pénzügyi érdekeinek megfelelően működik, mégis, a

191 Deleuze–Guattari: i. m. 3.

192 Lásd Mengue, i. m. 48.

193 Mengue, i. m. 49.

teljes összevisszaságban cirkuláló információk, hitek és vakhitek, hírek és rémhírek olyan kavargó forgataga jön létre, amelyből előzetesen soha nem kalkulálható fejlemények keletkeznek. Voltaképpen nem is létezik olyan, hogy Politikai Közvélemény, csak egymásra visszavezethetetlen vélemények vannak. A közvélemény sohasem fix, mindig mozgásban van és bizonytalan.¹⁹⁴ A közvélemény-kutatások is mindig késnek: mire az adatok értékelhető kutatási eredménnyé állnak össze, a valóságban már minden megváltozott. Egyébként is: a közvélemény sohasem igazán komoly, inkább ironikus és csúfolódó.

Mindebből látszólag az következne, hogy Deleuze-nek tulajdonképpen becsülnie kellene a modern polgári demokráciák intézményrendszerét, amelyben közismerten döntő szerepet játszik a hatalommegosztás, illetve az egymással rivalizáló vélemények ütköztetése a „demokratikus küzdelem” keretei között. Hajdani tanítványa, a már többször idézett Philippe Mengue zavarának és értetlenségének ad hangot, hogy tudniillik Deleuze – a rizomatikus mikropolitika elkötelezettje – miért nem ismeri el a polgári demokráciák kollektív akaratképzési lehetőségeit, hiszen éppen az ott zajló demokratikus egyeztetési folyamatok felelhetnének meg leginkább a *sokféleséget* nagyra tartó deleuze-i filozófia szellemiségének.¹⁹⁵

Valójában Deleuze – okkal vagy ok nélkül – rendkívül bizalmatlan minden polgári demokratikus intézmény iránt, és minden olyan politikai filozófiával szemben is szkeptikus, amely előre kalkulálható és deriválható tényeknek tekinti a társadalmi cselekvők közötti kapcsolatot.

A polgári demokráciákban a mindenható média ellehetetleníti a demokratikus vitát, a nézetek pluralizmusa nem több lát-szatnál, a felszínen megjelenő és látszólag spontán folyamatok lényegében felülről és kívülről irányítottak. A stabil és egyértelműen strukturált rendszerekkel szembeni gyanú határozza

194 Lásd Mengue, i. m. 50–51.

195 „Deleuze-nek tulajdonképpen elégedettnek kellene lennie: hiszen ez éppen az, amit ő is szeretne! Hogyan lehet megkövetelni a radikális immánenciát, a középet, a köztest, és egyúttal gyűlölettel fordulni a polgári demokrácia felé, hacsak nem úgy, hogy bezárjuk magunkat a modernizmusba s egy (forradalminak mondott) avantgardizmusba?” Mengue, i. m. 48.

meg Deleuze marxizmus-kritikáját. „Jogtalanul állítják (kiváltképpen a marxizmusban), hogy egy társadalmat a benne lévő ellentmondásokon keresztül lehet definiálni. Ugyanis az ellentmondásokon alapuló definíció csak nagy léptékkel mérve igaz. A mikropolitika nézőpontjából a társadalmat a szökésvonalakon (menekülési irányokon) keresztül lehet meghatározni, amelyek mindig molekulárisak.” (...) Egy társadalmi forma egy meghatározott elrendezettséget teremt, és mint minden autentikus sokféleségben, az összetevők ugyanazon a horizont-síkon helyezkednek el: ’egy adott elrendezettség nem hordoz sem infrastruktúrát, sem szuperstruktúrát, sem alapstruktúrát, sem felszíni struktúrát, hanem minden dimenziót lelapít ugyanazon a konzisztenciaszinten, ahol a reciprok előfeltevések és a kölcsönös egymásba ágyazódások egyaránt szerepet játszanak.’”¹⁹⁶

Deleuze észjárása és szóhasználata meglehetősen eredeti, voltaképpen kisebbfajta szótárt kellene összeállítani, hogy a megszokott nyelvi formákra fordíthassuk mondanivalóját. Néhány – részben már eddig is használt – deleuze-i kifejezést igyekszem megmagyarázni. A *szökésvonalak* vagy *menekülési vonalak* geográfiai eredete a gondolkodás és a térbeliség összekapcsoltságát teszi nyilvánvalóvá. Ezt Claire Parnet-val közösen írt könyvében értelmezi: „Ezzel a kifejezéssel azt akarom megvilágítani, hogy az emberek és dolgaik nagyon különböző irányúak, s maguk sem feltétlenül tudják, éppen melyik oldalon vannak, azt sem, hol lépjenek le arról az irányról, amelyet követnek: vagyis egyfajta geográfia rejtőzik az emberekben, kemény vonalakkal, lágy vonalakkal, menekülési vonalakkal stb.”¹⁹⁷

Deleuze a szökésvonalak kifejezést az amerikai utazási irodalomból merítette; a huszadik század angol-amerikai íróinak munkái egyébként is erősen hatottak gondolkodására. Thomas Hardy, Melville, Virginia Wolf, Fitzgerald, Miller, Kerouac műveiben nem egyszerűen az utazásból fakadó egzotikum jelentős számára, hanem az olvasói tekintet eltolása egy másfajta világtapasztalat felé. „Itt olyan utazásokról van szó (...), amelyek inkább ’szétzúzzák’ a korábbi bizonyosságokat; ezek az utazások másfajta zene, másfajta tekintetek, más nyelvek és más testtartások lehe-

196 Idézi Mengue, i. m. 64.

197 Deleuze, Gilles–Parnet, Claire: *Dialogues*. Flammarion, Paris, 1996. 16–17.

töségét kínálják, vagyis teret biztosítanak a szubjektivizálódás eddig ismeretlen folyamatainak.”¹⁹⁸

A szökésvonalaknak vagy menekülési utaknak három fajtáját különíti el Deleuze. Az első a kemény vagy szegmentált vonalfajta. Ezen találhatók az emberi élet jól meghatározott és minden oldalról egyértelmű keretek közé zárt szegmensei. Itt bontakoznak ki életünk szilárd részidentitásai: a gyermekkor, az iskoláskor, a katonaságnál töltött évek, a munkás- és nyugdíjas évek stb. A második vonalfajtát lágy vagy molekuláris vonalnak nevezi. Itt már sokkal intimebb és egyénibb önmegvalósító törekvések is lehetségesek. „Ezek a vonalak jelölik ki az emberi élet ’kisebb változásait’; olykor visszakanyarodnak, előrajzolják a bukások vagy a gyors előrefutások irányait. De azért nem kevésbé pontosak, mint a kemény vonalak; voltaképpen ezek is irreverzibilis folyamatokat irányítanak. Ám a szegmentált kemény vonalakhoz képest már a küszöbátlépő vagy az individualizált folyamatok mozgásvonalai. *Amikor átlépünk egy küszöbön, nem feltétlenül valamely szegmentált vonal látható keresztezéséről van szó.* A második fajta vonalon legtöbbször úgy mennek végbe a dolgok, hogy a létrejövő történéseknek, mikro-történéseknek nem ugyanaz a ritmusa, mint nagy ’történelmünknek’. Ezért is lehetnek gyakran meglehetősen kínosak a családtörténetek, az utólagos helyreigazításokkal, megszépítő visszaemlékezésekkel, miközben igazi fordulataink másféleképpen történtek, más politika, más idő, más individualizáció keretei között zajlottak le.”¹⁹⁹ A két első vonalfajtaival egyidejűleg adott számunkra egy harmadik is, s ha lehet, ez még különösebb, mint az első kettő: miközben folyamatosan előrehaladunk, le- és visszalépünk a kemény és a lágy vonalak bonyolult hálórendszerén, mindig megjelenik egy új, előre nem kalkulálható – úgyszólván az előzmény nélküli semmiből megszülető – irány is. Ez a vonal nagyon egyszerű, elvont, mégis a legkomplikáltabb és a legkanyargósabb minden vonalfajta között. Ez a súlypont vagy a sebesség vonala; a leginkább lejtős vonal.²⁰⁰ Sok ember életében ez sohasem jelenik

198 Antonioli, Manola: *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. L’Harmattan, Paris, 2003. 27.

199 Deleuze–Parnet, i. m. 151–152.

200 Deleuze Kleist *A marionettszínházról* című esszéjéből kölcsönzi ezeket a furcsa képeket. Kleist leírásában – a marionett mozgatása során – így

meg. „Mégis: valamiképpen ez a vonal mindig jelen van, habár a sors determinációival szembeszegülve. Ez a vonal nem válik le a másik kettőről; ez az elsődleges vonal, a többi csak ennek származéka.”²⁰¹

Amint már utaltam rá, a legkevésbé sem tűnik veszélytelen vállalkozásnak Deleuze szűkszavú magyarázatait, illetve a legkülönbözőbb természettudományok kategóriarendszeréből kölcsönvett fogalmait – továbbá az ezekhez fűzött rejtelmes magyarázatait – megszokott, mindennapi nyelvünkre „visszafordítani”. Ezért aztán csak találgatni lehet, mit értsünk a harmadik vonalfajtán. Talán az emberi élet „damaszkuszi” megvilágosodásairól van szó, valamiféle illuminációról, illetve a cselekvési vágyakban rejlő felszabadító lehetőségről, amely, ha egyszer működni kezd az emberben, olyan erők és képességek szabadulnak fel, amelyek magát a cselekvőt is meglepik? Deleuze a forradalmak kitörését, illetve a forradalmi lelkesültséget is ehhez a harmadik vonalhoz köti.

Könnyen belátható, mondja Deleuze, hogy a kemény, szegmentált vonalak mentén bontakozik ki az ún. nagypolitika. Ez például a bináris gépek nagy szegmenseiben, illetve a szegmensek elrendeződéseiben jelenik meg a legtisztább formában (barát/ellenség, munkás/tőkés, férfi/nő, felnőtt/gyermek, fehér/fekete, homoszexuális/heteroszexuális stb.). A bináris gépezetek nem feltétlenül dualisták, inkább dichotom képződmények vagy diakronikusan működő berendezések. (Ha nem vagy sem *a*, se pedig *b*, akkor *c* vagy... Ha se fehér nem vagy, se fekete, akkor mesztic vagy. Ha sem férfi, sem nő nem vagy, akkor transzvesztita vagy stb.).²⁰² Ez pedig azt jelenti, hogy a hatalom továbbra is ragaszkodik a technikailag jól kezelhető bináris kódoláshoz, leg-

jelenik meg a mechanikai determinizmus és a lélek szabad röptének finom dialektikája: „A súlypont mozgásvonala, igaz, nagyon egyszerű, s úgy hiszi, többnyire elsőrendű görbület, vagyis egyenes. (...) Más szempontból viszont ugyanez a vonal éppen hogy nagyon is titokzatos valami. Mert ez a vonal nem más, mint a *táncos lelkének az útja*, mely útra, ezt nem kétli, sehogy másként nem találhat rá a gépész, csak úgy, ha belehelyezi magát a marionett súlypontjába, más szóval, *ha táncol*.” In: Kleist, Heinrich von: *Esszék, anekdoták, költemények*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2001. 187. Ford.: Petra-Szabó Gizella.

201 Deleuze–Parnet, i. m. 152.

202 Lásd i. m. 156.

feljebb mindig egy szinttel feljebb emeli a jó/rossz oppozíciót. Mindebből az következik, hogy a nagy szegmensek határozzák meg a hatalom szerkezeti formáit, illetve rögzítik a hatalmi terület kódjait is (pl. az egymáshoz kapcsolódó hivatalok szerkezete Kafka regényeiben). Maga az állam totalizáló berendezés, amely egyfajta absztrakt gépezetként „felülkódolja” a különböző szegmenseket. A felülkódolások tulajdonképpen homogenizáló folyamatok, mert ezek biztosítják a szegmensek harmonikus együttműködését (pl. a különböző monetáris szegmensek összehangolása a konvertálhatóságon keresztül). A görög poliszokban a geometria végezte el a felülkódolást: a geometria rendezte be azt a teret, amelyben a hatalom intézményei és különböző társadalmi csoportok elfoglalták konkrét helyüket).²⁰³ Úgy tűnik, mondja Deleuze, a posztmodern kapitalizmusban az informatika és az embertudományok adják a kódolásokhoz szükséges eszközöket. Végül a kemény vonalakon nyugvó hatalmi struktúra felépüléséről: ezen a síkon „(...) meg kell különböztetnünk egymástól a *hatalom konkrét szerkezetét*, amely elvégzi a különböző szegmensek kódolását, aztán az *absztrakt gépezetet*, amely ezeket felülkódolja, illetve kapcsolataikat szabályozza, továbbá az *államapparátust*, amely működteti a gépezetet.”²⁰⁴

Mindezen ismeretek birtokában talán több esélyünk van, hogy legalább megértsük (ami nem feltétlenül jelent egyetértést) Deleuze elszánt törekvését, hogy túllépjen a bináris oppozíciók világán, s a *Radikálisan Más* támogatására szólítsa fel a gondolkodásra képes értelmiségi embert. De hogy mit jelent ez a radikális másság, nos, Deleuze álláspontja ebben a döntő kérdésben paradox. Félreérthetetlenül megfogalmazza, hogy a hagyományos értelemben vett osztályalapú forradalmakban már nemigen bízik (más kérdés, hogy a forradalmi lelkesülésben *in actu* megnyilvánuló emancipatorikus erőről továbbra sem hajlandó lemondani). Ugyanakkor abban sem hisz, hogy a társadalom periferiájára szorult csoportok (munkanélküliek, bevándorlók, homoszexuálisok, diákok, anarchista intellektüelek) képesek lennének valami-

203 Lásd i. m. 157. Deleuze argumentációja valójában csak az arisztokratikus berendezkedésű poliszokra volt érvényes. A demokratikus városállamokban inkább az aritmetikára hárult a felülkódolás feladata, amely nem a különbségekre, hanem az egyenlőségekre tette a hangsúlyt.

204 I. m. 157.

ilyen hatékony antikapalista ellenerővé összeállni. A társadalom mint átlátható és strukturált formában azonosítható egész amúgy sem létezik számára.

A *rebellió*, nem pedig a forradalom az, amire szükség van, mondja több helyen is; másképpen fogalmazva: a pillanatokat kell forradalmasítani – az amúgy sem kiszámítható következmények tekintetbe vétele nélkül. A Toni Negrivel folytatott beszélgetésében Deleuze azt mondja: „A szubjektummá válás valódi folyamatairól azokban az esetekben beszélhetünk, amikor az individuumok vagy közösségek – így vagy úgy – szubjektumokként hozzák létre magukat. Az ilyen folyamatok csak annyira értékesek, amennyire elkerülik a konstituált tudás és az uralomra törő hatalom csapdáit. Még akkor is, ha természetesen új hatalmak vagy új tudásformák keletkeznek a folyamatok lezajlása során. De a létrejövés pillanatában ezek mégiscsak spontán rebelliók.”²⁰⁵ A spontán lázadások mindig arról tanúskodnak, hogy a pillanat úgyszólván ontológiai fölénnel rendelkezik a tartós berendezkedésekkel szemben. Végső soron az aktuális pillanat demiurgikus erejébe vetett hit vezeti Deleuze-t, hogy védelmébe vegye a forradalmak anarchisztikus kilengéseit az utókor (jórészt persze a konzervatív beállítottságú történészekről és filozófusoktól eredő) kritikáival, sőt, rágalmaival szemben.

„A létrejövés nem azonos a történelemmel; a történelem ki zárólag azoknak a feltételeknek az összességét jelöli (legyenek ezek mégoly közeliek), amelyeket éppenséggel magunk mögött hagyunk, hogy valami újat hozzunk létre. S éppen ezt a jelenséget nevezte Nietzsche korszerűtlenségnek. ’68 májusa voltaképpen kinyilatkozás volt, a létrejövés behatolása a tiszta létbe. Ma napság divat lett a forradalom horrorját ostorozni. Ez nem éppen új jelenség, már az angol romantika Cromwell-reflexiója is analóg vonásokat mutat napjaink Sztálin-értékelésével. Az mondják, a forradalmak eleve magukban hordozzák a rossz jövőt. De akik ezt mondják, összekevernek két dolgot: a forradalmak jövőbeli alakulását a történelemben, illetve az emberek ’forradalmivá válását’. Tudniillik a két esetben nem ugyanarról van szó. ’Forradalmárrá válni’, ez az egyetlen esélye az embernek arra,

205 Deleuze, Gilles: *Pourparler*, i. m. 238.

hogy megszabaduljon a szégyentől, illetve hogy választ adjon az elviselhetetlenre.”²⁰⁶

Mi az értelmiségi feladata, ha a történelem „normálisnak” tekintett logikájára többnyire nem bízhatja magát? Amennyire vitathatók Deleuze racionálisnak szánt érvei a pillanat „teremtő anarchiájának” igazolására, legalább annyira nagy-szerűek és meggyőzőek az általa felhozott irodalmi példák. A már többször is idézett *Dialogues* című könyvében újra csak Heinrich von Kleist zsenialitásához fordul segítségül. Kleist *Pentheszileia* című szomorújátékának kezdő jelenetében a Trója előtt táborozó görög királyok ámulva látják, hogy az állítólagosan a trójaiak segítségére siető amazon hadsereg a trójai sereggel vív élet-halál csatát. „A trójaiak velünk vannak”, kiáltanak fel a görögök, hiszen a bináris logika szabálya szerint az *ellenségem ellensége az én barátom kell legyen*. Odüsszeusz megjegyzéséből kiviláglik, hogy másképpen nem is történhetnek a dolgok: „Athéné, ha megkérdem, érthetőbben / Súghatta volna a fülembe? Mert, / Hadészra! ez a szüz, ha így az égből / Állig fölfegyverkezve odapottyant / Régi viszályunk kellős közepére, / Valaki mellett csak kell állnia; / És mi joggal hittük, hogy jóbarát, ha / A trójaiakkal így szembefordult.”²⁰⁷ S mégis feltételezésével ellentétesen alakul a történet. Rövidesen a görögöknek kell Pentheszileia elszánt női seregével küzdeni, miután az amazon királynő – lényegében minden racionális ok nélkül – vérig sérődik a görög békekövetek szónoklatain, és rájuk ront félelmetes seregével. Odüsszeusz összezavarodva mondja: „A természetben, tudommal, erő / S ellenállás van csak, nincs harmadik.”²⁰⁸ Odüsszeusz láthatóan a nyugati racionalitás ígézetében él: a görög észjárás számára csak bináris oppozíciók vannak, úgymint barát/ellenség, jó/rossz, szép/rút stb. Az amazonok megjelenése felborítja a világrendet, az észjárás radikális átrendezésére kényszerít. Ezért is mondhatja Deleuze – bizonyos szempontból nagyon is méltányolhatóan – Kleist szomorújátékát kommentálva, hogy amíg a nagy ellentétek és szakadások mindig „megtárgyalhatók”, az alig érzékelhető kis repedések, töréspontok kivonják

206 Deleuze, *Pourparler*, i. m. 231.

207 Kleist, Heinrich von: 'Pentheszileia'. In: *Drámák*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1998. 298. Ford.: Tandori Dezső.

208 I. m. 300.

magukat a konszenzus lehetősége alól. Világos: Deleuze szemében értelmiséginek lenni voltaképpen az *amazonná válást* jelent. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni: az értelmiséginek úgy kell megjelenni a küzdőtéren, hogy senki se kalkulálhasson harcmódorával és stratégiájával.

Végül is be kell látnunk, hogy Deleuze gondolkodásának mindhárom központi eleme vagy tengelye, tehát az immanencia, a kisebbségek és a megvalósulás összeegyeztethetetlen a demokratikus jogállam jogi-politikai intézményrendszerével.²⁰⁹ A demokrácia mindig a média által befolyásolt többség hatalma a kisebbség(ek) felett.²¹⁰ Nem vitás: a liberális jogállam elkötelezettjei szemében Deleuze javíthatatlan anarchista, aki veszélyes vizekre csábítja a még tapasztalatlan hajósokat. Mások, mint például Slavoj Žižek, azért bírálják Deleuze-t, mert a rizomatikus gondolkodás misztifikálja a kortárs kapitalizmus nagyon is kézzelfogható kizsákmányolás-technikáit, illetve megbénítja az erőket, amelyek sikerrel léphetnének fel vele szemben. Magam úgy látom: Deleuze azon nagy filozófusok közé tartozik, akiknek különös eszméit sohasem lehet direkt módon valóságos cselekvéssé transzformálni. Másrészt nem szabadulhatunk tőle anélkül, hogy utána ne éreznénk mélységes ürt magunkban.

209 Lásd Dosse, François: *Gilles Deleuze–Félix Guattari – Biographie croisée*. La Découverte, Paris, 2009. 606.

210 Dosse a Philippe Mengue-gal folytatott személyes beszélgetésre utalva azt írja, hogy Mengue szerint „Deleuze ezen a ponton teljesen nietzscheiánus és antidemokratikus pozíciót foglalt el. Ugyanis Nietzsche köpött a sajtóra, Deleuze pedig a médiára.” Dosse, i. m. 606. Geoffroy de Lagasnerie a *L’empire de l’université* – Sur Bourdieu, les intellectuels et le journalisme című könyvében szintén azt írja, hogy Deleuze az egyik első francia filozófus volt, aki reflektált a tömegmédia által keltett újfajta „valóságra”. Deleuze perc-értelmiségeknek nevezte a média által felkapott és sztárolt értelmiségieket. „A zsurnalizmus győzelme egy új típusú értelmiségi győzelmét tette lehetővé: az interjú-gondolkodóét, a beszélgető gondolkodóét, a perc-gondolkodóét.” Éditions Amsterdam, Paris, 2007. 21.

AZ UNIVERZALIZMUS ÉS A PARTIKULARIZMUS KÖZÖTT

Jean-Paul Sartre az értelmiségi lét paradoxonjairól

Közismert, hogy az európai felvilágosodás teremtette meg a modern értelmiség számára azt a társadalmi megbecsülést, ami az elmúlt néhány évszázad alatt ugyan jelentősen veszített erejéből, de nem tűnt el egészen. Persze a kezdeti ragyogás sem nélkülözte a tudatos „önfényezést”. Nem meglepő, hiszen a felvilágosodás maga is a filozófusok társadalma, az ún. *la république des lettres* műve volt, s a „világpolgárság” eszméjének kiötlői tulajdonképpen „hazabeszéltek”, mikor önmaguk menedzselését is beépítették teóriáikba. Ha a legutóbbi évszázad „alapvető dilemmáit” a felvilágosodás hajdani „panoptimizmusa” felől értelmezzük, e különös történelmi korszak egyik legérdekesebb fejleménye éppen az értelmiségi lét, az értelmiségi ember kitüntetett szerepe iránt megmutatkozó és folyamatosan erősödő bizalmatlanság. Voltaképpen itt is paradoxonról van szó, hiszen a bizalmatlanság szítói maguk is értelmiségiek, akik kimondva vagy kimondatlanul, de univerzális érvényűnek tekintik egyre szkeptikusabban csengő kijelentéseiket, és ezzel szükségszerűen önmaguk vádlóivá léptek és lépnek elő. Pedig nem mindig volt így! Egykor az értelmiségnek megvoltak a jól definiálható „külső ellenégei”. Hajdan az antiintellektualizmus képviselői más társadalmi csoportokból származtak, mint például Anütoosz, a becstelen kézműves, aki Szókratész egyik vádlója volt a híres athéni „konceptciós perben”. Manapság az értelmiség először is azzal vádolhatja magát, hogy – ha kell, ha nem – hajlamosnak mutatkozik a folyamatos önvádra. Žižek idézi Paul Éluard-t, aki állítólag azzal utasította vissza a sztálinista kirakatpercek kelet- és közép-európai (jórészt értelmiségi) áldozatainak védelmét, hogy: „Elég sok időt áldozom olyan ártatlannak védelmére, akik ártatlannak tartják magukat. Nem akarok időt vesztegetni azoknak a bűnösöknek a védelmére, akik bűnösöknek vallják magukat.”²¹¹

211 Žižek, Slavoj: *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire reappropriation*. Éditions Flammarion, Paris, 2005. 152. Ford.: Joly, Frédéric.

Legyünk méltányosak, és ne feledjük, hogy Éluard nem a sztálinista diktatúrák világában élt, ahol a bíróság előtti lelkes – vagy inkább csak annak látszó – önvád az életben maradás esélyét kínálta, s jobbára az ördögi teatralitás kelléke volt, mintsem őszinteség. A totalitárius társadalmak antiintellektualizmusa egyértelműen „rendszerjellegű”. Már Lenin a „túlzott absztrakcióra való hajlammal” vádolta az értelmiséget. Žižekhez hasonlóan magam is jól emlékszem a létező szocializmus ismert formulájára, amely a „haladó társadalmi erők együttesét” a „forradalmi munkásosztály, a dolgozó parasztság és az *alkotó* értelmiség” szövetségeként határozta meg. Világosan érzékelhető ezen a definíción, mondja Žižek, hogy az értelmiségi réteg (tehát nem osztály!) természetéből adódóan gyanús társaságként kezelendő, hiszen még az egyértelmű megnevezhetőség alól is kivonja magát: valójában nincs szilárd identitása, s csak művileg létrehozott és meglehetősen idétlen kategóriába lehet besorolni.²¹² Legalább ennyire különösnek tetszhet az is, hogy az értelmiséggel szembeni bizalmatlanság – *mutatis mutandis* – napjaink késő modernnek nevezett kapitalizmusában is masszívan jelen van. Az „alkotó értelmiség” szemantikai terében ma már csak azok a technokrata közgazdászok, szociológusok, pszichológusok jutnak szerephez, akik fejet hajtanak a „kockázati társadalom” dinamikája előtt, szilárdan hisznek a reformok szükségességében, és meggyőzték magukat, hogy végleg szabadulniuk kell a régi „humanista ideológiák” gönceitől. „Velük szemben – jegyzi meg ironikusan Žižek – az olyan ’szószátyár osztályokat’ találjuk, mint a társadalomtudományi területeken tevékenykedő emberek különféle csoportjai, akiket még mindig a frankfurti iskola nézetei befolyásolnak, vagy még ennél is rosszabb esetben: a francia posztmodern lejtőjére léptek, mindenben specialista nagyokosok, hajlamosak a verbális radikalizmusra, a paradoxonok ínycencei...”²¹³ Valójá-

212 Vö. Žižek, i. m. 151. Szociológiai szótárunkban Raymond Boudon és François Bourricaud is azt írják, hogy „a társadalmi struktúrában egyre nehezebbnek tűnik az értelmiségiek *lokalizálása*”. In: *Dictionnaire critique de la sociologie*. PUF, Paris, 2006 (hetedik kiadás), 335.

213 Žižek. i. m. 151–152. Boudon és Bourricaud felhívják a figyelmet, hogy műszaki területeken, a szakigazgatásban és menedzsmentben foglalkoztatott diplomások jó része „(...) nem tart rá igényt, hogy értelmiséginek nevezzék, az ebbe a körbe tartozó embereket kifejezetten meglepi, sőt, egyenesen sokkolja, ha mégis annak tartják őket”. I. m. 326.

ban az úgynevezett posztmodern gondolkodás ígézetében élő intellektuelek maguk is felelősek a napjainkra előállt kaotikus szellemi világállapotért. Az univerzális kijelentésektől való, részben indokolható páni félelmükben szinte programszerűen hátat fordítanak az átlagemberek átlagracionalizmusának, s harc nélkül adják át a közgondolkodást meghatározó médiafelületet a látszólag sokkal józanabban gondolkodó, technokrata „kvázi-értelmiségi-eknek”, akik felettébb bőkezűen osztogatják – az érdekeiknek mindig pontosan megfelelő – univerzalisztikus állításokat. Pedig valójában őket lehet a felvilágosodás valódi ellenségeinek tekinteni, mert dühösen „ugranak” a társadalomkritikai gondolkodás legkisebb jelére is.²¹⁴ Napjainkra szinte sehon sem fedezhető fel a felvilágosodás egykori világpolgára, a „jövő emberének prototípusa”. Van ugyan világpiacunk, mondja Christopher Lasch, de ez nem hordozza azokat a civilizációs értékeket és hatásokat, amelyekbe Hume és Voltaire egykor a bizalmukat vetették.²¹⁵

Amikor megkísérlem nyomon követni az értelmiség (ön)bizalomvesztésének fél évszázados történetét, elsősorban a francia szellemi élet nálunk is jól ismert (vagy alig ismert) képviselőinek munkáira támaszkodva, nem feledkezem meg az „ellentábor” elkötelezettjeiről sem, tehát azokról a filozófusokról, szociológusokról és írókról, akik továbbra is hisznek az értelmiségi lét normatív eszményeiben, vagyis folytathatónak vélik a Szókratész-szel és Pál apostollal kezdődő tradíciót. Ezek az eszmények egyre csekélyebb hatásfokkal napjainkig éreztetik hatásukat, és hangozzék bármily meglepően, Szókratész és Pál utódai olykor hallatják hangjukat, bár mifelénk alig figyelnek rájuk.

Először Jean-Paul Sartre Japánban tartott előadásait vizsgálom (*Védőbeszéd az értelmiségi-ek mellett*, 1966), amelyekben a francia filozófus az univerzalitás és a szingularitás feszültségeit látja megjeleníteni az értelmiségi lét feloldhatatlannak tűnő drámáját.

Sartre előadásainak kiindulópontja többszörösen is figyelemre méltó. Először is, mert számos francia (és nem francia) entel-

214 Vö. Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába* (főleg a 'Menedzserkapitalizmus, a tökéletes üresség klaszszikus formája' című fejezet. 233–267).

215 Lasch, Christopher: *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*. Éditions Flammarion, Paris, 2007. 102. Ford.: Fournier, Christian.

lektüel ugyancsak ehhez a tanulmányhoz kapcsolódva fejti ki a későbbi évtizedekben a maga álláspontját, másrészt mert Sartre eszmefuttatása nagyon is rimel azokra az élettapasztalatokra, amelyeket a közép-, illetve kelet-európai értelmiségiek nemzedékei szereztek az utóbbi hatvan-hetven esztendőben. Sartre fő tézise: az értelmiséget az a sajátos szerep különíti el az összes többi társadalmi osztálytól és rétegtől, hogy noha nem rendelkezik sem gazdasági, sem politikai hatalommal, mégis olyan elitsoportként határozza meg magát, amely minden kérdésben elhivatottságot érez az állásfoglalásra, akár rá tartoznak a problémák, akár nem. Ennek az idealista moralizmusnak, amely tehát az értelmiségi lét és az értelmiségi szerep alapkonfúziójaként jelenik meg, konfúzius következményei vannak.

Sartre elsőként azt a paradoxont emeli ki, hogy – jórészt az imént említett öndefiníció miatt – az értelmiségieket tulajdonképpen nem szereti senki. Miként az imént magam is utaltam rá, a hivatalos marxizmus az értelmiséget „transzhisztórikus moralizmus” miatt ülteti a vádlottak padjára. Az ötvenes évektől egyre hangosabb pragmatista amerikai neokonzervativizmus viszont azért hirdeti meg az értelmiség halálát, mert – legalábbis ők ezt így látják – a tudomány és a technika gyors fejlődése feleslegessé teszi az „univerzalisztikus” eszmék hirdetőit, s a hagyományos értelmiségiek helyét a józan gondolkodású technokrata szakértőknek kell átvenniük.²¹⁶

Visszatérve Sartre tanulmányához, a francia filozófus munkája bevezető fejezetében igyekszik pontosan definiálni az értelmiségi ember fogalmát. „(...) az olyan ember tekinthető értelmiséginek, aki azokba a dolgokba is belekeveredik, ami nem tartozik rá (...).”²¹⁷ Az értelmiségi embernek van bátorsága megkérdőjelezni a kényelmes és megszokott evidenciákat, s teszi mindezt olyan komplex társadalomban, ahol egyre kisebb az esélye az átfogó

216 Az értelmiségi szerep ilyen „redukcionista” felfogása természetesen nem jellemzi általában az amerikai társadalomtudományi gondolkodást. A felvilágosult racionalizmus és demokratikus eszmények olyan kitartó védelmezői, mint Christopher Lasch, Lindsay Waters szükségesnek tartják, hogy fölvegyék a küzdelmet a „technokrata barbarizmus” újabb jelenségeivel.

217 Sartre, i. m. 221. Sartre kiemelése.

(univerzális) ember- és világértelmezéseknek.²¹⁸ Hogy ez öndefiníció-e, vagy inkább az értelmiségkritikusok hozzáállása – nos, a kérdést Sartre ügyesen lebegteti, de voltaképpen igaza van, mert hát lehetséges-e nem értelmiségieknek tekinteni az értelmiség kritikusait? Mindenesetre Sartre emlékeztet a modern francia történelmet alapvetően befolyásoló Dreyfus-perre, amelyben a katonai bíró azt vetette a Dreyfus kapitány mellett kiálló entellektüelek szemére, hogy a „kompetenciájukba nem tartozó” dolgokba avatkoznak. Sartre maga is egyetért tehát a meghatározással, s rögtön egy példával szemlélteti, hogy kit lehet, és kit nem lehet értelmiséginek tekinteni. Például az atomfizikus, aki az atomfegyverek tökéletesítésén dolgozik, legyen bármekkora tudós a szakterületének, nem tekinthető értelmiséginek. De ha ugyanez a tudós, visszarettenve az általa konstruált eszközrendszer mérhetetlen pusztító erejétől, állást foglal az atombombák gyártása és hadrendbe állítása ellen, rögtön „értelmiségivé válik”.²¹⁹ Mégpedig azért, mert az atomfegyverek felhasználása elleni érvelésével egy másik „nyelvjáték” világába lép, abba a világba, ahol nem a szűkebben vett szakmai tudás a döntő, hanem az univerzális emberi értékek védelme (vagy éppen semmibevétele).

Kétségtelen, mondja Sartre, hogy a modernitást leginkább a differenciált munkamegosztás bonyolult rendszere különbözteti meg a premodern társadalmaktól. Ez azt jelenti, hogy a modern világban mindenki jól definiált hellyel rendelkezik az osztálytársadalmi gyakorlatban, s a társadalom rendje aszerint formálódik ki, hogy az éppen betöltött funkció mennyire tűnik értékesnek és hasznosnak az osztálytársadalmi reprodukció számára. De éppen a nagyfokú specializáció teremti meg, illetve provokálja a határátlépést az érintettek egy részénél, hiszen mindig vannak olyanok,

218 „Az értelmiségit egy 'monstrumnak' lehet tekinteni, mivel senkitől sem kapott mandátumot, s a státuszából nem származik semmilyen tekintély”. Angyalosi, Gergely: 'Les courants de l'essais français dans la deuxième moitié du XXe siècle.' *Revue d'Études Françaises*, No. 10 (2005), 109.

219 Vö. Sartre, i. m. 222. Talán szokatlan, de felvetődhet a dilemma: mi van abban az esetben, ha mondjuk, a morálfilozófia professzora harcosan kiáll az atomfegyverek gyártásának és esetleges felhasználásának szükségessége mellett? Ezzel az akcióval a továbbiakban megszűnik értelmiséginek lenni? Tulajdonképpen nem könnyű megválaszolni a kérdést, mert a morálfilozófus esetében nem lehet megmondani, mi az, ami rá tartozik, illetve mi az, ami nem.

akik nem hajlandók belenyugodni, hogy egész életükben csak részfunkciókat kell betölteniük. Történeti és szociológiai értelemben véve a kései középkorra tehető a fordulópont bekövetkezése. A klasszikus középkorban a klerikusok mint az egyház kötelékébe tartozó, írni és olvasni tudó ösértelmiségek egyfajta közvetítő szerepet tölthettek be az írástudatlan nemesség és parasztság között. Az egyház a kereszténységnek nevezett ideológia öröként gondoskodott arról, hogy ezek az eszmék minden társadalmi osztály gondolkodásába és életvezetésébe bevésszenek. A klerikusok őrizték, ha kellett, átalakították a dogmákat, valamint elősegítették azok adaptációját. Ám a klerikusok – lévén egyházi emberek – még nem voltak a tudás igazi specialistái, mivel szerepükből adódóan olyan totalizáló és mitologikus világgéppel szolgáltak, amely örök időkre érvényesen illesztette be a hierarchikus emberi társadalmat a kozmosz „szent” egészébe. A tudás valódi specialistái csak a polgárság felemelkedésével együtt, pontosabban ennek a felemelkedésnek köszönhetően jelennek meg. A feltörekvő kereskedő burzsoáziának ugyanis speciális szakértőkre van szüksége, többek között hogy kivédje az uzsorakamattal és az igazságos árral kapcsolatos vádakát, s mintegy morálisan is legitim csoportként fogadtassa el önmagát a társadalom többi rétege előtt. A burzsoáziának, legalábbis felemelkedése első szakaszában, nem volt szüksége alapvetően új ideológiára. Elegendőnek tűnt megnyerni a matematikához, a joghoz és a medicinához értő, mondhatni „ős-technokrata” csoportokat, hogy megkezdje a bizonyos értelemben még napjainkban is tartó karriersorozatát. „A vagyonosodás szakértői tehát a burzsoáziából és a burzsoáziában jönnek létre: ezek nem alkotnak sem osztályt, sem elitcsoportot. Ezek a szakértők teljesen integrálódnak a kereskedelmi kapitalizmushoz köthető vállalkozásokba, ők szállítják az ilyen vállalkozásokhoz szükséges eszközöket, illetve közreműködnek azok fenntartásában és kiterjesztésében.”²²⁰ Ezek a laikus szakértők nem kerülhetik el a konfliktust a tradicionális vallásosság képviselőivel, de igazából nem a hagyományos értelemben vett vallási viták folytatása az érdekük, hanem hogy deszakralizálják a társadalmi élet minél több szféráját, vagyis elérjék, hogy Isten minél távolabb ülő nézőként figyelje az e világi arénában folyó

220 Sartre, i. m. 225.

küzdelmet. A 18. századra aztán a burzsoázia elég erősnek érzi magát egy önálló ideológia megteremtésére, s ettől kezdve olyan értelmiségiekre támaszkodik, akik mindig bizonyos szakterület specialistái (például Montesquieu a jogé, Voltaire, Rousseau az embertudományoké, D'Alembert a matematikáé, Helvétius a gazdálkodásé stb.), de ettől függetlenül – mintegy az antik hagyományt felelevenítve – bátran filozófusoknak nevezik magukat, tehát az univerzális ismeretek szakértői is.²²¹ Vagyis a filozófusok valami olyasmit műveltek, amit napjainkban szinte reflexszerűen vágnak az entellektüelek fejéhez: mindig belekeverednek olyan ügyekbe, amelyek nem tartoznak rájuk. A tizennyolcadik században még nem a polgárság részéről fogalmazódik meg ez a vád, hanem a „társadalmi nyilvánosságból” folyamatosan kiszoruló arisztokrácia és főpapság oldaláról. Hiszen a polgárság és a modern értelmiség, mondja Sartre, tulajdonképpen *organikus közösséget* alkot. Ennek a „genetikai összetartozásnak” azonban eleinte inkább jótékony hatásai mutatkoznak meg (például védelem az arisztokrácia és a vallási konzervativizmus meg-megújuló rohamaival szemben), a kapitalista viszonyok megszilárdulását követően aztán kiütököznek árnyoldalai is. Nevezetesen: a burzsoázia mindent megtesz azért, hogy teljes kontrollt gyakoroljon az értelmiség fölött. Sartre három pontban foglalja össze ennek a korlátlan uralomnak a lényegét.

Először: az értelmiség közvetlenül nem tekinthető az „uralkodó osztály” részének, de mert a burzsoázia az általa működtetett intézményeken keresztül tökéletesen megszabhatja, hogy a „tudás-technikusok” mely csoportját hajlandó kiképezni, és a kiképezettek közül kiket alkalmaz és milyen feltételekkel, már jó előre kialakítja a játékszabályokat, amelyeket a jövőendő entellektüeleknek figyelembe kell venni. Sartre természetesen a korabeli (azaz a múlt század hatvanas éveinek) francia gyakorlatára hivatkozik, de – milyen érdekes az élet! – újabban nálunk is hasonló folyamatok érzékelhetőek. Egyfajta *nekrofil* szelekció gondoskodik az értelmiségi pályák feltöltéséről: például csak a nyugdíj

221 Vö. Sartre, i. m. 226. Zygmunt Bauman *Az értelmiségiek hanyatlása* című munkájában szintén a *filozófusokban* látja a modern értelmiség archetipusát megjelenni. Vö. Bauman, Zygmunt: *La décadence des intellectuels – Des législateurs aux interprètes*. Éditions Jacqueline Chambon, 2007. (hely nélkül). Főleg a 29–51. Ford.: Tricoteaux, Manuel.

előtt állók tervezhetően megürülő helyére írnak ki álláspályázatok. Elvben ugyan absztrakt szakembert („akárkit”) várnak a megüresedő helyekre, de az oktatás szelekciós rendszere már jó előre eldönti (még talán meg sem született a megüresedett poszt majdani betöltője), hogy mely társadalmi rétegből származnak a kiválasztottak. „Mára a dolog egyértelművé vált – mondja Sartre –, az ipar rá akarja tenni kezét az egyetemre, elsősorban azért, hogy rávegye, szabaduljon meg az idejétmúlt humanizmustól, s az így megüresedett helyekre olyan hallgatókat vegyen fel, akik majd fegyvelmezett laboratóriumi szakértőkként, vállalati technikusokként, középkezderekként és *PR-szakértőkként* tevékenykednek.”²²²

Másodszor: az uralkodó osztály voltaképpen kettős szerepre szeretné felkészíteni a jövőendő értelmiséget. A pontosan definiálható területek szakembereit kívánja megteremteni, viszont szüksége van a „hegemónia kiszolgálóira”, tehát olyan *álértelemiségre*, amely vállalja a „hagyomány fenntartását és őrzését”. Az államigazgatás és a kultúra magasabb szintjein tevékenykedő funkcionáriusoknak látszólag valódi értelmiségi feladatai is vannak: racionális érvekkel kell alátámasztaniuk a közvetítendő értékeket és eszméket. De őket sem lehet a szó valódi értelmében vett értelmiségi embereknek nevezni, mert mindig valamilyen partikuláris ideológia nevében kell fellépniük, „(...) olykor bevallottan (gondoljunk a náci gondolkodók agresszív nacionalizmusára), olykor rejtve (mint például a hamis univerzalizmusnak tekinthető liberális humanizmus esetén).”²²³

222 Sartre, i. m.

223 Sartre, i. m. 23. Némileg meglepő, s bizonyos mértékben igazságtalan is a náciizmus és a liberális humanizmus direkt összekapcsolása. Mégis érdemesnek látom emlékeztetni az olvasót a második világháborút követő évek egyik jobboldali amerikai politikusának kijelentésére, amely a „racionális elveken nyugvó rasszizmus” iskolapéldájának tekinthető. George Kennan ezt nyilatkozta 1947-ben: „Mi, az Amerikai Egyesült Államok, birtokoljuk a világ gazdagságának ötven százalékát, de csak a 6,3%-át tesszük ki a világ lakosságának. Ebben a helyzetben a mi valódi misszióink abban áll, hogy a jövőben minden eszközzel fenntartsuk ezt az egyenlőtlenséget. Éppen ezért mindent meg kell tennünk, hogy megóvjuk magunkat a szentimentális érzelmektől (...) Jobban tesszük, ha felhagyunk az emberi jogokkal, az életszínvonal emelésével és a demokratizálási érveléssel.” Idézi Žižek, i. m. 145.

Harmadszor: az osztályviszonyok mintegy automatikusan szabályozzák az eljövendő értelmiség kiválasztását. Így a felnövekvő nemzedékek számára a jövő – az éppen adott társadalmi létüknek megfelelően – olyan kívülről irányított és elkerülhetetlen sorsként jelenik meg, amelynek szükségszerűségei elől csak kivételes esetben lehet kitérni. „De éppen ezen a szinten jelenhet meg az igazi *entellektüel*”, mondja Sartre. A technokrata értelmiségi – még ha valami naiv szociológiai szemlélet munkál is benne – kénytelen rádöbbseni, hogy léte számos ellentmondással terhelt. Először is fel kell ismernie, hogy a gyerekkorától belénevelt humanista eszmék (minden ember egyenlő!) mindig deficitesebb formákban valósulnak meg a társadalomban. Nézzünk olyan értelmiségit, aki többszörösen hátrányos helyzetből harcolta ki magának az értelmiségi létet. Az ilyen ember valóban büszke lehet személyes teljesítményére, de még számára is nyilvánvaló, hogy társait egy lényegileg igazságtalan szelekciós rendszer fosztotta meg a hasonló karrier lehetőségétől. „Megszerzett privilégiuma – vagyis a tudás monopóliuma – radikálisan ellentmond a humanista egyenlőség-eszménynek.”²²⁴ Mint értelmiséginek voltaképpen le kellene mondania a kiválasztottságáról, de mivel léte *lényegében egybeforrott* a megszerzett privilégiummal, erre csak a benne lévő életösztön kiirtásával lenne képes. Így a polgár-entellektüel szembesül azzal, hogy noha eredendően a nemesi/feudális partikularizmus elleni küzdelemnek köszönheti létrejöttét, idővel maga is egy másik, sokkal rafináltabban működő partikularizmus apológiájában vesz részt élete minden napján. De a polgári társadalom értelmiségi emberét másik területen is foglyul ejti az univerzalizmus és a partikularizmus paradox viszonyaiból szőtt sűrű háló. Minden igazán értékes értelmiségi szakma az univerzalizmus ígézetében él. Vegyük példának az orvostudományt, illetve az orvosi hivatást. Amikor az orvos a rák elleni gyógymód lehetőségeit kutatja, kétségtelenül egyfajta univerzalisztikus elkötelezettség nevében teszi, amit tesz. Nyilvánvaló, hogy a rákos sejteknek nincs közvetlen közük a gazdagsághoz vagy szegénységhez. Mégis, az orvosi kutatások lehetőségeit mindig a tényleges *szükség* és a remélt *profit* vektorai szabályozzák. Még ha a kutatónak sikerül is a remélt gyógyszert megtalálnia, a kezelés

224 Sartre, i. m. 231.

költségeit csak a társadalom egy vékony szelete képes megfizetni. Sartre *relatív pauperizáció*nak nevezi a folyamatot, amelynek során a társadalom többsége úgy általában nem szegényebb, mint korábban volt, viszont a modern technológiák által kínált egyre hatékonyabb, de egyre költségesebb orvosi terápiák ennek a többségnek egyszerűen megfizethetetlenek. A tudás-technikusok így paradox helyzetben találják magukat. „Azt erősítgetik, hogy nem létezik ’burzsoá tudomány’, és mégis burzsoá a tudományuk, mivel igencsak *korlátozott*, és ők ezt nagyon is jól tudják. Az persze igaz, hogy abban az időintervallumban, mikor éppen kutatnak, szabadon tevékenykednek; de mindez még keserűbb, mikor visszatérnek mindennapi életükbe.”²²⁵

A „tudás-technikus” ebben a helyzetben két lehetőség között választhat: vagy elfogadja és kiegyezik az uralkodó osztály ideológiájával, s így folytonos öncenzúrát gyakorolva, univerzális tudását teljes mértékben a partikuláris érdekek szolgálatába állítja, s *agnosztikussá*, illetve *nihilistává* válik, azaz lényegében *megszűnik* a szó valódi értelmében *értelmiséginek lenni*. A másik esetben visszautasítja, hogy egyszerű kiszolgálója legyen a hegemon osztály ideológiájának, és hajlandó magára venni a már említett vádat: *azt is magára tartozónak tekinti, ami nem tartozik rá*. Viszont minden „tudás-technikus” értelmiségi, ha reflektál létének paradoxonjaira és ellentmondásaira, és nem adja fel ön maga és az őt körülvevő világ univerzális értelmezésének parancsát.

Sartre azonban nemcsak az értelmiségi ember *egzisztenciáját* igyekszik definiálni, szeretné annak *funkcióját* is magyarázni. Az értelmiség által betöltött funkció maga is paradoxonok sorozatára épül, s ez legjobban az írói szerepen szemléltethető. Az író egyrészt a „(...) vezető ’elit’ parazitája. Funkcionálisan azonban azok érdekei ellen munkálkodik, akiből él.”²²⁶ Tehát az értelmiségi embernek naponként kell szembesülnie a ténnyel, hogy létezésének is csak az általa betöltött funkción keresztül van jelentősége a környezete számára. „Az orvosom azt mondta, hogy...” Az értelmiségi mondanivalója mindig egyfajta anonim okoskodásba csomagolt. Ezért aztán „az entellektüelt éppen azok

225 Sartre, i. m. 235.

226 Sartre, Jean-Paul: *Mi az irodalom?* Gondolat Kiadó, Budapest, 1969. 91. Ford.: Nagy Géza és Vigh Árpád.

az eszközök szüntetik meg, amelyeket maga is használ tevékenysége során.”²²⁷ Pontosabban: az értelmiségit éppen univerzális észhasználata fosztja meg, hogy jól körülhatárolható, tehát partikuláris társadalmi csoportként lehessen azonosítani. Egy másik paradoxon, hogy az értelmiségi egyszerre terméke és értelmezője a társadalomnak. Innen ered a folytonos egymásra utalás: az értelmiségi utal a világra, a világ pedig az értelmiségre. Már csak azért sem szemlélheti objektíven a kutatása tárgyát képező társadalmi totalitást, mert maga is a része. Kénytelen belelátni egyfajta fundamentális ellentmondást a saját funkciójába, ugyanakkor ezt a felismerést mégsem fordíthatja át a funkcióját értelmező *szubjektív* kérdéssé, mivel az értelmiségi ember léte mindenkor egy önmaga által létrehozott társadalom *objektív* viszonyaiba ékelődik. Ezért az értelmiséginek végül is be kell látnia, hogy az *elvont egyetemességet* (miként azt a 18. század felvilágosítói még naivan gondolták) közvetlenül nem tudja gyakorlattá alakítani, hanem az univerzalitás parancsát a mindenkori helyzet adta lehetőségekkel kell szembesítenie. Önmaga létét egyfajta *egyedi egyetemesként* kell újra és újra megalkotnia. „Hogy egy konkrét példával éljünk – mondja Sartre –, nem elegendő egyetemes érvekkel küzdeni a *rasszizmus* (mint imperialista ideológia) ellen, mintegy az antropológiai ismeretekre támaszkodva, mert ezek az érvek csak az univerzalitás szintjén meggyőzőek. A rasszizmus a mindennapok konkrét attitűdje (...), így őszintén számot kell vetnünk azzal, hogy bár elkötelezhetjük magunkat az antirasszista diskurzus mellett, a rasszizmusnak nagyon mély, gyermekkorba nyúló gyökerei vannak. Tehát felnőttként is megőrzzük magunkban valamit a rasszizmusból, s bármikor képesek vagyunk – talán még észre sem vesszük – rasszistaként viselkedni a mindennapi életben. Az értelmiséginek, még ha le is tudja vetni magáról a rasszizmus aberrált aspektusát, folyton vissza kell térnie önmagához, hogy szigorú vizsgálat alá vesse tulajdon gyerekkorának ’hasonlíthatatlan monstruozitását’.”²²⁸ Ezért aztán az értelmiségi ember egyetemessége soha sem adott, mert folyamatosan a „lét-rejövés állapotában van”.²²⁹ Az egyetemes és az egyedi értelmes

227 Sartre, *Plaidoyer*... i. m. 239.

228 Sartre, i. m. 241–242.

229 Sartre, i. m. 244. Sartre Ponge egyik ismert gondolatát idézi, amely egyébként teljesen megfelel az általa képviselt és részben Nietzsche által

összekapcsolódását (melyet egyébként Sartre dialektikus folyamatként fog fel) mindig *konkrét esemény* feltűnése teszi lehetővé. A valódi esemény egyetemes, mivel mindig egy eszmét hordoz, ugyanakkor szinguláris is, hiszen *térben és időben* lokalizálni lehet. Ezért az entellektüel sohasem kerülheti el a választást: vagy az algériai felszabadítási mozgalmat támogatja, vagy a kolonialista erőket. Habár Sartre az első nagy filozófiai munkájában, *A lét és a semmi*ben még túl abszurdnak látja a világot ahhoz, hogy a benne cselekvő embertől egyértelmű politikai állásfoglalást lehessen elvárni, Franciaország német megszállása, illetve a háború utáni évek eseményei arra késztetik, hogy felülvizsgálja korábbi nézeteit.²³⁰ Sartre a negyvenes évek végétől már határozott különbséget tesz az értelmiségi és a politikus között. Az első az egyetemességet testesíti meg, míg a második az esetlegességet. Az értelmiségi tulajdonképpen mindig szemben áll a hatalommal, mert jól tudja, hogy szakadék tátong az eszmék és azok gyakorlati megvalósítása között. Az értelmiségi az elkötelezett ember prototípusa. Ha nem választ, az általa képviselt humanizmus megreked az absztrakt, vagyis a hiteltelen egyetemesség szintjén. Sajnos, Sartre nemigen veszi tekintetbe azokat az eseteket, amikor *csak rossz lehetőségek közül lehet választani*. Tudjuk, reputációjának meglehetősen sokat ártott ez a konok következetesség. A maoizmus melletti kiállása a hatvanas években (tehát nagyjából az éppen most vizsgált előadásaival párhuzamosan) jórészt abból a dogmatikus álláspontjából következett, hogy „A választás visszautasítása ugyancsak választást implicál: a nem választás választását.”²³¹ Abban lehet igazság, hogy mi, emberek mindig felelősséggel tartozunk, és természetesen ez a felelősség általában nem a magunk választotta szituációkban realizálható, hanem azokban, amelyeket a sors vagy inkább a történelem a rendelkezésünkre bocsát. A választás kérdésében azonban Sartre

befolyásolt egzisztencialista nézőpontra. Eszerint tehát *az ember nem létezik* (l’homme n’existe pas), hanem *létrejön* (à faire).

230 Erre a sartre-i fordulatra utal például Tordai Zádor. Vö. Sartre, Jean Paul: *Mi az irodalom?* i. m.

231 Wagner Patrick: *La notion d’intellectuel engagé chez Sartre*. Le Politique (En ligne), Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 1 2003, mis en ligne le 17 mars 2005, Consulté le 12 janvier 2010. URL: <http://leportique.revues.org/index381.html>

álláspontja nem ismeri a haszonelvű opciókat, vagyis nem számol a lehetőséggel, hogy ha már végképp nem tudjuk a választást elkerülni, célszerűbbnek tűnik a kisebbik rosszat választani.²³² A sokat szidott utilitarizmus az ilyen esetekben valóban segíthet az embernek, hogy ne csak fehérben és feketében lássa a világot. Viszont Sartre – mintegy kedvenc gondolkodója, Kierkegaard észjárását követve – inkább a választásban megnyilvánuló eltökéltésre koncentrál (amely leginkább valamilyen forradalminak tűnő akcióban inkarnálódhat), mintsem a választás tárgyára, s ez az attitűd eredményezi, hogy a társadalmi világot – manicheus módon – két részre osztja. Ennek következménye, hogy a megtagadott pólus rendre démonizálódik (pl. az amerikai újimperializmus), míg a választott oldal szinte automatikusan az egyetemes igazság rangját nyeri el (Mao és rendszere). Sokakkal együtt magam is úgy gondolom, hogy az ötvenes évektől Sartre-ot tévútra vezette ez a rigorózus következetesség. A történelmet ugyanis nem lehet olyan zsarnoknak tekinteni, „aki” csak diszjunktív válaszokat hajlandó elfogadni: „Vagy az egyik, vagy a másik oldalt kell választanod, harmadik lehetőség nincs.”²³³ „Az értelmiségi radikalizmust – írja – mindig előre hajtják a hamis értelmiségiek érvei és magatartásformái. A hamisról és az igazról szóló dialógusban a reformisták érvei és azok eredményei (a *status quo*) szükségszerűen vezetnek el az igazi értelmiségieket arra a pontra, hogy forradalmárokká váljanak, mivel megértik, hogy a reformizmus olyan diskurzusfajta, amely kettős előnnyel szolgál az uralkodó osztály számára: látszólag lehetővé teszi a gyakorlati tudás-technikusoknak, hogy egyfajta distanciával viszonyuljanak a munkáltatóikhoz, azaz saját osztályukhoz.”²³⁴ Kétségtelen, hogy kapitalista viszonyok közepette a reformista értelmiség egy részére joggal lehet alkalmazni a – Paul Nizan által kiötlött – *örkutya* kifejezést. Ez a szerep nagyon ismerős napjaink magyar

232 Vagy a választás visszautasításának választását.

233 Sartre a negyvenes évek második felében, tehát a *Mi az irodalom?* írása idején, még egészen másként gondolkodott erről a kérdésről. Tordai Zádor írja: „Ebben a helyzetben (ti. a hidegháború korszakáról van szó – K. L. A.) Sartre olyan alternatívát lát maga előtt, amelynek egyik pólusához sem tud csatlakozni: 'Ha az alternatíva két pólusa valóban a burzsoázia és a KP, akkor a választás lehetetlen'”. I. m. 263.

234 Sartre, i. m. 246.

médiahétköznapijaiból is. (Őrkutyák természetesen a modern társadalmak minden változatában léteznek. A tisztán partikuláris érdekeket univerzális érdekké stilizálni meglehetősen kifizetődő vállalkozás – a totalitárius rendszerekben éppúgy, mint az úgynevezett polgári demokráciákban.) Másrészt a reformista törekvések nem feltétlenül azonosak az igazságtalan világállapot legitimálásával. A reformizmus olyan vállalkozásként is megjelenhet, amely egyaránt visszautasítja a mind rafináltabbá váló kizsákmányolási formák „racionális” igazolását és a látványos forradalmi aktivizmust. Léteznek olyan konkrét utópiák is, amelyek a politikai képzelőerő mozgásba hozatalával és aprólékos munkával igyekeznek visszaszorítani az elnyomás változatos formáit.

Mindenesetre el kell ismernünk, hogy Sartre maga is egyike a huszadik század értelmiségi monstrumainak. A *Védőbeszéd...* bizonyítja, hogy némelykor a mértéktartó józanság sem hiányzott belőle. Például, amikor arról beszél, hogy az értelmiségi embert éppen a benne rejlő ellentmondások teszik alkalmassá, hogy az igazi demokrácia védelmezője legyen. Az értelmiségi ugyan „tagadja a polgári ’demokrácia’ jogrendszerének elvont jellegét, de nem azért, hogy előmozdítsa annak megszüntetését, hanem hogy kiegészítse azt a szocialista demokrácia konkrét jogaival (...)”²³⁵ Vagyis az értelmiségi ember univerzalista elkötelezettségét csak a *funkcionális demokrácia* és a *működőképes szabadság* együttese képes kielégíteni. De ennek a kijelentésnek az ismeretében joggal adódik a kérdés: miként tudta ugyanez az ember a maga *univerzális* műveltségével a maoizmus szélsőségesen *partikuláris* ideológiáját népszerűsíteni, s éppen a nyugati világ egyik legfejlettebb államában? Mentséget persze, bizonyos mértékig, még erre is találhatunk. Sartre szerint egyedül az úgynevezett szándékética alapján álló cselekvések elégíthetik ki az értelmiségi ember egyetemességre irányuló elkötelezettségét. Ez az erkölcsfilozófiai pozíció, amelyet akár részleges „kantianusnak” is nevezhetnénk, sokszor előnyös, úgy általában, viszont a politika világában katasztrofális következményekkel járhat. Ezért mondhatta teljes joggal Max Weber, hogy aki direkt politikai cselekvésekre szánja magát, az az esetleges kudarcot követően már nem mondhatja, hogy „én jót akartam, csak sajnos, az események me-

235 Sartre, i. m. 262.

nete más irányt vett”. Aki politikusként lép fel, és akként is cselekszik, annak vállalnia kell a következményeket. Abban ugyan igaza lehet Sartre-nak, hogy az elnyomottak és a kizsákmányoltak partikuláris érdekei melletti kiállás erkölcsi szempontból az univerzális értékek védelmét jelenti. De az olyan politikai rendszerek, mint a Mao-féle kínai szocializmus vagy Castro Kubája csak állították magukról, hogy kizsákmányolástól mentes világot építenek, a valóságban az elnyomás és a kizsákmányolás színterei voltak. S ennek a ténynek az empirikus felülvizsgálatához akkortájt meglehetősen csekély erőfeszítés is elegendő lehetett.

A *Védőbeszéd*... harmadik előadásában Sartre már újra a legjobb formáját hozza. Ez az előadás tulajdonképpen megismétli a *Mi az irodalom?* című esszéből már ismerős kérdést: vajon értelmiségi embernek lehet-e tekinteni az író? Az író feltétlenül rendelkezik azokkal a jellemzőkkel, amelyekkel a többi értelmiségi szakma képviselői, tehát általában magasan képzett, de épp az író esetében problematikus, hogy mi az a partikuláris érték, amelyet fel tud kínálni az egyetemessé tétel számára. Hogy ez az érték nem azonos a személyesen vallott világnézetével, az feltétebb valószínű. A legtöbb nagy író partikuláris ideológiához kötődik, közülük feltűnően sok az ókonzervatív eszmerendszerek követője. Vannak, akik noha sokáig igyekeztek integrálódni a társadalomba, a végén mégis a magány lett osztályrészük. Mégis, mondja Sartre, a nagy írók mindig elkötelezett értelmiségiek, csak az a kérdés, miképpen kell az elkötelezettséget érteni.

Az emberek általában azért beszélnek, hogy mondjanak valamit. Információkat akarnak közölni, hogy a kommunikáció során minél kisebb legyen a dezinformáció, tehát minél kevesebb információ menjen veszendőbe. A mindennapok embere a nyelvet rendeltetésszerűen használja. Még inkább így járnak el a különböző szakmák vagy tudományterületek képviselői, akik egyenesen szakkifejezéseket alkotnak, hogy elkerüljék a félreértéseket. „De az író, habár olykor ő is kitalál szavakat, ritkán folyamodik ilyesmihez, midőn tudást vagy affektust akar közvetíteni. Az író inkább egy ’közönséges’ szót részesít előnyben, s azt újfajta értelemmel tölti meg, amely mintegy ráépül a korábbiakra. Röviden: az író mintegy a köznyelv *egészének* használatára tesz fogadalmat, mégpedig annak összes dezinformatív jellemzőjével és korlátjával együtt. Hogy az író a köznyelv adoptálására szánja el

magát, ennek nem abban rejlik az oka, hogy kizárólag a köznyelv képes tudást közvetíteni, hanem abban, hogy az egyúttal nem is képes valódi tudást közvetíteni.”²³⁶ Az író mintegy a Nicolaus Cusanus-féle „tudós tudatlanság” szellemében jár el: együtt és egyszerre igyekszik hasznosítani a nyelv *információs* és *dezinformációs* erejét. Az író, miközben alkot, szinte kiüresíti a maga empirikus tudatát, hogy helyt adjon a nyelv információs és dezinformációs (poliszémikus) szabad játékának. Végző soron, ha az irodalmi tárgy akar is kommunikálni, azt a nyelven túllépve teszi, „(...) a nem jelölő csenden keresztül, amely magába zárul a szavak fölött, noha azok segítségével jött létre.” Az irodalom azért beszél, hogy ne mondjon semmit, pontosabban azért beszél, hogy a szavak mágikus erejét kölesönadja azoknak, *akik a sors által egyébként hallgatásra ítéltettek*. De hogy az író egyáltalán vállalkozhasson erre a különös kalandra, az szükségeltetik, hogy képes legyen feladni saját szingularitását egy olyan egyetemesség kedvéért, amely aztán önmagához emeli magát az író is (mint autonóm lényt). „Az író, akárcsak a többi ember, nem kerülheti el, hogy beágyazódjék a világba, és az írásai is az egyedi egyetemes ugyanazon típusába tartozzanak. Bárhogy is legyen, az írásművek egymást kiegészítő, kettős arculattal rendelkeznek: az egyik arc az írói lét történeti szingularitása, a másik az írások által megcélzott egyetemesség vagy fordítva: az írói lét egyetemessége és az eszmék szingularitása.”²³⁷ Az író a lehetetlenre vállalkozik, a kommunikálhatatlan kommunikálására, s tulajdonképpen ebben áll valódi elkötelezettsége. Sartre mint író és mint filozófus valószínűleg eleget tett a maga megfogalmazta imperativusnak. Mint politikai cselekvő másfajta logika szabályainak engedelmesskedett. Ez utóbbi szférában valószínűleg már korántsem volt annyira sikeres.

236 Sartre, i. m. 265.

237 Sartre, i. m. 270.

AZ ÉRTELMISÉG ROMLÁSÁRÓL

Napjaink értelmiségi vitáinak egyik leggyakoribb kérdése, hogy bízhatunk-e még valakiben és valamiben. Léteznek-e még körünkben olyan „megfellebbezhetetlen” szellemi és erkölcsi tekintélyek, mint egykor Anatole France vagy Lev Tolsztoj volt? Az efféle kérdések persze önmagukban is az általánosnak tekinthető elbizonytalanodás és nyugtalanság jelei. Hiszen kíváncsiságunkkal nem a „nagy emberek” létezését (vagy nem létezését) firtatjuk, nem egy jól definiálható részprobléma érdekelt bennünket – tanácstalanságunk a világhelyzet átláthatatlanságáról tanúskodik. Éppen ezért így is fogalmazhatunk: van-e még olyan átfogó elmélet, filozófiai vagy társadalomtudományi nézőpont, interpretációs eljárás, amely legalább nagy vonalakban eligazíthat, merre keressük a társadalmi igazságossághoz (esetleg boldogsághoz) vezető utakat, illetve hol találjuk azokat az irányjelzőket, amelyek a hosszú távon is fenntartható anyagi/szellemi/lelki jóllétet biztosító életformák felé mutatnak?

Sokan a racionális gondolkodás egyik legelszántabb atlétáját, Jürgen Habermast tekintik korunk utolsó szellemi tekintélyének, aki több mint fél évszázada érvel a felvilágosodás örökségének folytatása mellett – noha az utóbbi két évtizedben ő is a keresztény univerzalizmussal kombinált archeo-modernitás „megváltó erejében” reménykedik. A racionális érvelés, a demokratikus intézmények és az emberi méltóság abszolút (tehát vallási jellegű és transzcendens) értékébe vetett hit – mindezek együttesen – talán még segíthetnek rajtunk, mondja a német filozófus. Habermas racionalista/optimista meggyőződése azonban – belátható időn belül – aligha fog tömegeket vonzani. Sokan úgy gondolják, a tizenkilencedik század világára még érvényes lehetett Hans Manfred Bock megállapítása, hogy „az értelmiségiekben lelhetjük fel a modern idők központi társadalmi figuráit. Olyan személyeket láthatunk bennük, akik tudományos vagy művészi kompetenciájuknak köszönhetően jogot formálnak, hogy megszólaljanak a nyilvános politikai vitákban, és kijelentéseiket általában el is fogadják.”²³⁸

238 Bock, Hans Manfred: 'Les intellectuels, le pouvoir interprétatif et la polémique'. In: Robert, Valérie (Ed.) *Intellectuels et polémiques dans*

Napjainkra inkább az a fajta gondolkodásmód uralkodott el, amely mindenre és mindenkire gyanakvással tekint; a posztmodern gondolkodók többsége komplett elméletet fejlesztett ki a generális kételkedésből. Divat is lett bizalmatlanságot hirdetni mindenféle egyetemes értékrend és filozófiai elmélet lehetősége iránt.

Zygmunt Bauman lengyel származású, de évtizedek óta Angliában élő filozófus/szociológus jó húsz évvel ezelőtt könyvet írt az „értelmiségtörténelem” legfontosabb szakaszairól. Munkájában szellemes metaforákkal mutatta be az utóbbi három évszázad állomásainak, pontosabban az értelmiségi lét hanyatlástörténetének jellemző vonásait. Kiindulópontja akár szokványosnak is tekinthető. Mint a társadalomtudósok többsége, Bauman is a felvilágosodás korára teszi a különös „emberfajta” létrejöttét, amelynek egyedei szándékosan sértették meg az akkorra többé-kevésbé kialakult professzionális tudásformák jól definiálható határait. Az értelmiségiek – mint az „írástudók köztársaságának” polgárai – igényt tartottak, hogy „(...) újjáélesszék a ’tudás emberének’ ama régi tradícióját, amelyben az igazság, a morális értékek és az esztétikai ítéletek még egységes egészet képeztek.”²³⁹ Mindez viszont azt is jelenti, mondja Bauman, hogy az értelmiségiek kategóriájának nem létezik olyan leírása vagy meghatározása, amely minden korszakban érvényes, illetve amelyet végérvényesnek tekinthetnénk. Az értelmiségi lét kitüntetett sajátossága éppen a különös paradoxonban rejlik, hogy az értelmiségiek közötti viták tétje: ki (vagy melyik frakció) alkotja a legsikeresebb öndefiníciót. Bauman már könyve bevezetőjében hangsúlyozza módszertani szempontját, hogy (talán a kor divatját követve) a közel három évszázadot felölelő értelmiségtörténelem szakaszolására a modern és a posztmodern fogalmakat használja. Ezeket a kategóriákat „ideáltípusoknak” tekinti, mivel szerinte az újkori értelmiségtörténelem minden szakaszában megtalálhatók a modernsége és a posztmodernsége utaló jellemzők is, és inkább csak a hangsúlyok és az arányok kérdéséről érdemes vitatkozni. Egyébként problematikus is a modern megkülönböztetése a

l'espace germanophone. PIA – Publications de l'Institut d'Allemand. Université de la Sorbonne Nouvelle. 2003.

239 Bauman, Zygmunt: *La décadence des intellectuels – des législateurs aux interprètes*. Éditions Jacqueline Chambon, Paris, 2007. 5. Ford.: Manuel Tricoteaux.

posztmodernről, mert az efféle divatszavak ezerféle jelentésárnyalatot sűrítnek. Bizonyos leegyszerűsítéssel: a modernitás víziója egy viszonylag jól elrendezett és megszervezett világ előfeltevésén alapul. A modernség a természet és a társadalom folyamatait nagy biztonsággal előreláthatónak és tervezhetőnek tekintette. Noha az esélyek egyenlőtlenül oszlanak meg a társadalom szereplői között, a nagy számok törvényében, illetve a valószínűségi folyamatok manipulálásával kiegyenlíthetnek a durva különbségek: a modernitás világában a társadalom játékszabályai mindenki számára ismertek, a döntési folyamatok és az elosztási gyakorlatok a közvélemény kontrollja alatt állnak. A mesterségbeli tudás és a tudományos megismerés precizitása csaknem súrlódásmentesen kapcsolódik össze, a laboratóriumi tapasztalat és társadalmi gyakorlat pedig egymást kiegészítve működik. Ezzel szemben a posztmodern vízió a szinte korlátlan számban létrejövő és egymáshoz képest autonóm rendek világaként jelenik meg, amelyben a provizórikus „(...) rend nem szabályozza a gyakorlatokat, és nem is szolgál azok értékmérőjéül.”²⁴⁰ A „részvilágok” legitimációja mindig az odatartozók (az úgynevezett hit- és nézetközösségek) belső értékrendjén alapul, tehát azok felfogásának és ízlésének felel meg, akik eleve magukénak érzik az adott mikroklíma belső világát. Az éppen adott

240 I. m. 9. Ezen a helyen Bauman még – szinte érthetetlenül – figyelmen kívül hagyja a modernitás Max Weber- vagy Niklas Luhmann-féle felfogását. Ezek a társadalomtudósok nem állítják szembe a modern és a posztmodern kor működéslogikáját, legfeljebb a posztmodernben a modernitás tendenciáinak kiteljeseését látják. Weber, aki nem érte meg a posztmodernről, a 20. század elején olyan álláspontot fogalmazott meg, amelyből világosan látható, hogy már a modernitáson belül megjelennek a posztmodern kor jellemezői, amelyek az értékcsférák elkülönülésében öltöttek testet. Baudelaire és Nietzsche óta közhely, mondja Weber „(...) hogy lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó. Ezek azonban csak a legelemibb esetei eme harcnak a sok különféle rend és érték istenei között.” Weber, Max: ‘A tudomány mint hivatás.’ In: Uő. *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 147. Ford.: Józsa Péter. Niklas Luhmann a funkcionális alrendszerek (pl. jog, politika, tudomány, művészet stb.) egyre precízebb elkülönülésében látja a modernitás vívmányát, s szerinte ez a folyamat töretlenül folytatódik az ún. posztmodern korban. Noha munkája következő fejezetében Bauman is utal a modernitás újabb szakaszainak pluralista jellegzetességeire, nem teszi világossá, hogy miért állítja élesen szembe egymással a *homogén modernitást* és a *heterogén posztmodernitást*.

tradíció kívül található nézőpontok lényegtelennek számítanak, így minden részvilág egyfajta kommunikációképtelen autizmusba süllyed.

A modern világ szereplőinek és stratégiáinak leírására a *törvényhozó* metaforája tűnik a legalkalmasabbnak. A törvényhozó intellektuális tekintélye a mindenki elismerését kiváltó „többlatudásban” fejeződik ki; ezzel képes olyan megoldásokat javasolni, amelyek minden érintett fél érdekét tekintetbe veszik. A törvényhozói szerepkörnek az általános elismertség kölcsönöz erőt, vagyis a társadalom többsége fejet hajt a nagy tudású emberek előtt, privilégiumaik nem a születési előjogokhoz, hanem a tudáshoz, az igazságossághoz és a jó ízléshez kötődnek. „Az úgynevezett ’értelmiségiek’ (meta)professzionális küldetése azon a feltevésen alapul, hogy csak az ő tudásuk garantálja a procedurális szabályok megalkotását, illetve azok működésének kontrollját.”²⁴¹ A modern kor értelmiségét olyan emberek alkotják, akik képesek függetleníteni magukat a lokális körülményektől és hatásoktól, amelyek meggátolhatnák, hogy az egyetemes értékek nevében foglaljanak állást.

A posztmodern értelmiségiek inkább *tolmácsok*. Jobbára a radikálisan különböző „részvilágok” értékrendjei közötti közvetítést tekintik feladatuknak. Szinte identitás nélküli emberek; arra rendezkedtek be, hogy megértsék a többiek identitását, illetve megelégednek azzal, hogy a megértett ismeretek mediátorai legyenek.²⁴² A törvényhozókkal ellentétben a tolmácsok nem

241 Bauman, i. m. 10.

242 Slavoj Žižek az elkötelezetten multikulturális ember példájával mutatja be, illetve bírálja ezt a különös, identitás nélküli identitást: „Nézzük például a multikulturalizmust. A multikulturalizmus hívei általában így érvelnek: minden kultúra olyan önérték, amelyet nem lehet egyetlen mérce vagy szempontrendszer alapján értékelni és megítélni. Sőt, egészen radikális változatában a multikulturalista azt mondja, hogy ’egy fekete, leszbikus munkanélküli értelmiségi nőt csak egy fekete leszbikus munkanélküli értelmiségi nő érthet meg.’ Így a társadalom számtalan hit- és nézetközösségre esik szét, ahol persze respektálnom kell a másik identitását, de éppen a maga abszolút ’mátságában’, azaz a számomra teljesen hozzáférhetetlen minőségében kell őt elfogadnom, tehát az általam gyakorolt tolerancia a ’mindent elfogadok, ami nem az én világom’ szimpla gesztusával egyenértékű.” Kiss Lajos András: ’Slavoj Žižek – egy filozófus a perverzió és szubverzió között’. In: Žižek, Slavoj: *A törékeny abszolútum. Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*. Typotex Kiadó, Budapest, 2011. 301.

állnak a többiek fölött, a különféle fragmentumokra esett részvilágok közötti „üres tereket” foglalják el, mint Epikurosz istenei. A tolmács egyedüli célja, hogy ne torzuljon el a kommunikáció folyamata. Bauman szerint a kortárs társadalomtudományok és a filozófiai gondolkodás feladata, hogy egyesítse a törvényhozó és a tolmács szerepkörét. Ezért olyan meta-szociológiai nézőpontot próbál érvényesíteni az értelmiségi kutatások területén, amely lehetőséget nyújthat a korábbi szinteket meghaladó (ügynevezett emergens) álláspont megfogalmazására is. Az új szinten talán kibékíthető az univerzalizmus és a partikularizmus: „Én egyszerűen azt próbálom megérteni, hogy milyen társadalmi feltételek mellett jött létre ez a két magatartásforma, s hogy milyen összetevők felelősek a bekövetkezett fordulatokért.”²⁴³

Ilyen feladatot majdhogynem lehetetlen megvalósítani, ismeri el maga a szerző. Mert az értelmiségiek öndefiníciós próbálkozásai eleve drámai elemekkel terheltek. Gadamer és Lévi-Strauss meggyőződése, hogy egy értelmiségi csak a rajta kívüli világgal szembefordulva ismerheti meg önmaga lényegét. „Valójában a konfrontáció a másik emberrel feltétele ’önmaguk meg- és elismerésének’. Teoretikusan ezt az öntárgyasítás terminusával illetik, de ez valahogy mindig pre-teoretikus marad, nem tudatos és nem artikulált.”²⁴⁴

Az értelmiségkutatás egyik sokat ígérő kiindulópontját Bauman az amerikai szociológus, Paul Radin munkáiban találta meg. Radin a primitív kultúrákat kutatva az ősertelmiségiek két szemben álló csoportját különítette el: a társadalom elenyésző kisebbségét alkotó *pap-gondolkodókat* és a nagy tömegű *laikus dolgozókat*. Az első csoport tagjai csak alkalmilag vesznek részt a társadalmi élet mindennapjaiban, a másik csoport mintegy lényegéből fakadóan áll kapcsolatban a gyakorlati feladatok megoldásával. A magasztos és transzcendens dolgokkal kapcsolatban álló exkluzív kisebbség és a laikus többség közötti konfliktusok elkerülhetetlenek, mondja Radin. A kisebbség képviselői, mivel folyamatosan sejtik, hogy a többség parazitáknak tekinti őket, mindent megtesznek, hogy legitimálják kiváltságos helyzetüket. Ennek legjobb módja, ha a tudás felkent papjai önmagukat a bi-

243 Bauman, i. m. 12.

244 I. m. 14.

zonytalan és veszélyekkel terhes világállapot menedzserének nevezik ki, akik nélkül a többség képtelen volna a sorsát értelmesen irányítani. „A kezdetek teológusa szinte öntudatlanul spekulált a mindennapok emberének bizonytalanságérzetére. (...) A vallási gondolkodó olyan elméletet fejlesztett ki, amely szerint mindennek és mindenkinek megvan a maga értéke, s ezek az értékek változatlanok és kiszámíthatók. Az ember és az őt körülvevő világ tele van olyan veszélyekkel, amelyeket csak precíz módszerek alkalmazásával lehet elkerülni, s ezeket a módszereket természetesen ő maga találta fel, illetve csak ő tudja tökéletesíteni.”²⁴⁵ Nyilvánvaló, hogy már az ősertelmiségek is az átlagemberek „bizonytalanságérzetének tökéletesítésére” rendezkedtek be, s ez a beállítódás embrionálisan magában hordozta a „tudás hatalom” híres szlogenjét, amelyet az újkor hajnalán Francis Bacon fogalmazott meg póre egyértelműséggel. Az ősertelmiségek és modern utódaik hatalmi technikáinak három változatát mutatja be Radin. Az első az *istenítélet*, a második az *öntisztítás ceremóniái*, a harmadik pedig a *megszállottság*. Mindhárom technika megjelenik a premodern és a modern társadalmak világában is, néha együtt, máskor csak az egyik vagy a másik változat. Ha megpróbáljuk szemügyre venni az öntisztítás változatos ceremóniáinak némelyikét – még ha csak pillanatfelvétel erejéig is –, rögvest látható, hogy a középkori szerzetesek aszketikus ceremóniáitól a modern tudomány képviselőinek elkötelezett, olykor szinte az önkínzásig fajuló értékmentességig milyen sokféle változata van a bizzar gyakorlatnak. (A huszadik századból elég csak a Husserl-féle „transzcendentális redukció” által megkövetelt „intellektuális ön-agresszióra” gondolnunk, amely szerint a tudósnak ki kell ölni magából minden személyes elfogultságot, ha objektív eredményekre törekszik.) Végso soron minden történelmi korszakot áthatja az értelmiségek törekvése, hogy ilyen vagy olyan (intellektuális) arisztokratikus értékre hivatkozva, de egyértelműen izolálják magukat a „plebejus” többségtől. Noha Bauman sokra értékeli Radin filozófiai antropológiájának értelmiségkutatását, mégis úgy véli, talán nem kellene ilyen sötét képet festeni az értelmiségek történetéről, társadalmi életben betöltött szerepükről.

245 Radin, Paul: *La Religion primitive, sa nature et son origine*. Gallimard, Paris, 1941. 26. Ford.: Alfred Métraux. Idézi Bauman, i. m. 16.

Ő maga túllép a primitív népekkel kapcsolatos antropológiai kutatások viszonylag korlátozott érvényességi körén, és átfogóbb, a hermeneutikai szociológia által kínált fogalmi keretbe illeszti az utóbbi három évszázad európai értelmiségének történetét.²⁴⁶ Az igényesen kidolgozott – tehát az utóbbi évtizedek filozófiai, szociológiai és metaforológiai kutatásait szem előtt tartó, illetve azok eredményeire reflektáló – megközelítésben az „értelmiségi alakzat” négy jellegzetes vonása rajzolódik ki.

Az első és talán legfontosabb karaktervonás a közismert tény-nyel kapcsolatos, hogy az emberek többsége képtelen volna az életét irányítani, ha nem támaszkodhatna embertársai támogatására. Kevesen voltak (és vannak) közöttünk, akiknek élete ne kötődne ezer szállal a többiek életéhez. Az emberek jó részének szüksége van a másoktól kapott tanácsokra, különösen nehéz helyzetekben. Akinek tanácsokra és segítségre van szüksége, rendszerint aláveti magát a tanácsadó hatalmának. Így a társadalomban élők világában nehéz megkülönböztetni az autentikus függést az inautentikus függéstől. Ezen a ponton Bauman Michel Foucault az úgynevezett „pasztorális” hatalom logikájáról szóló fejtegetéseire utal: hogy a pasztorális hatalom látszólag az alávetettek „javát” szolgálja, hiszen segíti őket lelki békéjük megtalálásában és megőrzésében. Bauman szerint csak keveseknek adatik meg a szerencse, hogy a maguk által szerzett tudásra alapozva fejezzék ki és érvényesítsék érdekeiket. Ezért mutatkozik állandó szükséglet a bölcsek, a professzorok és szakértők exkluzív tudományára. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni,

246 Bauman név szerint nem említi Norbert Eliast, de félreérthetetlenül az ő alakzat-elméletét tekinti az értelmiségyszociológia egyik termékeny kiindulópontjának. Elias *Az udvari társadalom* című könyvének bevezető fejezetében definiálja az alakzat fogalmát: „Az egyes ember történelmi szerepéről zajló hagyományos vitákban olykor abból indulnak ki, hogy kibékíthetetlen az ellentét azok között, akik a történelmi összefüggések vizsgálatakor az ‘individuális jelenségekre’ összpontosítanak, illetve azok között, akik a ‘társadalmi jelenségeket’ állítják a középpontba. Ez az el-lentmondás azonban teljes mértékben irreális; csakis azon két politikai-filozófiai hagyománnyal összefüggésben magyarázható, amelyek közül az egyik a ‘társadalmat’ az egyénen kívüli, a másik az ‘egyént’ társadalmon kívüli létezőnek tünteti fel... E tény kifejezésére az ‘alakzat’ (figuráció) fogalom szolgál.” Elias, Norbert: *Az udvari társadalom*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2005. 28–29. Ford.: Gellériné Lázár Márta és társai.

hogy a bizonytalanság érzése, illetve annak folyamatos életben tartása az alávettettek körében megkérdőjelezhetetlenné teszi a bölcsek, a professzorok és szakértők tekintélyét. Mindezek önmagukban mégsem magyarázzák az utóbbi három évszázad értelmiségtörténetét. Az értelmiségiek/nem értelmiségiek oppozíció mellett figyelni kell az értelmiségi csoportok belső harcaira, Pierre Bourdieu kifejezésével: fel kell tártani az értelmiségi mező specifikus küzdelmi formáit is.

Az értelmiségiek archetípusát a *filozófusokban* leljük. Noha a filozófusok mint az írástudók köztársaságának polgárai a 18. században alakították ki a maguk klubszerű elitközösségét, felemelkedésük folyamata több évszázaddal korábban kezdődött. Ennek a felemelkedésnek két forrása is volt, mondja Bauman. Az egyik a filozófiai gondolkodás fokozódó szekularizációja, hogy az intellektuális és erkölcsi erények nem az isteni világrend örök érvényű törvényéből fakadnak, hanem szorgalommal, tanulással és önneveléssel lehet rájuk szert tenni. A másik, s talán ez a fontosabb, hogy a korai kapitalizmus kaotikus világából kiutat kellett találni – erre ajánlkoztak a filozófusok. Az értelmiségi önértékelés kezdeti jeleire Guillaume de la Perrière *Politikai tükör* című 1540-ben megjelent könyvében lelhetünk. De la Perrière azt állítja, hogy az olyan ifjú – származzék bármilyen társadalmi rendből –, akit gyerekkorától az erények gyakorlására neveltek, a későbbiek során is hajlamos lesz ennek szellemében élni és tevékenykedni. Ellenben „(...) akit ifjúkorától rosszul neveltek, annak barbár, idegen és hitványságokkal teli élet lesz a sorsa.”²⁴⁷ Néhány évtized múlva Pierre Chanon odáig merészkedik, hogy megkülönbözteti a *személyes* és a *természetes* nemességet. Az elsőre mindenki saját teljesítményére alapozva tehet szert, a másik születési előjogokhoz kötődik. Mivel a nemesség első változata bárki előtt nyitva áll, nem kétséges, hogy Chanon melyiket tekinteti értékesebbnek. A 16. századtól a társadalmi hierarchiában elfoglalható helyet egyre inkább az egyéni teljesítmény befolyásolta, s így fokozatosan megnyílt az út a később értelmiségieknek nevezett csoportok felemelkedése előtt.

A filozófiai eszmék önfejlődésével párhuzamosan olyan társadalmi és gazdasági változások is végbementek Nyugat-Eu-

247 Idézi Bauman, i. m. 41.

rópában, amelyek hosszú évszázadokra kitüntetett helyet biztosítottak az írástudók szektájának. A középkor döntően falusi életmódja – amelyet ugyan színesített a városok fallal körülvett, a vidékihez képest dinamikusabb világa – jórészt a stabil társadalmi és a széles körű interperszonális kapcsolatokon nyugodott (még a városon belül is szinte személyes ismerőse volt mindenki mindenkinek). Robert Muchembled szerint „(...) a parasztoknak éppúgy, mint a városlakóknak egyezsége kellett jutniuk egymással, hogy megőrizhessék fizikai és lelki biztonságukat. Így vagy úgy, de szolidáris közösséget kellett alkotniuk, s ahogy az ember rétegesen veszi fel a különböző ruhadarabokat, hogy megóvja magát a hidegtől, ugyanígy kellett egymáshoz illeszteni a különböző társadalmi kapcsolatokat, amelyeket nevezhetünk családnak, családközösségeknek, falusi és városi kommunáknak (...) A hatékony és valóságosan szolidáris emberi közösségek megjelenhettek a rokonsági kapcsolatok legkülönbözőbb dimenziójában, a baráti, szomszédi társaságokban és a különböző területi hovatartozásban. A falak, a városok szimbólumai, egyértelműen elhatárolták a belső világot a veszélyes külvilágtól, a barátot az ellenségtől (...)”²⁴⁸

Azok a társadalmi és gazdasági változások, amelyek nagyjából a 16. század végétől bontakoztak ki, fokozatosan megingatták a stabil világrendbe vetett hitet. Lassan foszladozott a „sűrű szociabilitásra” alapozott kollektív biztonság érzete, s megkezdődött a modernitás korai és meglehetősen zavaros szakasza, amely évszázadnál is hosszabb időre összezavarta az emberi kapcsolatok addig kiszámítható irányát. A változásoknak Anglia volt az elsődleges színtere. A gyakran előforduló és százezrek életét követelő járványos betegségek (pl. pestis) pusztításai ellenére nőtt az ország népessége, amivel nehezen tudott lépést tartani a mezőgazdasági termelés. Ekkor vette kezdetét az angol parasztok tömeges elűldözése földjeikről, hogy a megüresedett birtokokon beindulhasson a juhtenyésztés és az arra alapozó manufaktúra-ipar. Az országutakat ezrével lepték el a *gazdátlan*

248 Muchembled, Robert: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe–XVIIe siècle)*. Flammarion, Paris, 1978. 45, 52. Idézi Bauman, i. m. 52.

lett parasztok és falusi emberek.²⁴⁹ A folyamat úgy vonult be a történelembe, mint a *vagabundok* és a *modern nomádok* „aranykora”, amely eleinte megzavarta és cselekvésképtelenné tette a posztfeudális társadalom hatalmi-politikai intézményeit. A szét-esett és szinte kontrollálhatatlan társadalmi állapotokra eleinte rendkívül kegyetlen és radikális reakció érkezett. I. Jakab uralkodásának idején (1604) Angliában olyan törvényt hoztak, hogy az elcsavargott birkákhoz hasonlóan a „(...) csavargók húsába és bőrébe egy R betű formájú jelet kell égetni, mégpedig olyan mélyen, hogy látható legyen az idők végezetéig.”²⁵⁰

A börtönt, a deportálást, a kényszermunkát és az állandó felügyeletet tartották a megoldás legalkalmasabb eszközeinek. Bentham *Panopticon*jában a cella egyik oldalán a börtönőr, másikon az elítélt foglal helyet. És ekkor léptek színre a modern értelmiségiek első képviselői! Az aszimmetrikus szabályozás helyett a szimmetrikus kontroll hatékonyabb és emberségesebb eszközeit ajánlották. A korai felvilágosodás filozófusai átlátták, hogy börtönökkel és dologházakkal nem lehet a *mindenki háborúja mindenki ellen* állandó fenyegetettségétől szabadulni. Ezért két párhuzamosan működő, illetve egymást kölcsönösen erősítő rendszer bevezetését javasolták. Az egyik a politikai rendszer radikális átalakításával járt volna. A filozófusok szerint a különböző társadalmi szerződések segíthetnek. A hatalom megosztása, a törvény előtti egyenlőség, a részvétel a politikai döntésekben – mindez együtt, illetve az okos kombinálás pacifikálja a zavaros állapotokat.

249 Michel Maffesoli vizsgálta a nomadizmus és a vagabund életformák szociálpszichológiai, antropológiai okait. Bizarrr értelmezésében elsősorban a mesterének tekintett Gilbert Durand által kidolgozott ún. ‘szociológiai képzelőerő’ tradicionalista téziseire, illetve Carl Gustav Jung „kollektív tudatalatti” fogalmára támaszkodott, és a rend elleni dionüszoszi lázadásban, a radikálisan más, a távoli, az idegen iránt érzett elsőprő (tudatalatti) vágyakozásban találta meg a jelenségek alapjait. Ez szellemes magyarázat, de szerintem korlátozottan érvényes. A nyomor, az elnyomás és a gazdasági ellehetetlenülés előli kényszerű menekülés nem téveszthető össze a felfedező, a Baudelaire-féle nagyvárosi kószáló vagy éppen a turista – mégiscsak szabad döntésen alapuló – tét nélküli csavargásaival. Lásd Maffesoli, Michel: *Du nomadisme*. Librairie Générale, Paris, 1997.

250 Bauman, i. m. 59.

A megoldás másik iránya az oktatás és nevelés kiterjesztése, illetve a nevelés rendszerének állami kontrollja. „A nevelés a hatalom konstitutív, de kitapinthatatlan eszköze lett. A nevelés jogával felruházottaknak tudniuk kell, miben áll a közjó (a humanitás, a társadalom a maga egészében, illetve a közjó mely részét lehet az irányítók tekintélye alá rendelni), és melyik modellt vezet a humanitás magasabb szintjére. A nevelőknek tudniuk kell, hogyan lehet beindítani és biztosítani a rendszer permanenciáját.²⁵¹ Ez a hatalom is megőrzött magában valamit a középkor pasztorális hatalmából, mondja Bauman. A modern hatalomnak már nem áll szándékában, hogy minden tekintetben uralja az állampolgárok lelki életét, felügyeletet gyakoroljon az intimitás „belső terei fölött”. Elegendő, hogy a nevelés alanya ismerje el a nevelő szakmai, professzionális tekintélyét. A szakértők által közvetített tudás egyébként túlmutat önmagán, mert a további önképzés és önnevelés képességét is magában foglalja. Ez is spontaneitás, de a jól képzett szakértők által irányított spontaneitás. A modern nevelő elsősorban nem a külső tekintélyre hivatkozik, hanem a szaktudásra és a humanizmusra. Az irányítók vadörökből kertészekké lettek. „Az értelmiségi munka gyakorlatában a modernitáshoz vezető út baumani nyelven a játékvezető helycseréje a kertésszel. A modernitás civilizált ('megművelt'), azaz 'kerti' kultúrái ugyanis csak olvasott, művelt személyekkel tarthatók fenn. Reprodukciójukhoz tervezésre és felügyeletre van szükség, enélkül a kerti kultúrán úrrá lenne a vadság. A modernitás kialakulása tehát átalakulási folyamatként értelmezhető; leglényegesebb eleme az új szerep megjelenése, amely előzőleg ismeretlen célokra orientált és addig nem létező képességeket használ.”²⁵²

Ernest Gellner szellemes megállapításánál – hogy „a modern társadalmi rend talapzatánál nem a hóhér, hanem a professzor áll” – aligha lehetne jobban és tömörebben összefoglalni a változás lényegét, amely az ezerhatszázas évek végétől a tizenkilencedik század elejéig ment végbe a nyugat-európai társadalmak

251 Bauman, i. m. 64–65.

252 Fenyő Imre: *Tudás és társadalom a posztmodernitás korában* – Zygmunt Bauman metaforikus társadalomelmélete. PhD értekezés, Debreceni Egyetem, Debrecen, 2007. 57.

életében.²⁵³ Az agrártársadalmakban a különböző összetételű elitek nemzedékről nemzedékre kiválasztódtak a társadalom egyik vagy másik rétegéből, s ezt a folyamatot a változatos eszközökkel operáló állami kontroll tartotta kézben. A modern ipari társadalmak kialakulásával párhuzamosan mindez gyökeresen megváltozott. A kultúra és a kulturális elit önreprodukcióját racionális és kiszámítható elvekre kellett alapozni. Ez a fordulat egyúttal azt is jelentette, hogy amíg a premodern társadalmakban a „vadörök” inkább csak a fajok közötti egyensúlyi állapot fenntartására törekedtek (hiszen a mindig elvadulni kész természetet kordában kellett tartani), a modern világ úgynevezett „kertészeti kultúrájában” már megfelelően képzett, művelt és olvasott személyek tudták az egyre differenciálódó területeket kontrollálni. „A kertész veszi át a vadőr helyét – írja Bauman. – A vadörök nem gondolják a rájuk bízott területen található növényeket és állatokat; nincs olyan szándékuk, hogy a vadvilágot egy művi- leg előállított, kvázi-ideális ’állapottá’ alakítsák át. Megelégednek azzal, hogy biztosítják a növények és az állatok zavartalan önreprodukcióját... ahhoz sincs megfelelő önbizalmuk, hogy átforgalmazzák a rájuk bízott jóságok természetből adott szokásait. Vagyis sohasem támad olyan ötletük, hogy át lehetne alakítani a dolgok állapotát egy alternatív realitás nevében.”²⁵⁴ Ezzel ellentétesen gondolkodnak és cselekszenek a kertészek. Számukra az éppen előttük fekvő világ „kategorikus imperativusa”: „Mindent meg kell változtatnod, mert semmi sincs jól úgy, ahogy van!” Vagyis a premodern világ spontaneitását felváltotta a tudatos tervezés modern korszaka; a történések és a folyamatok kézben tartását nem lehetett többé sem az isteni előrelátásra, sem a véletlen kiegyensúlyozó szerepére bízni.²⁵⁵ A gondolkodó emberek

253 Gellner, Ernest: *A nemzetek és a nacionalizmus*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2009. 50. Ford.: Barabás András.

254 Bauman: *La décadence...* i. k. 68. Lásd még Fenyő Imre: *Tudás és társadalom...* 58–59.

255 Manent a liberalizmus történetéről szóló könyvében írja: „Az angol polgárháború alapvető tapasztalata tehát a következő tanulsággal szolgál: az embereket nem képes egyesíteni sem a természet, sem a kegyelem. Mi tudja tehát egyesíteni őket? Nyilvánvalóan egyetlen választ adhatunk erre: a művészet (*l’art*)”. Manent, Pierre: *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994. 35–26. Ford.: Babarczy Eszter. Miként a fordítói lábjegyzetből is kiderül, ebben a kontextusban a „művészet” szó a

szemében a természeti állapot valami „förtelmes” és visszataszító” kegyetlenséget jelentő fogalom lett – ezt a világot meghagyni bűnös állapotában már önmagában is ellentmondott volna a józan észnek. Bauman szerint Thomas Hobbest tekinthetjük a modernitás első igazi „kertépítő mérnökének”, mivel az angol filozófus olyan – látszólag tökéletes – tervvel állt elő a vad természeti állapotok domesztikálására, amelynek hatása alól nem tudta kivonni magát a következő három évszázad értelmisége. Hobbes azt állította, hogy a természetes állapotot a mindenki háborúja mindenki ellen viszonyai jellemzik, s ez az állandó viszálykodás a racionális emberi beavatkozás híján a teljes pusztulásba sodor-ná az emberiséget. Hogy ezt a különös víziót pusztán Hobbes képzelőerejének kell-e tulajdonítanunk, vagy a korabeli angol viszonyok elemzéséből fakadó józan következtetésről van inkább szó – a kérdés évszázadok óta foglalkoztatja a filozófiatörténet szakembereit. Mindenesetre Bauman az utóbbi változatra szavaz. Érvelésében elsősorban azt vizsgálja, hogy miért találta Hobbes olyan szörnyűnek a társadalom állapotát, és miféle tapasztalatok vezették őt a természeti állapot ennyire ijesztő képének megrajzolására. Bauman úgy véli, optikai csalódás áldozata volt. Mert a nyomok, amelyekből Hobbes a valamikori ősi állapot jellemzőit akarta kiolvasni és rekonstruálni, inkább saját korának dezorientációs nehézségeiről tanúskodtak. Hobbesnak szembesülnie kellett a ténnyel, hogy a vadörök immár elveszítették a hatékony kontroll lehetőségét, a kertészek pedig még nem kapták meg szerepüket. Ez a „kegyelmi állapot” tette lehetővé, illetve követelte ki a modern, szekularizált értelmiségiek színre lépését. Az éppen kialakulóban lévő új társadalomban lassan megkérdőjelezhetetlenné váltak a vállalkozáshoz, a profithoz, az életformához és a világnézet megválasztásához kapcsolódó személyes jogok, illetve a jogok univerzális érvényessége. Az újfajta spontaneitásban az egyének nem túrték el az állami kontroll korábbi formáit, ugyanakkor megfelelő szabályozás hiányában a társadalom fölött lebegett a bármikor újjáéledő anarchia veszélye. Ekkor jött el az értelmiségiek nagy pillanata. „Majd mi megmondjuk

„természetesség” ellenfogalmaként szerepel, azaz a művészet fogalmán a műviséget, a mesterségesen előállítottat, tehát az artefaktum-jelleget kell értenünk.

nektek, hogyan lehet kikecmeregni ebből a csávából”, mondták a filozófusok, akik – részben a platóni örökséget felelevenítve – a törvényhozói szerepkör betöltésének ambíciójával léptek fel, hallatlan merészséggel. Eleinte persze nem volt világos, hogy a „társadalmi szerződés” különféle elképzelései valóban alkalmasak-e az újonnan kialakult helyzet pacifikálására. A társadalmi szerződések nem „demokratikus egyeztetési” folyamatok során készültek, hanem a filozófusok íróasztalán (jobban mondva: írópultján) született egyszemélyes találmányok voltak; az efféle munkák készítői súlyos felelősséget vettek magukra. A legnehezebb kérdés az emberi természet alapvető meghatározottságával állt kapcsolatban: az ész vagy inkább a szenvedély határozza meg az emberi természetet? Vajon a filozófusnak – miközben a társadalmi „szerződésnek” keresztelt új típusú állami kontroll kimunkálásán fáradozik – a racionálisan kalkuláló egyének létét kell-e feltételeznie, vagy kifizetődőbb volna egy kiszámíthatatlan ösztön- és érzelemvezérelt lénnel számolnia? Bauman úgy látja, a filozófusok az *irracionális természet* és a *racionális társadalom* dichotómiájának keretében próbáltak megoldásokat javasolni. Ki az egyik, ki a másik meghatározó szerepére tette a hangsúlyt. „Az értelem és a szenvedély közötti különbség eredendően többet jelent egyszerű morális ellentétnél. Implicite és eredendően tartalmaz olyan társadalomelméletet, amelyben ellentét van az antiszociális jelenségek ’természetes’ meghatározottsága és a társadalmi mechanizmus – azaz a hierarchikusan megszervezett társadalmi rend – között.”²⁵⁶ A rendteremtő törekvéseknek át kell verekedniük magukat ezeken az ambivalenciákon. Spinoza a kevés törvényhozó közé tartozott, akinek csaknem sikerült ki-egyenlíteni ezt a két ellentétes erőt.

Az *Etikában* írja: „A jónak és rossznak igaz ismerete – amennyiben igaz – nem fékezhet meg semminemű indulatot, csak amennyiben mint indulatot tekintjük.”²⁵⁷ A mai olvasó számára talán nehezen érthető mondat mély értelmű: az ész igazsága csak akkor tesz szert megfelelő mozgósítóerőre, ha maga is indulattá, illetve érzemmé válik. A puszta fogalmi igazság vértelen és

256 Bauman, i. m. 72. Fenyő, i. m. 59.

257 Spinoza, Benedictus de.: *Etika*. Gondolat Kiadó Budapest, 1979. 271. (Negyedik rész *Az emberi szolgaságról, vagyis az indulatok erejéről*. 14. tétel). Ford.: Szemere Samu.

erőtlen, amennyiben nem egészül ki a „szív törvényével”. Amikor a kora újkori filozófusok kutatni kezdték az emberi természet alapvető karakterét, az ész és a szenvedély problémája mellett találkoztak az *érdek* fogalmának definíciós nehézségeivel is. Némelyek az érdeket a szenvedéllyel azonosították, ezzel mintegy előkészítették a későbbi századok kapitalista utilitarizmusának központi eszméjét: minden emberi cselekedetet az önérdek vezérel. Mások viszont ellentétesen gondolkodtak, és az érdek szolidaritásképző erejét hangsúlyozták, mert olyan „hasznos szenvedélyt láttak benne megjelenni, amely elnyomhatja az összes rossz és káros szenvedélyt.”²⁵⁸ Aztán a tizennyolcadik századtól a törvényhozók összezavarodtak, amikor az érdek helyét és szerepét próbálták meghatározni a társadalomban. Az érdek-vezérelt emberek minden cselekedetét az instrumentális racionalitás vezérli, mondták az egoisztikus beállítódás kritikusai. Akiket az önérdek mozgat, azok az összes társadalmi és személyes kérdést kizárólag az „attól függ, kinek a szempontjából nézve” megfontolás alapján értelmezik. A tizenkilencedik század második felében Nietzsche új szempontból mutatott az érdek ambivalens jellegére: „Számomra teljesen nyilvánvaló, hogy ezzel az elmélettel (mármint az utilitarista felfogással – K. L. A.) a 'jó' fogalmának igazi eredetét ott keressük, ahol nincs: a 'jó' megítélése *nem* azoktól származik, akiknek irányában ez a 'jóság' megnyilvánul! Inkább maguk a 'jók', vagyis a nemesek, a hatalmasok, a magas rangúak, az emelkedett gondolkodásúak érezték jónak önmagukat és ítélték jónak tetteiket, mindazzal szemben, ami alacsony sorú, alantas, közönséges. A distancia pátoaszából követeltek jogot az értékalkotáshoz, ezen az alapon adtak nevet az értékeknek, mit törődtek ők a hasznossággal! ...a nemesség és a distancia pátosza, ez az általános, elemi erejű és élénk érzés a felsőbbrendű és uralkodó fajnál, az alacsonyabb rendű 'alantas' fajjal szemben – ez a 'jó' és 'hitvány' ellentétének eredete.”²⁵⁹

Nietzschénél az érdeket (mint az ész és az érzélem sajátos kombinációját) a biológia és a természettörténet segítségével lehetett megneemesíteni és „szakralizálni”. Az ilyen eljárás, leg-

258 Bauman, i. m. 73.

259 Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához (Vítairat)*. Holnap Kiadó, Budapest, 1996. 20–21. Ford.: Romhányi Török Gábor. Lásd még Bauman, i. m. 75.

alábbis távlataiban, meglehetősen veszélyes tendencia kibontakozásának előhírnöke lett: többé nem az ész és a szenvedélyt, illetve az érdeket és érzelmeket állították szembe – egyszerűbbnek látszott a „kiválasztottak” magasabb rendű, úgynevezett teremítő ösztöneit (és szellemét), illetve a versenyből kiszorultak alantas ösztöneit (és értelmét) kijátszani egymás ellen. Bauman idézi Jacques Revel figyelemre méltó eszmefuttatását, amely érzékletesen foglalja össze a legitimációs eljárást. „...úgy tekintették, hogy a nép társadalmi és kulturális archaizmus, valamilyen fosszilis maradvány, amely tökéletesen bizonyítja és igazolja alávett státuszát. A népi kultúra egy már letűnt korszak világát tükrözte, amelyben csak naiv tévhiteket, az emberiség gyermekkorának bukdácsolásait lehet látni (...) Amit itt le kell leplezni az ész és a tudományos gondolkodás nevében, az az alsóbb rendű társadalmi csoportok korlátozott érvényességű igazsága. A nép által birtokolt tér most már a bizarr és a fantasztikus viselkedésmódok, a tiltott praktikák és a nyers természet világával lett azonos, amely szemben áll a kultúrával.”²⁶⁰ A korai felvilágosodás időszakában se szeri, se száma az agresszív kampányoknak (Bauman kifejezésével: keresztes háborúknak), amelyeket az ész nevében folytatnak a régi, károsnak, rossznak és veszélyesnek ítélt szokások ellen. Például a flandriai városokban egykor oly népszerű, hagyományos misztériumjátékokat egyaránt eretnek ostobaságnak állították be a korszak katolikus írói (ők az ősi bibliai jelenetek színre vitelében az anabaptista tanok népszerűsítését látták) és a protestáns moralisták, akik a keresztény hit eme „primitívnek és barbárnak” nevezett reprezentációi ellen tiltakoztak. A Mihail Bahtyin munkáiból jól ismert középkori népi és karneváli kultúra az egyre befolyásosabb értelmiségiek folyton megújuló támadásainak keresztüzébe került, s megkezdődött e színes világ hosszú és fájdalmas agóniája. A tizennyolcadik század felvilágosult filozófusai egyszerűen csak összegyűjtötték, illetve rendszerbe foglalták a fenti purifikációs küzdelem alaptéziseit. Fontenelle

260 Revel, Jacques: „Form of Expertise” Intellectuals and the ‘Popular’ Culture in France (1650–1800). In: *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Steven L. Kaplan (ed.), London, 1984. 262–264. Idézi Bauman, i. m. 76.

és Voltaire írásaiban szó sincs hajdani „aranykorokról”; a múlt magától értetődően asszociálódik a „népi barbarizmussal”.²⁶¹

Noha hihetetlennek tűnik, mégis ez az igazság: a középkorban – de a premodern társadalmakban általában is – a politikai és a gazdasági elit aktív részese volt a népi kultúrának, a „fent” és „lent” világa kevésbé különült el, mint Voltaire századában. Ahogy Bauman fogalmaz: voltaképpen a felvilágosodástól beszélhetünk az elitkultúra és a tömegkultúra szembenállásáról.

Mégsem felesleges megkérdezni: vajon nem sikeredett-e túlzottan karikatúraszerűre a felvilágosodás már-már beteges szellemi arisztokratizmusáról és intoleranciájáról rajzolt kép. Nincs itt valami eltúlozva? Számomra nem kétséges, hogy a felvilágosult *törvényhozók* elitista beállítódásának volt alapja. A modern demokráciák értékrendjéből és erkölcsi meggyőződéseiből visszaneézve olykor valóban sokkolónak tűnhet a középkor kegyetlen és „barbár” szokásrendszere. Be kell látnunk: nemcsak a „vadak” körében, de a modernitást megelőző európai társadalmakban is masszívan jelen volt az erőszak, a vérbosszú stb. Továbbá azt is tudjuk, természetes jelenségnek számított a középkori Európában jókat derülni mások fizikai szenvedésének látványán. A vidéki Franciaországban még a tizenkilencedik században is divat volt izzásig hevített kályhatetőkön pulykákat táncoltatni, vagy kavicsokkal dobálni ketrecbe zárt galambokat. Gilles Lipovetsky írja: a premodern világban a „bosszú társadalmi imperativusnak számított, függetlenül az egyének és csoportok valódi érzelmeitől, függetlenül az individuális bűnösségtől vagy a felelősségről alkotott fogalmaktól. A bosszú alapvetően a rend követelménye-

261 Véleményem szerint Bauman a valóságosnál sötétebb színekkel festi le és egyúttal intoleránsabbnak mutatja a felvilágosodás filozófiáját (és filozófusait), mint amilyen az valójában volt. A 18. században számos gondolkodó ragaszkodott a valamikori aranykor feltételezéséhez, amihez képest az újabb korok inkább a hanyatlás jeleit mutatják. Ezek közé tartozott a holland Frans Hemsterhuis is, aki az *Alexis, avagy az aranykor* című könyvében a kozmikus-asztrális befolyás alatt lezajlott emberi történelmet három szakaszra bontotta – első az aranykor volt. A második kor a káosz és a zűrzavar jeleit mutatta, s az emberiség csak a harmadik korban lelhet eredeti önmagára. Ezek a tanok egyébként nagy hatással voltak Novalis költészetére és filozófiájára is. Lásd Krauss, Werner: *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts – Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. Akademie Verlag, Berlin, 1978. 39–41.

ként fogalmazódott meg a vad gondolkodás számára.”²⁶² Ám ha kicsit túllépünk a klasszikus felvilágosodás korán, és kezünkbe vesszük a tizenkilencedik század polgári közönségének szánt moralizáló írások némelyikét, nehezen vitatható szerzőnk igazsága. Bauman a középkor óta kedvelt angol futball elleni értelmi-ségi hangulatkeltést idézi egy korabeli újságcikkben megjelent „jó szándékú intelem” alapján. „Tomboló gyüleléshad szakítja meg a békésen tevékenykedő polgárok életét. Mindez pánikot és félelmet kelt a jámbor lakosok körében, mert erőszakot tesz a személyeken, és elpusztítja az emberek javait, kiváltképpen a minden védelmet nélkülöző szegényebb sorban élőkét. Továbbá hozzájárul a játékosok erkölcsének tönkretételéhez, akiknek jó része amúgy is nyomorban él, az egészségi állapota pedig törékeny (...) Ez a botrányos és felháborító magamutogatás inkább méltó a pogány Rómához, mintsem a keresztény Angliához... nem más ez, mint a brutalitás és a barbárság exhibicionizmusa, amelyet ugyanúgy ki kellene söpörnünk, mint tettük azt nemrégiben a kutya- és kakasviadalokkal, illetve más brutális sportokkal.”²⁶³ Ebben a tizenkilencedik századi angliai példában nemigen találunk semmilyen újdonságot a felvilágosító filozófusok által korábban megfogalmazott elitista kritikákhoz és erkölcsnevelő intelmekhez képest. A filozófiatörténeti hagyomány úgy tartja, hogy a tizennyolcadik század gondolkodói fedezték fel a népet, s ők akarták kiemelni az egyszerű embereket az évezredek elnyomás és tudatos kiskorúsítás állapotából. Mindez csak az igazság egyik fele. Vitathatatlan, hogy a felvilágosodástól kezdve a népre hivatkozás természetes legitimációs elv, de a felvilágosító filozófusok népe inkább csak retorikai konstrukció, amelynek nem sok köze volt az *empirikus lakosságtömeghez*. A mindennapok gyarló embereit egyáltalán nem kedvelték a törvényhozók és a „kertészek”, mert amikor az utóbbi értelemben, tehát a maga konkrétságában használták a nép fogalmát, szinte kizárólag negatív jelzők és asszociációk kapcsolódtak a szóhoz.

262 Lásd Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok*. 231.

263 Delves, Athony: 'Popular Recreation and Social Conflict in Derby, 1800–1850', In: Eileen et Stephen Yeo, *Popular Cultures and Class Conflict 1590–1914: Explorations in the History of Labour Leisure*. Brighton Harvester Press, 1981. 90. 95. Idézi Bauman, i. m. 85–86.

Bauman nem téveszti szem elől a tényt, hogy a felvilágosodás filozófusai „hozott anyagból dolgoztak.” A „nép” fogalmához már az abszolút monarchiákban is olyan jelentések társultak, mint a „kontrollálhatatlan erőszak” vagy a „hajlam a lázadásra”. A tradícióktól és a lokális értékeiktől megfosztott nép elvesztette korábbi attribútumát, és meghatározatlan, minőség nélküli massa lett. De éppen ez a megformálatlanság tette lehetővé, hogy úgyszólván a „semmiből” új minőség születhessen. Eljött a pillanat, amikor a régi gőnceitől megszabadított népet új ruhába lehetett öltöztetni. A törvényhozók *divattervezőkké* és *szabókká* váltak, akik kigondolták és eldöntötték, milyen legyen a kötelezően viselendő újfajta uniformis. A fordulat persze kevésbé metaforikusan is kifejezhető: ekkor jelenik meg a nevelő mint a felvilágosodás ideál-tipikus értelmiségi figurája, aki magára vállalja, hogy az ész nevében instruálja a társadalmat. A felvilágosodás korában nem úgy tekintettek a nevelésre, mint egyfajta foglalkozásra, amely a társadalom konkrét intézményeihez köthető. Ellenkezőleg: a nevelés „megjelent az összes társadalmi intézmény funkciójaként, részévé vált a mindennapi életnek... az ész hangját kifejezésre juttató globális társadalmi tervezetet kell benne látnunk.”²⁶⁴ Sőt, a legtöbb felvilágosító filozófus úgy gondolta, hogy hivatásos nevelőkre (professzorokra) csak átmenetileg van szükség, amíg az írástudóknak nem sikerül végérvényesen kiirtani a babonáságot a népből, mert onnantól már elegendő lesz a jól működő intézmények „önnevelő” erejére hagyatkozni.

A nevelés középkorias, úgynevezett pasztorális hatalma helyett a hatalomgyakorlás modern és szekularizált formái születtek meg, amelyekben az állam átvette az egyház korábbi szerepét, a filozófusok pedig az új, „világi egyház” főpapi tisztségére törekedtek. Jól látták, hogy elsősorban az államhoz kötődnek az irányítás és a tervezés kérdéseivel szisztematikusan foglalkozó intézmények. Ezek a szerveződési formák a társadalmi rend hatékony reprodukcióját célozzák meg, vagyis aki ezekben az intézményekben szerephez jut, jogot formálhat, hogy beleszóljon a folyamatok irányításába.

264 Bauman, i. m. 90.

Az Európán kívüli világ „vad kultúráinak” fokozatos felfedezése tovább táplálta a „barbár tömeg” hipotézisére fogékony elmék önbizalmát. Mindenesetre jobban tesszük, sejteti Bauman munkája, ha nem hagyjuk magunkat megtéveszteni a „jó vadember” – kiváltképpen Rousseau írásaiból ismert – fantazmagóriájától. Rousseau számára az eredeti (ártatlan) állapot föltételezése inkább logikai konstrukció volt, mintsem a történeti valóság rekonstruálása. „Diderot számára a nép embere minden létező emberfajta közül a legidiótább és leggonoszabb – mondja Bauman. – Ugyanakkor Diderot nem különböztette meg a nép más-más csoportjait vagy rétegeit. Bizonyos értelemben éppen az adja a nép lényegét, hogy kizár mindenféle megkülönböztethetőséget. Nők és férfiak szürke, indifferens tömege a nép, amely eleve lehetetlenné tesz minden társadalmi vagy területi minősíthetőséget... Diderot szemében a nép csak a 'sokaságot' jelenti. Az egyik tanulmányában meglehetősen bizarr szótárt alkotott a nép lehetséges megnevezéseire, amelyben olyan jelzők szerepelnek, mint 'gonosz', 'ostoba', 'esztelen', 'bárgyú'.”²⁶⁵ Megint mások arra törekedtek, hogy a természeti állapotban élő népek kultúráját a jó és a rossz keverékeként mutassák be. Jean-Baptiste-René Robinet *A természetről* szóló munkájában, Rousseau felfogásához hasonlóan, azt fejtegeti, hogy a primitív népek jóval békésebb közösségekben élnek, mint a civilizáltak, viszont ennek okát a tájékozatlanságukban és a természetes butaságukban kell keresnünk.²⁶⁶ A távoli világok kultúráinak felfedezése, illetve azok összevetése az európai kultúrával szinte mindig a *homo europeus* magasabbrendűségének megállapításával végződött. A törvényhozók és a nevelők újra életre keltették az antik görögök körében már népszerű klímaelméleteket, hogy természettörténeti érvekkel is alátámaszthassák az európai ember felsőbbrendűségét. Montesquieu *A törvények szelleméről* című munkájában írja, hogy „A hideg éghajlat alatt tehát az embernek több az ereje... Ennek a nagyobb erőnek többféle hatása kell hogy legyen: például több az önbizalom, vagyis nagyobb a bátorság, inkább tudatában van a maga fölényének, s ezért kevesebb a bosszúvágy; nagyobb a biztonságérzet, tehát több a nyíltság, kevesebb

265 Bauman, i. m. 101.

266 Lásd Krauss, i. m. 71.

a gyanakvás, a fordulat és cselszövés... a hideg országokban kisebb az érzékenység az élvezetek iránt, a mérsékelt országokban nagyobb, a meleg országokban igen nagy.”²⁶⁷ Az európai kultúra felsőbbrendűségének sajátos jelét mutatta a 18. századi francia nyelvben végbement változás is. Egyre gyakoribb az olyan szavak használata, mint a *centralizálni*, *föderalizálni*, *naturalizálni*, és nem utolsósorban *civilizálni*.

A törvényhozók és a kertészek elemükben érezték magukat – lassanként az egész glóbus a rendelkezésükre állt, hogy ízlésüknek megfelelően formálják az életet. Még egy jó évszázadig tartott a kertészek és törvényhozók felhőtlen optimizmusa, hogy majd a huszadik század borzalmai gyökeresen más attitűdöt provokáljanak.

A 18. században a felvilágosult filozófusok többsége még nem választotta el élesen a nemes eszmék éteri szféráját a tapasztalati világ kemény, sokszor meglehetősen prózai, némelykor brutális gyakorlatától. Minden ésszerű elképzelés, ötlet, világjavító teória megvalósíthatónak tűnt a szemükben, hiszen hitük szerint könnyedén össze lehetett kötni a sikeres kivitelezéshez szükséges jó szándékot, eltökéltséget és a kitűzött cél (eszme) fogalmi/tárgyi tartalmát. Azokban a közösségekben, amelyek az értelmes gondolatok létrehozására és ápolására alakultak, a kölcsönös megértésre, a konszenzus keresésére és megtalálására irányuló szándékot előfeltételnek tekintették, s ez éppúgy érvényes volt a kötetlenebb társasági beszélgetésekre (a 19. század elején Schleiermacher az ilyenfajta társasági beszélgetéseket nevezte *Geselligkeit*nek), mint a tudományos, illetve a közélet kérdéseire kapcsolódókra. Zygmunt Bauman szerint akkoriban még elképzelhetetlen volt akárcsak feltételezni, hogy a hatalmi, politikai és gazdasági érdekviszonyok, illetve a tömegmédia manipulatív technikái eltorzíthatják a kommunikációt. (Jürgen

267 Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Osiris – Attraktor Kiadó, Budapest, 2000. 349–351. Ford.: Sebestyén Pál. Reimar Müller szerint „minden ember szabadságának és egyenlőségének gondolata Európa mérsékelt klímájában született meg, és ez a tény Montesquieu számára vitathatatlanná tette, hogy csak ilyen klimatikus viszonyok közepette lehetett a szolgaságtól megszabadulni.” Müller, Reimar: *Aufklärung in Antike und Neuzeit. Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie*. Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin, 2008. 145.

Habermas műveinek ismeretében viszont evidencia lett, hogy a tömegkommunikációhoz „gyanúval” viszonyulunk.)

Aligha tekinthetjük eredeti ötletnek az elhíresült marxi mondatot, hogy eddig „a filozófusok a világot csak különféleképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltottassuk”.²⁶⁸ Marx csak összefoglalta az akkor már évszázada létező hagyomány egyik központi és széles körben elfogadott tézisé. A világ eszmékre alapozott átalakításának programját először az önmagukat „ideológusokként” meghatározó filozófuscsoport tagjai dolgozták ki, szisztematikusan. A fogalom feltalálása a francia Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754–1836) nevéhez fűződik. Destutt de Tracy az eszmék új tudományát akarta létrehozni, s az új diszciplínát alaptudománynak tekintette, amely hite szerint majd lehetővé teszi minden tudattartalom kibontását, illetve a megismerés fejlődéstörvényeinek teljes feltárását. Destutt de Tracy mellett Condillac-ot, Cabanis-t, Helvétius-t tekintették filozófusnak – és ideológusnak. Az ideológusok nézeteiben közös volt az antikarteziánus beállítódás és az erőteljes szenzualista elkötelezettség. A gondolkodást az érzéki tevékenységre vezették vissza, s az eszmék világát a társadalmi biológia egyik ágaként fogták fel. A történelmi gyökerekre utalás azért nem tűnik feleslegesnek, mert így válik világossá a tény, hogy az ideológiafogalomban rejlő paradoxonok már a fogalom megszületése pillanatában is jelen voltak. Noha az ideológusok elkötelezték magukat a felvilágosodás és a demokratikus szabadságjogok értékei mellett – többek között ezért kerültek szembe az egyre inkább autokratiként megnyilvánuló és a katolikus reakcióra támaszkodó Napóleonnal –, mégis: többnek látták az emberi cselekvéseket mozgató eszméket egyszerű racionális tevékenységnél, mert szerintük az érzelmek és az affektusok is részei az emberek politikai, társadalmi meggyőződésének.²⁶⁹ Sőt, az emberi tudás ősformái voltaképpen az

268 Marx, Karl–Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Helikon Kiadó, Budapest, 1974.

269 „Az ideológia nemcsak teoretikus, hanem kezdettől gyakorlati jelentőségű; egymaga kényszerült, hogy a politikai és az erkölcsi, valamint a pedagógiai tudományok teherbíró alapja legyen.” Barth Hans: *Wahrheit und Ideologie*. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach – Zürich und Stuttgart, 1961. 15.

érzéseken és a megérzéseken nyugszanak.²⁷⁰ Mindezek alapján a racionalista/autokrata Napóleon a maga szempontjából joggal vádolhatta az ideológusokat, hogy a „hamis tudat” apostolaiként ténykednek. Az olyan ember, aki az ideológiák nevében érvel és cselekszik, elsősorban nem a racionális érvek erejére hagyatkozik, hanem *testestül-lelkestül kiáll* meggyőződése mellett; az esetek többségében csak *az észre hivatkozva* nem lehet eltántorítani őket hitüktől. Bauman érvelése egybecseng ezzel: Napóleon – igaz, néhány évi óvatos barátkozás után – kezdett veszélyes riválisokat látni az ideológusokban, mert a csoport képviselői egyre gyakrabban hivatkoztak az „értelmiségi elit” kitüntetett szerepére, nemcsak a tudományos kérdések eldöntésében, hanem a társadalomirányítás gyakorlati területein is. Végül a császár 1812-ben összeesküvéssel vádolta az ideológusokat, mégpedig igen durva kifejezésekkel: „Ez a ködös metafizika a végső okok titkát kutatja (legalábbis képviselői ezt állítják) – magát a törvényhozást a népre, és nem az emberi szív törvényeire meg a történelem leckéire alapozná. Ez a metafizika a mi szép Franciaországunk legnagyobb szerencsétlensége. Az efféle tévedések csak egy véres rezsim kialakulásához vezethetnek, amiben már volt részünk. Ki hirdette meg a lázadás jogát, és tekintette azt egyúttal kötelességnek? Ki hízelt a népnek, azt állítván, hogy a tőle elvitathatatlan szuverenitást eddig még gyakorolhatta? Ki rombolta le a törvények tiszteletét és szentségét azzal, hogy függővé tette, de nem ám az igazságosság szent elveitől, a dolgok természetétől és a polgári igazságosságtól, hanem kizárólag az olyan emberek gyülekeztétől, akik semmit sem tudnak a polgári és a büntetőjogról, nem ismerik sem a civil, sem az adminisztratív, sem pedig a katonai igazgatás szabályait?”²⁷¹ Bauman szerint kulcsfontosságúak a császár mondatai, amelyekből nem hiányoznak a tudatos ferdí-

270 „Az érzület, ez jelenti a mindent számunkra. Az érzés mondja meg nekünk, mit jelent létezni, mert egész létezésünk érzékelésből áll, és percepcióink azonosak a létezés különféle módozataival. Amikor valamit érzékelünk, egyszerűen csak ilyen vagy éppen olyan létformát érzékelünk.” Destutt de Tracy: *De la Logique*. 151. Idézi Barth, i. m. 17. Az ideológia-fogalom történetéhez kitűnő adalékokkal szolgál Claude Lefort két további tanulmánya. Lásd Lefort, Claude: *Les formes de l'histoire*. Éditions Gallimard, Paris 1978. 401–569.

271 Kivonat Napóleonnak az Államtanács 1812. december 20. ülésén elhangzott válaszából. Idézi Bauman, In: Bauman, Zygmunt: *La décadence*

tések és a rosszindulatú feltételezések. A lényeg mégiscsak az, hogy ekkor jött el a pillanat, amikor a *törvényhozó értelmiségiek* végleg búcsút vettek rövid ideig tartó, kitüntetett szerepüktől. A lehetőségtől, hogy ők mondják meg az állam vezetőinek, miként kell megszervezni a társadalom életét. Eztán a társadalom törvényeinek és együttélési szabályainak megalkotása és működtetése a politikusokra, továbbá a katonai és civil bürokráciára hárult, amíg az értelmiségiek legjobb esetben is csak „tanácsadói” és „szakértői” szerepre tarthattak igényt, jórészt a kulisszák mögött tevékenykedve. Ez természetesen nem jelenti, hogy a hatalom gyakorlati birtokosainak és működtetőinek ne lett volna szükségük a hatalmukat legitimáló ideológiákra. Ha redukált szerepre kényszerítve is, de kisebb-nagyobb mértékben az ideológusok továbbra is részesei voltak a modern politikai rendszereket igazoló elméletek kimunkálásának. Bauman szerint – Max Weber modernitáselméletére hivatkozva – a következő évszázad során egyfajta patthelyzet alakult ki a két tábor között, amelyet a modernitás fokozatos kiteljesedése mégiscsak eldöntött – az ún. „gyakorlat emberei”, tehát a bürokraták javára. Pontosabban a két társadalmi csoport közötti ellentét fokozatosan elveszítette jelentőségét, mert a modern állam olyan hatalmasra nőtt, hogy a lakosság rendőri és egészségügyi felügyelete, a közoktatás megszervezése, a társadalmi csoportok kategorizálása, a modern tömeghadsereg megteremtése és más hasonló gigászi feladatok megoldása egyértelműen az állami bürokrácia technikai megoldó-képességét feltételezte, a filozófusok pedig meghúzódtak az egyetemek előadótermeiben és a könyvtárak félhomályában. Érdekes fejleménynek tekinthetjük Marx ideológia-értelmezését, amely sok tekintetben rokona a napóleoninak. A francia elődek nyomában járó német ideológusokkal (Bauer, Stirner) polemizálva Marx az eszmék megszállottjainak, valóságtól elrugaszkodott fantasztáknak nevezi őket. Közismert az is, hogy hamis tudatnak nevezte az ideológiát, ami bizarr módon a huszadik századi létező szocializmus hivatalos ideológiáját nem zavarta, tudományosnak tekintette önmagát, s a hamis tudat megnevezést az úgynevezett polgári eszmékre, politikai és filozófiai álláspontokra

vonatkoztatta. (Bauman nem említi, mi lehetett az oka, hogy a kelet-európai, volt szocialista országok állami és pártbürokratái nem tekintették magukat értelmiségieknek. Szemükben az értelmiségi lét szükségszerűen összekapcsolódott a „gyanús eszmék által befolyásolt” létezéssel. Persze bürokratának, menedzsernek vagy szakértőnek sem nevezték magukat.²⁷² Az egykori kelet-európai szocialista országok nómenklatúrájának tagjai, amikor a látszatválasztások alkalmával az utcai plakátokon mégiscsak előálltak valamiféle öndefinícióval, leginkább munkásként határozták meg magukat, s ezt a legjobb esetben is elnéző mosollyal vette tudomásul a „választópolgárok” nagyobbik hányada. Tény, hogy az állami és a pártvezetés tagjai nem tekintették magukat értelmiséginek, s ez önmagában is jelzi: kifizetődőbbnek látszott elmenekülni az ellentmondásos szemantikai tartalmakat ötvöző fogalomtól, s egy „primitívebb”, de problémátlanabbnak tetsző megnevezés mögé bújni.)

Az ideológusok bukása egyúttal alapvető fordulat kezdetét jelezte az értelmiségiek történetében: lassan, de biztosan a *tolmácsok* léptek a *törvényhozók* helyébe. A folyamat elméleti reflexiója Mannheim Károly nevéhez fűződik. *Ideológia és utópia* című könyvében részben elfogadja az ideológia és az ideológusok Napóleon-féle értékelését. Úgy látja, a 19. század elejétől lett világos az értelmiségiek számára, hogy a politikai hatalom megfosztja őket a lehetőségtől, hogy univerzális álláspontot alkítsanak ki a társadalom, a kultúra és a politika kérdéseiben. A

272 Kivétel a múlt század nyolcvanas éveiben színre lépő néhány „merész” magyarországi diplomás, elsősorban gazdasági végzettségű KISZ-vezető, aki már akkor „látta a jövőt”. A létező szocializmus agóniájának idején fiatal diplomások nyilatkozták, hogy ők voltaképpen menedzserek, illetve üzletemberek. Ebben akár igazuk is lehetett. Tanulságosak Rozsnyai Ervin könyvei. Rozsnyai a dogmatikus marxizmus egyik utolsó mohikánjának számított Magyarországon, aki a Kádár-rendszert is revizionistának és jobboldali elhajlónak tekintette, mivel „önként feladta a marxi szocializmus igazi értékeit”. Az ismert jobboldali megfogalmazással ellentétben, hogy tudniillik jórészt a volt párt- és KISZ-vezetőkől rekrutálódott a rendszerváltozás után az új magyar tőkésosztály, a valóban radikális Rozsnyai azt állítja, hogy ezek már a hetvenes-nyolcvanas években is *kapitalisták voltak*, legfeljebb ezt akkor sokan nem vették észre. A magam részéről inkább Rozsnyai álláspontját tekintem valóságghűnek. Lásd például Rozsnyai Ervin: *Miért kell néven nevezni?* (Gondolatok a bukás elméleti tanulságairól). A szerző kiadása. Budapest, 2007.

partikuláris érdekekhez csatlakozás roncsolja és deformálja a „kognitív univerzalizmus” minden valódi értelmiségire kötelezően érvényes parancsát, és lehetetlenné teszi az igazsághoz (és az igazságosságához) jutást. Mannheim úgy fogalmazza újra az értelmiségi szerepet, hogy abban nincs többé helye a „felvilágosult despotáknak”. A Mannheim-féle *szabadon lebegő értelmiségi* azon az áron tudja megteremteni és megőrizni az univerzális értékek iránti elkötelezettségét, hogy praktikusán visszautasítja minden különös társadalmi osztály és réteg partikuláris érdek- és értékképviselését. Ez a társadalmi gyökértelenség, amely gyakran súlyos lelki terheket ró az értelmiségiekre mégis rendkívüli előnyökkel jár: lehetővé teszi, hogy az intellektuelek szabadon és mindenféle politikai rendszerrel szemben kritikusan lépjenek fel. „A független értelmiségiek specifikus éleslátása biztosítja számukra a világosság, az őszinteség és az ítélőerő tekintélyét, amelyet a ’meggyökeresedett’ osztályoknak mindig nélkülözniük kell. Mannheim szerint éppen a szabadság teszi lehetővé a tudással rendelkező osztály tagjainak, hogy könnyedén váltssanak egyik osztály nézőpontjáról a másikéra.”²⁷³ Bármennyire szabadon lebegőnek tekintette magát ez az újfajta (tudást birtokló) osztály, sajátos öndefiníciója mégiscsak kijelölt egy különös ellen-helyet (*atoposz*), ahonnan kiindulva reflektálni lehetett a többi társadalmi osztály vagy réteg pozíciójára. Mannheim értelmiségije a politikusok fölött helyezkedik el, mert velük ellentétben képes univerzális értékszempontok alapján megítélni a világ folyamatait és eseményeit, és ha a hatalom nem emelkedik fel a tudáshoz, mégiscsak a tudásnak kell felemelkednie a hatalom magasságaiba. Bauman a Mannheim-féle értelmiségiekben a törvényhozók utolsó mohikánjait látja. E végtelenül kifinomult, szűk elitcsoport tagjai talán még reménykednek abban, hogy legalább egy részét megvalósíthatják a modernitás univerzális eszményeinek. A valóság viszont az, mondja Bauman, hogy ekkorra már kezdtek szertefoszlani a társadalmi feltételek, amelyek közepette még hitelesen lehetett képviselni bármilyen „nagy elbeszélést”, ha mégoly kifinomult, artisztikus ügyességgel foglalmazták is.

A modern művészet első manifesztumaitól (Baudelaire) egyre

273 Bauman, Zygmunt: *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*. Hachette Littératures, Paris, 2003. 230. Ford.: Christophe Rosson.

nyilvánvalóbb lett, hogy az európai kultúrában vége a megfellebbezhetetlen és tartósan érvényes igazságok korszakának. A hajdani nagy (értelmiségi) igazságokból kiveszett minden szépség és előkelőség, s a varázstalanított világ professzionálisan működtetett rendszerei rutinszerű és prózai technikákká fokozták le a legnemesebb eszméket is, vagy egyszerűen piacon megvásárolható fogyasztási cikkek lettek.²⁷⁴ A második világháborút követő évtizedeket már a posztmodern kor eljöveteleként és általános térnyeréseként szokás meghatározni. Bauman magyarul éppen a Ligetben megjelent tanulmányában írja: „A posztmodern elmeállapot legfőbb jellegzetessége a mindent nevetségessé tevő, mindent kikezdő, mindent elemeire szétfeszítő destruktivitás. Időnként úgy tűnik, mintha a posztmodern gondolkodó egy, a végső diadal állapotába ért kritikus lenne: olyan kritikus, aki egyre nagyobb nehézségek közepette folytatja tevékenységét, mivel le-sújtó kritikája már mindent megsemmisített, amit valaha kritikára érdemesnek tartott, s ettől kritikusi képessége is alábbhagyott. Nincs már semmi, amivel szemben érdemes lenne fellépni.”²⁷⁵ A művészet referenciavesztésén keresztül lehet a legjobban szemléltetni a posztmodern korról bekövetkezett változásokat. A művészet és a nem művészet határai elmosódtak, mivel maga a közeg vált művészi üzenetté (a festő számára az üres vászon, a zenész számára a csend, az író számára az üres papír). „(...) Walter de Maria egy mély gödröt ásott Kassel közelében, Yves Klein műértők egy kis csoportját a képtár csupasz falainak megtekintésére hívta meg, Robert Barry művészi elképzeléseit telepátia

274 Fehér Ferenc így jellemzi a modern korból a posztmodern korba tartó átmenet legfontosabb stációit: „A modernitás nagy teljesítménye volt a politikai univerzalizmus szekularizációja és globálissá tétele. (...) A modernitás univerzalista politikai napirendje ugyanakkor háromszorosan is megrongálódott, s ennek felismerése születik meg bennük a posztmodern politikai állapotban. Először, a politikai univerzalizmus képmutatónan együtt járt a gyarmatosítás gyakorlatával, amely csak félévszázaddal ezelőtt, a második világháború után omlott össze. Másodszor, sohasem volt képes létrehozni az ‘emberiséget’ mint politikai világhatalmat (...) Végül, az univerzalizmus a különbségek eltüntetése árán fejlődött”. Fehér Ferenc: ‘A modern és posztmodern politikai állapot’. In: Fehér Ferenc-Heller Ágnes: *A modernitás ingája*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1993. 62.

275 Bauman, Zygmunt: *A világ varázstalanításának vége, avagy a posztmodern története*. Liget, 1993/3. 42. Ford.: Melis Ildikó.

útján közölte (...).²⁷⁶ Ahhoz, hogy valaki leleplezhesse a hazugságot, szükséges előfeltétel az igazság és a hazugság megkülönböztethetősége. Ennek hiányában a próbálkozás is nevetséges vállalkozás. A modern kor egyértelmű és jól definiált szabályok mentén gyakorolt kontrollt a társadalom esztétikai ízlése fölött, a posztmodern viszont minden lehetőség előtt szélesre nyitná a kaput, s értékítéleteit az egyéni leleményesség és merészség (olykor egyenesen a felforgatás vagy a perverzió) mértékéhez köti, vagyis: minél provokatívabb vagy megdöbbenőbb egy műalkotás, annál nagyobb az értéke. A posztmodern gondolkodás nemcsak a művészetben, de a tudományokban – elsősorban a szellem- és társadalomtudományokban – is egyre nagyobb befolyásra tett szert az utóbbi évtizedekben. Ez a radikális fordulat vegyes fogadtatásra talált az esztéták és a társadalomtudósok körében. Különösen figyelemre méltó, hogy a posztmodern gondolkodás legelszántabb ellenfeleit nem a konzervatívok vagy a szociáldemokrácia ún. „szelíd” baloldali köreiből kell keresnünk, hanem a radikális, neomarxista és meglehetősen „vad” baloldali filozófusok között. Az egyik ilyen dühös baloldali, Slavoj Žižek, a világhírű szlovén filozófus, aki mély ellenszenvet érez a posztmodern gondolkodás és a belőle sarjadzó multikulturalizmus mindenféle változata iránt. Žižek azt mondja, hogy a *multikulturalizmus*, a *cultural studies*, a *postcolonial studies*, a radikális ökológiai irányzatok stb. – ilyen vagy olyan formában – a represszív tolerancia jegyeit viselik magukon. A multikulturalizmus hívei úgy érvelnek, hogy minden kultúra olyan önérték, amelyet nem lehet egyetlen mérce vagy szempontrendszer alapján értékelni és megítélni. Sőt, egészen radikális változataiban a multikulturalista azt állítja, hogy „egy fekete, lesbikus, munkanélküli értelmiségi nőt csak egy fekete, lesbikus, munkanélküli értelmiségi nő érthet meg”. Így az emberiség számtalan nézet- és hitközösségre esik szét, ahol persze respektálnom kell a másik másságát, de éppen a maga „abszolút másságában”, azaz a számomra teljesen hozzáférhetetlen minőségében kell őt elfogadnom. Ennek következtében az általam gyakorolt tolerancia a „mindent elfogadok, ami nem olyan, mint az én világom” szimpla gesztusával egyenértékű. A multikulturalista azonban nagy árat szab a gesztusért:

276 I. m. 42.

önmaga pozícióját, az üres helyet, amelyet bármilyen identitással fel lehet tölteni, mégiscsak *privilegizált* helynek tekinti. Ezért a multikulturalista, mondja Žižek, voltaképpen olyan rasszista, aki saját álláspontját megfosztja annak mindenkor pozitív tartalmától (vagyis a multikulturalista indirekt rasszista, aki nem terheli *magát* saját kultúrája *partikuláris* értékeivel), ennek ellenére mégis megmarad számára az egyetemesség privilegizált helye, ahonnan kiindulva értékelheti (vagy leértékelheti) a többi partikuláris kultúrát.²⁷⁷

Ezt a kitérőt azért tettem, mert az eddig mondottakból nem könnyű belátni, hogy Bauman végül is igenlően vagy inkább tagadóan viszonyul-e a posztmodern gondolkodáshoz általában, illetve a posztmodern értelmiségi újfajta szerepéhez – specifikusan. Az értelmiségiek történetéről írott könyvében, de számos más munkájában is, éles kritikával illeti a modernitás nagy eszmerendszereit, és a hozzájuk kapcsolódó értelmiség-szerepeket. Nem tévedek nagyot, ha feltételezem, hogy Lyotard nyomdokain halad, mikor maga is bizalmatlanságot hirdet a modernitás nagy elbeszéléseivel szemben. A felvilágosodás és a sztálinizmussá torzult marxizmus „nagy elbeszélései” gyakorlati magvalósításuk során halált és szenvedést jelentettek több tízmillió embertársunknak. Az ismert kijelentés, hogy a „jelenlegi nyomorúság csak a jövőbeli boldogság álruhája” olyan maxima, amelyet a racionalisták, a fasiszták és marxisták egyaránt magukénak tekintettek.²⁷⁸ Ezért Bauman bizalmatlan a neoliberais kapitalizmus világával szemben is, amely nem tereli koncentrációs táborokba az emberek tízmillióit, csak rezignáltan tudomásul veszi, hogy a vesztesek olykor éhen is pusztulnak. Az általános toleranciát hirdető posztmodern észjárásnak pedig nagyon megfelel a neoliberais/neokonzervatív kapitalizmus különös „szociális terápiája”, amely a társadalom strukturális problémáit folyamatosan biográfiai kérdésekké transzformálja. Ha valaki csak azért pusztul el, mert időtlen vagy szerencsétlen, de egyébként egy minden szempontból toleráns miliőben tengeti életét, akkor nem a külvilágban, hanem a vesztesek személyiségében kell keresni a bajok okait.

277 Lásd Žižek, Slavoj: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Passagen Verlag, Wien, 2009. 71.

278 Vö. Zima, Vaclav Peter: *Moderne/Postmoderne*. A. Francke Verlag, Tübingen, Basel, 2001. 213–215.

Ezért csak részben helyes Peter Vaclav Zima sommás értékelése: mivel Bauman az univerzalizmus minden formájára megve-téssel tekint, ízig-vérig posztmodern gondolkodó. Meggyőződés, hogy ez nagyon differenciálatlan értékelés, mivel Bauman komplikált álláspontjának csak egy szeletére érvényes. Először is Bauman nemcsak a modernitás nagy elbeszéléseit leplezi le, de a posztmodern relativizmust is ironikus megjegyzésekkel il-leti. Szemében a posztmodern korszak a teljes indifferencia, a „bármit bármire kicserélhetőség kora” (Baudrillard), olyan vi-lág, amelyben csak az örökös bizonytalanság válik bizonyossá. A monologikus, ún. nagy elbeszéléseket elutasító posztmodern a maga sokszínű (polifonikus és kakofonikus) mini-diskurzusaival annyiban mégiscsak „jobb” világnak ígérkezik, mint a leszere-pelt modernitás, hogy itt legalább nincs többé hitelük a társadal-mat erőszakkal átformálni szándékozó gigantomán eszméknek. Noha abból, hogy a posztmodern világ egy „kicsivel jobb”, mint a megelőző korok, még korántsem következik, hogy okunk volna a végleges megnyugvásra. (Sokszor csak árnyalatnyi a külön-b-ség Bauman, illetve Žižek posztmodern-értékelései között.)

Bauman felfogásának sajátos kettősségére figyelmeztet Ba-lassa Péter reflexiója is, amely a Liget-beli íráshoz kapcsolódik. „*A világ varázstalanításának vége, avagy a posztmodern kor története* című gondolatmenet eléggé tanácsalanná teszi olva-sóját: mit is akar voltaképpen mondani a neves lengyel gondol-kodó? Hol egy többé-kevésbé precíz és igaz modernitás-kritikát kapunk, hol egy többé-kevésbé igazságtalan posztmodernitás-kritikát, amely mintha agyoncsapná az anti-modern mondani-valót.”²⁷⁹ Balassa Péter jól érzékeli, hogy Bauman álláspontját igazából sem az egyik (a modern), sem a másik (a posztmodern) oldalra nem lehet sorolni, hanem valamilyen „köztes” helyet kellene keresni neki.²⁸⁰ Bauman értelmiségkönyvének utolsó fe-

279 Balassa Péter: *Melletle és ellene, többé-kevésbé*. Liget, 1994/3. 57.

280 Némileg félreérti Bauman argumentációját a kiváló esztéta. Például ami-kor értetlenségét fejezi ki Bauman állítása kapcsán, hogy a posztmodern egyik etikai paradoxonja abban rejlik, hogy „az egyén egyre nagyobb eti-kai feladatokat kap, miközben a teljesítésükhöz szükséges társadalmilag előállított eszközök egyre fogynak.” Balassa a maga keresztény perszona-lista meggyőződéséből fakadóan úgy véli, „egyedül a szabadság (a mo-rális döntésképesség) sokszorosan közvetített tanításán, kommunikáció-ján keresztül lehet efféle ‘eszközöket’ közvetíteni.” Balassa, i. m. 59–60.

jezetében kapunk bizonyos útmutatást, hogy merre keressük a megoldást. A posztmodern értelmiséginek hátat kell fordítania a globális stratégiáknak. „Nekik a reménytelenségből kell bátorságot meríteniük. Úgy kell nézniük a reménytelenségre, mint az értelmiségi bátorság legmagasabb formájára. Remény a világ számára, de semmi remény magában a világban. A világ véglegesen korrumpálódott, a racionalitás a technokrata elnyomás eszközévé vált. Az Ész nem remélheti, hogy valaha is otthonra talál benne. A kritikai szellem az értelmiség utolsó menedéke.”²⁸¹ Az imént idézett gondolatok Husserl és a Frankfurti Iskola képviselőinek álláspontját tükrözik, amely ugyan nem áll távol Baumantól, de a lengyel szociológus ezzel sem teljesen elégedett. A könyv utolsó lapjain visszatér a tolmács metaforájához, s azt állítja, hogy a legjobb megoldás, ha a posztmodern entellektüel hajlandó magára vállalni a tolmács szerepét, vagyis funkciója kimerül abban, hogy közreműködik a társadalom szereplői között zajló viták, eszmecserék menedzselésében. Egy végérvényesen plurálissá lett korban nem remélhető a világra és az értékek milyenségére vonatkozó víziók, elképzelések egyetemes érvényessége. A tolmács legfeljebb annyit tehet, hogy rábeszéli a vitapartnereket: legalább próbáljanak empatikusan viszonyulni egymás tradícióihoz. Fenyő Imre bontja ki a tolmács metaforáját: „A tolmács feladatának lényege állítások fordítása (olyan állításoké, melyek egy közösségileg megalapozott tradíción belül jöttek létre), hogy megértőek legyenek egy másik tradíción megalapozott tudás rendszerén belül is. Ahelyett, hogy a legjobb társadalmi rend ki-

Ne felejtjük el, hogy Bauman eredetileg szociológus végzettségű tudós, s pontosan tudja, hogy a modern/posztmodern társadalmakat az alrendszerek folyamatos differenciálódása jellemzi, s az egyes ember képtelen áttekinteni ezt a bonyolult processzust. Vagyis miként Luhmann mondja, a jogot egyre inkább a jogászok, a gazdaságot csak a közgazdászok, a biológiát csak a biológusok „értik”. Hiába vagyok szabad (vagy inkább csak annak érzem magam), ha a véges információhiány és „szakismeret” miatt fogalmam sincs, mit tegyek. Például hogyan éljek környezettudatosan, ha nem látom át, hogy tetteim következményei milyen alrendszerek programjain és kódjain futnak majd keresztül, s az eredeti szándékok miként fordulnak esetleg visszajukra a „dolgok végén”. Másrészt Bauman etikája erős rokonságot mutat a Kierkegaard-féle „egyedi egyetemes” egzisztencializmussal, tehát sokkal közelebb áll Balassa felfogásához, mint azt ő maga gondolta.

281 Bauman: *La décadence...*, 254.

választására irányulna – vagy a választás kritériumait igyekezne meghatározni –, ez a stratégia autonóm résztvevők közötti kommunikáció élénkítését célozza. Hogy az értelem torzulását megelőzze, igyekszik mélyen behatolni az idegen tudásrendszerbe, illetve igyekszik megőrizni a finom egyensúlyt a két társalgó tradíció között, ami annak szavatolásához szükséges, hogy az üzenet torzítatlan, ugyanakkor megértő maradjon.”²⁸²

Bár a tolmács – mint a posztmodern értelmiségi metaforája – Bauman egyik legsikerültebb leleménye, a metafora fogalmi kibontása – pontosabban annak hiánya – némileg elbizonytalanítja az olvasót. Bauman nem ad egyértelmű felvilágosítást, miként lehet közvetíteni eltérő nyelvet (kultúrát, világnézetet stb.) birtokló embercsoportok között úgy, hogy közben maga a közvetítő (a tolmács) kiiktatja saját nyelvét és kultúráját. Vagyis, Husserl híres *epoché* fogalmához kapcsolódva: vajon képes-e bárki felüggeszteni, illetve zárójelbe tenni adott kulturális, civilizációs, esztétikai stb. identitását? Véleményem szerint nem. Ugyanakkor az is könnyen kiolvasható Bauman szövegeiből, hogy az általa elképzelt tolmács nem éteri, „értéksemleges” világból lép be (vagy le) a valóságos emberek közé, hanem maga is a nyugati civilizáció univerzalista értékfelfogásának terméke: a tolmács abban a hitben kezdi közvetítői tevékenységét, hogy lehetségesnek tartja a békés párbeszédet egymástól eltérő kultúrák képviselői között is.

Ezek a zavarok és bizonytalanságok láthatóan alig izgatják a lengyel gondolkodót. Valószínűleg úgy véli, a posztmodern értelmiségi fogalmának tisztázásához az erkölcs új dimenzióiról alkotott eszmefuttatásai mintegy „automatikusan” segítséget nyújtanak. *A fragmentált élet* című könyvének második része a posztmodern kor erkölcsének radikális átalakulásával foglalkozik. Véleménye szerint a modernitásra úgy kell tekintenünk, mint a rendszer jellegű Etika fénykorára. Vagyis a modern kor törvényhozói az erkölcsi rendet is univerzális szabályok alá kívánták vonni, hogy az emberi kapcsolatok legintimebb szféráját is a kiszámíthatóság és a tervezhetőség jellemezze. Ez az etika

282 Fenyő Imre: *Tudás és társadalom a posztmodernitás korában*. Zygmunt Bauman metaforikus társadalomelmélete. Doktori (PhD) értekezés, Debrecen, BTK, 2007. 64.

alapjaiban különbözik a premodern korok erkölcsfilozófiai álláspontjaitól, amelyek jóval nagyobb teret engedtek a véletlennek, az esetlegességnek és az érintkezésnek. Ezzel ellentétben a modern etikák garantálni akarták a sikert, végső soron az erkölcsi alanyok „túlvilági” üdvözlését. Ettől a totalitárius etikától búcsút kell vennünk, mondja, kicsit visszafordulva a premodern világtérképben még természetesnek tartott felfogáshoz, s az erkölcsöt az egyének szabad – s egyúttal bizonytalan – döntési kompetenciájába kell utalnunk. Olyan moralitásra van szükség, amelynek nincsenek szilárd etikai alapjai,²⁸³ a posztmodern állapot etikai paradoxona abból adódik, hogy miközben a cselekvő egyént ismét teljes morális választási lehetőséggel és felelősséggel ruházza fel, ezzel egyidejűleg meg is fosztja a modernség magabiztosan beígért, egyetemes irányelveinek kényelmétől.

(...) A morális felelősség egyúttal a morális döntések magányosságát is maga után vonja.”²⁸⁴ Az erkölcsiség végérvényesen privatizálódott, így meg kell tanulnunk együtt élni a folyamatosan jelenlévő kockázatvállalással és bizonytalansággal. Kultúránk, neveltetésünk, s talán az emberi természet „biológiai programozottsága” arra ösztökél bennünket, hogy amit igaznak, jónak és szépnek tartunk, egyúttal univerzális értékeknek tekintünk, s ezt megpróbáljuk mindenki mással elfogadtatni. De éppen ennek a kísértésnek kell ellenállnunk! Mert „(...) óvakodnunk kellene, hogy az általunk morálisan megalapozottnak tartott elvek szerinti cselekvést másoknak is javasoljuk, vagy megakadályozunk másokat a szerintünk fertelmes és gyűlöletes szabályok követésében.”²⁸⁵ Igaza van Zimának, amikor Bauman posztmodern etikáját Emmanuel Lévinas „radikális alteritásra” építő teóriájával hozza összefüggésbe.²⁸⁶ Lévinas szerint az *Én* abszolút felelősséggel tartozik a *Másik* iránt, s ennek a végtelen felelősségnek speciális értelme van. A végtelen felelősség forrása és eredete a felebarátom arcán jelenik meg. „Felebarátom arca azt a visszautasíthatatlan felelősséget jelenti számomra, amely megelőz minden szabad beleegyezést. Az arc minden reprezentációt visszautasít: maga a fenomenális rend defektusa. Nem azért, mert megjelené-

283 Bauman: *La vie...*, 276.

284 Bauman: *A világ...*, 55.

285 I. m. 56.

286 Zima, i. m. 215.

sében annyira brutális, hanem mert bizonyos értelemben túlságosan is erőtlén, nem fenomén, 'kevesebb', mintha az volna."²⁸⁷ A nagy monologikus elbeszélésektől megszabadult posztmodern szubjektum végül is csak abban reménykedhet, hogy lelkiismeretének iránytűje valahogy mégis helyes utat mutat ebben a szabály nélküli, új „világrendben”. A tolmács szerepét magára vállaló értelmiségi a folyamatos bizonytalanságok közepette kénytelen cselekedni. Egyetlen imperatívuszt fogadhat el magára kötelezőnek: a tolmácmunkát mindig újra kell kezdeni!

287 Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, Paris, 1974. 141.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD ÉS AZ ÉRTELMISÉGIEK SÍREMLÉKE

Aligha vitatható, hogy az utóbbi évtizedek értelmiségvitáiban különösen sokszor emlegetik Jean-François Lyotard-t. A francia filozófus az 1970-es évek végétől 1998-ban bekövetkezett haláláig világszerte a posztmodern gondolkodás „nagymoguljának” számított. Persze az is igaz, hogy sokan csak ügyeskedő kóklert láttak benne, míg mások az általa létrehozott filozófiai modort egyszerűen besorolták a „párizsi irodalmi beltenyészet” tipikus jelenségei közé (mint például Niklas Luhmann, aki azért sohasem becsülte le Lyotard elméleti teljesítményét). Bár Lyotard alapvetően nonkonformista gondolkodó, legfontosabb elméleti munkáit végigolvasva be kell látni, mennyire törekedett, hogy írásai eleget tegyenek az akadémiai tudományosság követelményeinek. Ahogyan Wolfgang Welsch fogalmaz: Lyotard egyáltalán nem irracionalista, sőt, nagyon is a kemény tudomány (*hard science*) képviselője.²⁸⁸

Ahhoz, hogy Lyotard „értelmiségfilozófiájának” valódi szándékával, illetve annak nem könnyen kihüvelyezhető céljával tisztában legyen az olvasó, szükségesnek vélem, hogy legalább röviden összefoglaljam azokat a téziseit, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a múlt század végén kibontakozott modern/posztmodern vitához.

Lyotard vezérintenciója így hangzik: a huszadik század hetvenes éveire világossá vált, hogy végérvényesen búcsút kell venni a modernitás univerzálisnak hitt értékeitől, amelyeket ilyen vagy olyan „nagy elbeszélés” formájában fogalmaztak meg a felvilágosodás kezdeteitől a tizenkilencedik század végéig (például az „emberiség mint a szabadság hőse”, a „tudomány és a nemzet céljainak egybeesése”, az „emberiség felszabadítása”).²⁸⁹ De szerinte még ez sem elég, mert a továbbiakban el kell fordul-

288 Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1996. 312.

289 Lyotard három olyan nagy elbeszélést említ meg, amelyek alapvetően meghatározták az utóbbi két évezred európai gondolkodását. Ezek a következők: a kereszténység, a felvilágosodás és a marxizmus.

nunk az ész és az értelem olyan típusú értelmezéseitől is, amelyek a tudatfilozófiai paradigmán nyugszanak, és ezekkel szemben a nyelvfilozófia újabb eredményeire kell támaszkodnunk.²⁹⁰ Lyotard ezzel a megközelítéssel eleve ki akarja zárni annak lehetőségét, hogy a mindent átfogó (holisztikus) észkoncepció és valamiféle „antropológiai a priori” alapján értelmezzük a társadalomban cselekvő szubjektumot. Az úgynevezett nagy elbeszélések, mondja elhíresült mondatában, immáron végérvényesen „elvesztették hitelüket”. Az egyik utolsó, éppen napjainkban levitézteni látszó „nagy elbeszélés”, a Sartre-féle totális értelmiségi szerepvállalásához kapcsolódó remények összeomlásában érhető tetten, mondja Lyotard. Mert miféle emberfajtát szokás értelmiséginek tekinteni? „Az ’értelmiségiek’, nekem legalábbis úgy tűnik, azok a szellemek, akik az ember, az emberiség, a nemzet, a proletariátus vagy ezekhez hasonló kreatúrák álláspontjára helyezkednek, azaz egy univerzális értékkel ellátott szubjektummal azonosítják magukat,²⁹¹ majd ebből a pozícióból mutatják be, illetve analizálják az éppen fennálló helyzetet és világállapotot, s innen írják elő, hogy a szubjektumnak hogyan kellene valósággá formálni a progressziót.”²⁹² Az értelmiségiek olyan emberek, akik elvben mindenkinek „üzennek”. Ugyanakkor ahhoz, hogy üzeneteik érzékelhető visszhangra leljenek a címzetekben, szükséges előfeltételezni, hogy – legalábbis embrionális formában – már a címzettek maguk is értelmiségiek. Végül is el kell ismernünk, hogy az „értelmiségi kommunikációt” kizárólag egyfajta körben forgó okoskodás formájában gondolhatjuk el:

290 Lyotard, Jean-François: 'Posztmodern állapot'. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófiai Intézet, Debrecen (év nélkül), 52–57.

291 Lyotard számára az univerzális értelmiségi tipikus alakját természetesen Jean-Paul Sartre testesíti meg. Az univerzális vagy totális értelmiséggel szemben Foucault és Deleuze az ún. specifikus értelmiségi fogalmára tették a hangsúlyt. A specifikus értelmiségi fogalmán nem a szakértőket, a szakbarbárokat és a menedzsereket kell érteni, miként azt az elnevezés első pillanatra sugallná, hanem azokat az értelmiségieket, akik a maguk specifikus területein, a társadalom perifériáján rekedt kisebbségek (például migránsok, homoszexuálisok, elitéltek) érdekében képesek gondolkodni és cselekedni anélkül, hogy igényt formálnának a „mindent tudó nagyokos” szerepére.

292 Lyotard, Jean-François: *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Éditions Galilée, 1984. 12.

az egyik értelmiségi üzen a másik értelmiséginek. Ilyenformán, figyelmeztet Lyotard, minden értelmiségi diskurzus a tautologikus univerzalizmussal megterhelt. De talán nem is ez a belső, tisztán „filozófiai” vagy „logikai” probléma a legfontosabb. Ami az univerzális elbeszéléseknek megadta a kegyelemdőfést, az a technikai-technológiai viszonyokban és a társadalomszervezési alakzatokban végbement forradalom. A kibernetika és az információelmélet betörése a tudás/termelés és a tudás/átadás legkülönbözőbb területein radikálisan átalakította a kultúrara és a műveltségre vonatkozó korábbi elképzeléseket, illetve a huszadik század második felétől a kultúrahordozók státusza is teljesen megváltozott. „Feltételezhető – mondja Lyotard –, hogy ezek a technikai átalakulások jelentős hatással vannak a tudásra. Két alapvető funkciójára – a kutatásra és az ismeretek átadására – már érezhetően hatottak, vagy a jövőben hatni fognak. Az első funkcióra a laikus számára is érthető példát kínál a genetika, amely a kibernetikának köszönheti a maga elméleti paradigmáját. (...) A másik funkció kapcsán közismert, hogy az eszközök szabványosítása, miniaturizálása, kommercializálódása miképpen változtatja meg már napjainkban is az ismeretek elsajátítását, osztályozását, s teszi azokat hozzáférhetővé és kiaknázhatóvá. Joggal feltételezhető, hogy az információs eszközök elterjedése az ismeretek áramlására ugyanúgy hat és még hatni fog, ahogyan a 'forgalom' fejlődése (közlekedési rendszerek), majd később a hangok és képek (média) terjedése hatott.”²⁹³ Innentől csak az a tudás lesz értékes és archiválásra méltó, amely eleget tesz a digitalizálhatóság követelményének. „Légy operacionális, vagy tűnj el!” – hangzik az újabb idők legfontosabb imperatívusza. Mindez azt is jelenti, mondja Lyotard, hogy a „tudó” és a „tudás” kapcsolata teljesen külsődleges lesz a megismerési folyamat bármely szegmensében. „Egyre inkább romba dől a régi alapelv, hogy a tudás elsajátítása elválaszthatatlan az elmének és magának a személynek a kiművelésétől.”²⁹⁴ Az egyetemek hatalmas termelőüzemekhez válnak hasonlóvá, illetve működésükben a piaci viszonyok gazdasági logikáját szimulálják, ahol a tudás előállítóinak és a tudás felhasználóinak kapcsolata személytelen

293 Lyotard, *Posztmodern...* 23. (A fordítást némileg módosítottam – K. L. A.)

294 I. m. 24.

üzleti viszonyok formáját ölti magára. „Az ismeretet eladásra termelik ma is, a jövőben is, és azért használják fel, hogy új termelésben értékesüljön: mindkét esetben a csere a cél. A tudás célja immáron nem önmaga, elveszíti ’használati értékét’”.²⁹⁵ Az egyetemek láthatóan tudomásul vették, hogy nem lehet céljuk a hagyományos értelmiségképzés, hanem szakértőket, formatőröket, dizájnereket, döntéshozókat, adminisztratív szakembereket és más efféleket bocsátanak ki, mégpedig hihetetlen tömegben. Az „értelmiségképző központok” mindehhez olyan korábban ismeretlen, új nyelvezetet társítanak, amely eleve lehetetlenné teszi a hagyományos (humanista) eszmék sikeres közvetítését. Az új káderek már nem tekinthetők entellektüeleknek. A szakértők intelligenciáját egyetlen feladat kivitelezésére trenírozzák, nevezetesen a választott professzió megkövetelte performativitás minél hatékonyabb kivitelezésére. Az eredetiségre és a kreativitásra, amelyek határait természetesen az ökonómiai racionalitás szabja meg, továbbra is fontos értékeként hivatkoznak ugyan, de mindig csak a megrendelői igény keretein belüli eredetiségről lehet szó. A világ az általános feldarabolódás felé halad, mondja Lyotard, s a tendencia alól a művészet sem tudja magát kivonni. „Egy művész, egy író, egy filozófus csak azokban a kérdésekben vállal felelősséget, hogy mi a festészet, mi az írás, mi a gondolat. Hogyha azt mondják neki: az ön műve egyszerűen felfoghatatlan a többség számára, akkor megkövetelheti a jogot, hogy ne foglalkozzon ezzel az ellenvetéssel. Hiszen címzettje nem a nagyközönség – én megkockáztatnám: még csak nem is a festők, az írók stb. ’közössége’”.²⁹⁶ Az igazat megvallva, a művésznek fogalma sincs arról, hogy kinek címzi üzeneteit, ki lehet az a festő vagy éppen író stb., akinek mondani akar valamit. Valójában a sivatagba adresszálja ’mondanivalóját’”.²⁹⁷ A művész vagy a tudós,

295 I. m. 24.

296 Ezeket a gondolatokat akár ellenvetéseknek is tekinthetjük Pierre Bourdieu művészetszociológiájának fontos tézisével kapcsolatban. Bourdieu ugyanis azt mondja, hogy a modern művészet egyik legfontosabb jellemzője (Baudelaire-től, illetve Flaubert-től kezdődően), hogy a művész nem általában a közönségnek, hanem a többi művésznek alkot. Lyotard-nak láthatóan az a szándéka, hogy ezen az állásponton is túllépjen. Lásd Bourdieu, Pierre: *Les règles de l'art*. Éditions du Seuil, Paris, 1992.

297 Lyotard, *Tombeau...* 15.

miközben alkot, legfeljebb annak a diskurzusfajtnak a kritériumait ismerheti, amelyeknek kereteit egy intézményrendszer már adottként kínálja fel neki. Még ha olykor kísérletezésbe kezd, akkor sem óhajt művelni, nevelni vagy más efféle feladatot magára vállalni. Ugyanis minden ösztönzés, amely arra irányulna, hogy a művész a művészetet alávesse valamilyen kulturális elvárásnak vagy tétnek, elfogadhatatlan számára. „A művész tehát már nem tekinthető ’értelmiséginek’. Nincs rá szüksége, hogy azonosítsa magát valamilyen egyetemes szubjektummal, és arra sincs szüksége, hogy magára vegye az emberiség terhét, hogy aztán ezen keresztül hitelesítse ’alkotását.’”²⁹⁸

Azt azért Lyotard is elismeri, hogy az értelmiségi ember univerzalizmus iránti vonzalmának vannak – legalábbis részben – igazolható motívumai. Az entellektüelek valóban erős kísértést érezhetnek, hogy mások nevében beszéljenek, illetve hogy magukra vállalják mások felelősségét. De sok minden szól amellett is, hogy ennek a kísértésnek ellent kellene állniuk. Mert milyen alapon gondolhatja bárki, hogy minden külön felhatalmazás nélkül más, jórészt ismeretlen emberek nevében beszélhet? A hiábavaló kotnyeleskedés vádját csak úgy kerülhetné el, ha igazolni lehetne az egyébként szinte minden értelmiségi diskurzusban jelen lévő, hallgatólagos előfeltételt, hogy az értelmiségiek partikuláris megnyilatkozásai egyúttal az univerzális igazság álláspontját is érvényre juttatják. Csakhogy éppen az efféle okoskodás ellen tiltakozik a leghevesebben a francia filozófus. Lyotard univerzalizmus-ellenes érvelése több szinten megjelenik. Először is az újabb idők történelmi tapasztalatai arról tanúskodnak, mondja, hogy az értelmiségiek emancipációs céllal megfogalmazott elbeszélései, amelyek rendszerint „majd a jövőben igazolódnak”-féle projektek formáját öltötték magukra, szinte kivétel nélkül fiaskóval végződtek. Tulajdonképpen ezeknek az elbeszéléseknek a háttérében a hegeli gondolat áll, amely szerint „minden, ami valóságos, ésszerű is”. Auschwitz ténye ugyanakkor önmagában megcáfolja ezt a spekulatív doktrínát, mondja Lyotard Adorno elhíresült kijelentéséhez kapcsolódva („Auschwitz után nem lehet verset írni”). „Minden, ami proletár, az kommunista, s minden, ami kommunista, az proletár. ’Berlin 1953, Budapest 1956,

298 I. m. 16.

Csehszlovákia 1968, Lengyelország 1980' (most itt tartunk) cáfolják a történelmi materializmus doktrínáját: a munkások szembe fordulnak a párttal.²⁹⁹ Másrészt azt is mondják, hogy minden, ami demokratikus, a nép által és a nép számára van, és fordítva. De 1968 májusa cáfolja a parlamenti demokrácia doktrínáját. A társadalmi gyakorlat megbuktatta a reprezentatív intézményeket. Azt is mondják, hogy minden, ami a kereslet és a kínálat szabad játékán alapul, jótékony hatással van az általános gazdagodásra, és fordítva. Ugyanakkor az 1911-es és az 1929-es válságok cáfolják a gazdasági liberalizmus doktrínáját, míg az „1974-es olajválság a posztkeynes-i berendezkedés doktrínáját cáfolja”.³⁰⁰ Milyen következtetést lehet levonni a fiaskók e különös sorozatából? Az olyan univerzalisztikus gondolkodás, amely mindenáron dialektikus szintézisben szeretné feloldani a valóság és az ésszerűség ellentétét, szükségszerűen totalitarizmushoz vezet, állítja Lyotard. A valóságos és az ésszerű közötti megfeleltethetőség tétele rejtett formában, de már előfeltételezi a racionalitás szabályrendszereinek kitüntetett változatát: egy minden ésszerűség fölötti ésszerűséget, amely valamiféle megcáfolhatatlan társadalmi, politikai és erkölcsi igazság végső foglalataként létezik és működik. Mindezekből következően – ha egyáltalán valamilyen tanulással szolgál az utóbbi néhány évszázad európai történelme – a *partikulárisnak* az *univerzálissal* szembeni fölényét láthatjuk, összegez Lyotard.

Ezt pedig meglehetősen bonyolult nyelvfilozófiai fejtegetéssel igyekszik alátámasztani. A továbbiakban ezt a „nyelvfilozófiai okoskodást” szeretném nagyon röviden összefoglalni.³⁰¹

Lyotard szinte minden értelmezője kiemeli, hogy a filozófus felfogásában a nyelv úgyszólván mesebeli erővel rendelkezik: az értelem és a „valóság” teremtetője. Azt vallja, a nyelv megelőzi a beszélő szubjektumot. Nézete nemcsak a francia strukturalizmus általános álláspontját ismétli, de a heideggeri nyelvfelfogáshoz

299 Lyotard, Jean-François: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Éditions Galilée, 1988. 50.

300 Lyotard, Jean-François: *Le différend*. Les éditions de Minuit, 1984. Paris, 50–51.

301 Részletesebb elemzést ad 'A szubjektum felemelkedése és bukása' című tanulmányom. In: Kiss, Lajos András: *Teóriák hálójában. Filozófiai tanulmányok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006. 127–147.

is közel áll anélkül, hogy Heidegger patetikusságát átvénné (pl. a nyelv mint a „lét háza”). Lyotard a nyelvet az egyedi mondatalkotás felől gondolja el. Minden mondat abszolút egyediségként jelenik meg, aminek eredményeképpen a nyelv pulzáló és szétáradó diszkontinuitássá alakul. Nagyjából a leibnizi monaszok világát kell elképzelni, csak hogy itt hiányzik az előre elrendezett harmónia. Nála szinte minden mondat – felcserélhetetlen jelleggel – tulajdonnévnek felel meg. Amíg a racionalista filozófiai hagyomány *eszméjének* van szubjektuma, a Lyotard-féle *mondatnak* csak előfordulása van, amely négy elemet tartalmaz: a feladót, a címzettet, a jelentést és az értelmet. Továbbá Lyotard különbséget tesz a *tétel* és a *mondat* között. A tételek deduktív vagy dialektikus levezetések, ahol valamilyen a priori szabály (pl. a kizárt harmadik logikai törvénye) egyértelmű koherenciát biztosít az egymásba láncolódó tételeknek. A mondat viszont mindig gyanús és kétértelmű. Minden mondat megkérdőjelezi az összes előtte történt mondatot, éppen ezért *a mondat megszüntethetetlen ontológiai bizonytalanság forrása*. Különös, de ez a szubjektum nélküli nyelv mégsem erőtlén. A mondat – szinte születésével együtt – mintha valamilyen különös, belső, démonikus erőnek engedelmesskedne: dinamikus képességre is szert tesz. A *Le différend*-ban (Összekülönbözés) a nyelv az *univerzum nyitottságának és zártságának hatalmaként* jelenik meg.

Mint a nyitottság ereje a nyelv elemi szinten tulajdonképpen mondat, azaz annak demonstrálása, hogy egy meghatározatlan *valami megesik* vagy feltűnik a világban. Másképpen megfogalmazva: egy esetleges és előreláthatatlan történés *előfordulásának* leszünk a tanúi, ami voltaképpen a lét pillanatnyi instanciája vagy adománya, *ontológiai esemény*, amely a Csendből és a Semmiből kiemelkedve egy egyedi „mondat-univerzumként” *mutatkozik meg*, mégpedig úgy, hogy minden mondat leválik minden más lehetséges mondatról.³⁰²

Ami a zártság erejét illeti, itt a nyelv ellenkező, az „alávettség szintetikus elrendezettségének” jellemzőivel rendelkezik, amely minden szinguláris mondatot bekapcsol a már „megtörtént

302 Gualandi, Alberto: *Lyotard*. Les Belles Lettres, Paris, 1999. 80; valamint Sfez, Gérald: *Jean-François Lyotard – la faculté d'une phrase*. Galilée, Paris, 2000. 69.

mondatok” megszilárdult szabályainak és kódjainak együttesébe, azaz a hagyományba. (Így lesz a „*Valami megesik*”-ből az „*Ez az, ami megesik*.”) Így újra társra lelhet minden egyedi mondat, s lesz belőlük egy soha előre nem kalkulálható mondat-kontinuum.

A szintézis és az alávetés a mondatok összekapcsolásán keresztül működik: az A mondatot követő B mondat mintegy rákényszeríti A mondat egyedi előfordulását, hogy belépjen egy tér-időbeli kategoriális rendbe. Lyotard „szituációba-helyezésnek” vagy az univerzum reprezentációjának (értsd: fogalmi rendbe foglalásnak) nevezi az összekapcsolást, amelyet az éppen előforduló mondat megmutat. Mindezekon túl a *Le différend*-ban Lyotard különbséget tesz a *mondat-szabályrendszerek* és a *diskurzusfajták* között is. Noha precíz definíciót sehol sem ad a megkülönböztetés alapjaihoz, annyit kikövetkeztethetünk bemutatott példáiból, hogy míg a mondat-szabályrendszerek a beszéd kisebb egységeit tagolják, és a nyelvcsелеkvések szabályait követik (pl. érvelés, leírás, elmesélés, kérdés, megmutatás), a diskurzusfajták a nyelv, illetve a beszéd nagyobb szekvenciáit határozzák meg, illetve az összekapcsolt mondatokat egy meghatározott cél elérése szempontjából strukturálják (pl. párbeszédet folytatni, oktatni, jogi diskurzusban érvelni).³⁰³

Szembesülve a lyotard-i nyelvfilozófia eme különös formájával, joggal vetődhet fel a kérdés: miképpen képzelhető el a kontinuum (beszélő) szubjektum kiiktatásával a nyelv gyakorlati „működtetése”, vagy másképpen fogalmazva: hogyan lehet a lyotard-i nyelvhasználathoz (a diskurzushoz) akár a minimális folyamatosságot is hozzárendelni?

A feltett kérdésre részben választ kapunk *A nyelv és a kivétel* című előadásában, amelynek mondanivalója éppen a szubjektumprobléma köré szerveződik. Lyotard mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy létezik olyan tradíció is – Hérakleitosztól Spinozáig –, amely szerint az emberek nem urai a nyelvnek, hanem az uralkodik fölöttük.³⁰⁴ A nyelv nem kommunikációs célokat szolgál, hanem a mondatok univerzuma

303 Lásd még Zima, Peter Václav: *Moderne/Postmoderne*. Franke Verlag, Tübingen und Basel, 2001. 194–195.

304 Jean-François Lyotard: 'Der Name und die Ausnahme'. In: Frank, Manfred–Raulet, Gérald–van Reijen, Wolfgang (szerk.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1988. 181.

kölcsönöz identitást a nyelvhasználónak. Pl. ha meghallom a következő mondatot: „Nyisd ki az ajtót!”, teljes értelemben befogadójá lettem az előíró mondatnak, vagyis rajtam áll, az ’én’ felelősségem, hogy a számtalan más mondat közül éppen melyikkel kapcsolom össze ezt a felszólítást. S a felelősség éppen abban van, hogy ezt a mondatot megint csak számtalan egyéb mondattal kapcsolhatom össze. „De a felelősség nem gyakorol fölöttem uralmat, mivel a ’helyes’ összekapcsolás semmilyen szabálya nem mutatkozik meg nekem.”³⁰⁵ Az összekapcsolás helyessége attól függ, milyen műfajt választok, mi a célom. De van-e helyes műfaj? „Mivel Isten nem létezik, nincs abszolút helyes műfaj”.³⁰⁶

Mindezek ismeretében újra visszatérhetünk az eredeti problémánkhoz, vagyis hogy miképpen foglaljon állást az értelmiségi ember a *partikularizmus/univerzalizmus* kérdésében. Láttuk, Lyotard azt mondja, nincs egyetlen univerzális műfaj (diskurzus), amely képes volna elbeszélni minden egyedi történetet, képes kifejezni minden igazságot, minden fájdalmat és minden örömet. Éppen ezért, akik magukat értelmiségieknek tekintik, elsősorban azt kell elősegíteniük, hogy senkit se akadályozzának meg, hogy a maga *baját a maga módján adja elő*, illetve a maga módján *juttassa kifejezésre*. Nem a konfliktusok elkerülésében, nem valamilyen kivitelezhetetlen egyetemes konszenzus elérésében kell közreműködni, hanem elsődleges *feladat* a mindig újjászülető *konfliktusok felmutatása*. Az értelmiséginek valójában egyetlen dolga van: a *gondolkodás becsületének őrzése* és a mindig újjászülető *viszály tanúsítása*. Kétségtelen, ebben a munkában Lyotard a filozófusoknak és a filozófiának juttatja a főszerepet. A filozófiai diskurzus az egyetlen olyan műfaj, amely mindössze *egyetlen szabályt* fogad el, nevezetesen hogy *nincs semmiféle szabály*.³⁰⁷

S igazából egy területen kell résen lennie. Ez pedig a politika diskurzusa. Napjainkra egyedülként a politika maradt olyan diskurzusfajtának, amely minden más diskurzust magába szeretne olvasztani. A politika univerzális nyelvjátékával a *kivételt* kell szembeszegezni, mondja Lyotard. Egykor ilyen kivétel volt pél-

305 I. m. 181.

306 I. m. 181.

307 Lásd Dekens, Olivier: *Lyotard et la philosophie (du) politique*. Éditions Kimé. Paris, 2000. 55.

dául a Dreyfus-per Franciaországban. Zsidó név – katonatiszti hivatás. Szokatlan, kivételes nevekkal kell színvallásra kényszeríteni a politikát, rá kell bírni, hogy fedje fel igazi arcát, s valljon színt. Ehhez az szükségeltetik, hogy ne hagyjuk kiismerni (és főleg leírni) önmagunkat (talán még magunk előtt sem), mert ellenkező esetben menthetetlenül előre megírt forgatókönyvek szereplőivé válunk. A politikában egyetlen imperatívuszt fogadjunk el: mindenképpen kapcsolódni kell, mert nem lehet nem kapcsolódni. Ha nem reagálunk, az is reakció.

Nem tagadható, hogy Lyotard-nak számtalan kritikusa van (persze kinek nincs?), akik több-kevesebb megalapozottsággal érveket fogalmaznak a francia bölcselelő radikális „ontológiai szingularizmusával” szemben. Ezek egyike Nagl-Docekal, aki szerint Lyotard „időnap előtt” jelentette be a nagy elbeszélések végét és a szubjektum halálát.³⁰⁸ Lyotard történetfilozófiai álláspontja közismerten a felvilágosodás végét állító téziséhez kapcsolódik. De ez a tézis nem egyértelmű, többféle olvasata is lehetséges, mondja Nagl-Docekal. Egyrészt beszélhetünk a történetfilozófia deskriptív olvasatáról, s ebben az esetben az emancipációs gondolat vége a nyugati, úgynevezett jóléti társadalmak világát írta le. De érvényes-e ez a megállapítás a harmadik világra is? – teszi fel a kérdést. Vagy gondoljunk a feminista mozgalmakra, a zöldekre stb. Másrészt, ha a társadalmi cselekvések világából hiányoznak a stabil és kiszámítható értékek, illetve ha még a minden változás közepette önmagával azonosként megmaradó szubjektumot is kiiktatjuk belőle, vajon kin és milyen értékek nevében lehet számon kérni, hogy teljesítette-e a radikális heterogenitás és a partikuláris igazságok melletti kiállás követelményét? Peter Zima egyik legfontosabb érvét, hogy tudniillik az igazságosságot csak univerzalizálható elvként lehet definiálni, olyan könnyen nem lehet kétségbe vonni. „Az egyetértéstől – függetlenül a valóban meglévő társadalmi, kulturális, nyelvi és az egyes embert jellemező pszichikai idioszinkráziáktól – mégsem lehet eltekinteni.”³⁰⁹ Csak az egyetértés talaján lehet megállapodni abban, hogy miben nem értünk egyet. „Szakadatlanul küzdenünk kell a kisebbségek jogaiért, a nőkért, a gyermekekért,

308 Nagl-Docekal, Herta: 'Das heimliche Subjekt Lyotards'. In: *Die Frage...*

309 Zima, i. m. 212.

a homoszexuálisokért, a déliekért, a harmadik világért, a szegényekért, a polgári jogokért, az oktatáshoz és a kultúrához való jogokért, az állatokért, a környezetért³¹⁰ – mondja Lyotard. Kérdés persze, hogy ezeknek a követelményeknek eleget lehet-e tenni, miközben radikálisan leszámolunk az univerzális igazságokkal. Gyanítom, nem. Kész vagyok elismerni: az efféle, meglehetősen lakonikus választ nehéz kielégítőnek tekinteni.

310 Idézi Zima. I. m. 211.

ÉRTELMISÉGIEK A FUTÓHOMOKON

A szociális állam reformerei nagyon rossz szociológusok. Azt hiszik, a munka jobban segíti az önbecsülést, mint a havonta utalt segély. Ezek az emberek azt gondolják, hogy az intézményeket és az állami szolgáltatásokat, amennyire lehet, önkéntes társulásokkal és közmunkákkal kell helyettesíteni. E mögött az a feltételezés húzódik meg, hogy a szociális államnak valamiféle magánvállalkozásként kellene működni. Ezek a reformelképzelések voltaképpen naiv szociológiából erednek. A tehetség, a függőség és a gondoskodás komplikált problémáját ugyanis nem lehet sem a privatizálás, sem a probléma közösségre terhelésével megoldani. A reformereknek hamis képük van az intézményekről is. Aki pedig cselekvését ehhez a hamis képhez igazítja, tovább növeli az egyenlőtlenséget, és tovább mélyíti a szociális segítségre szorulókat meg a társadalom többi része között tátongó szakadékot.

Richard Sennett³¹¹

A múlt század második felének társadalomfilozófiai, szociológiai és politikatudományi vitái elsősorban az elidegenedés és eldologiasodás dehumanizáló következményeiről szóltak. A személyiség szétesése a mértéktelen fogyasztásban, az elitkultúra–tömegkultúra dilemmái, az egész emberiséget (és az élő természetet) fenyegető ökológiai válság számított a legdivatosabb témának. Közös jellemzője volt ezeknek az amúgy meglehetősen szerteágazó vitáknak, hogy a vitapartnerek jól definiálható értékrend (eszmei, ideológiai háttértudás és meggyőződés) nevében panasztak fel a modern társadalom különféle deficitjeit, és meglehetősen optimisták voltak az emberi cselekvés problémamegoldó képességeit illetően, tehát hittek a társadalmi állapotok hatékony átalakításában. Ebből következően magabiztosan mutattak irányt. A radikálisok a forradalom ilyen vagy olyan változatára szavaztak (a diákok és értelmiségiek forradalma, a zöldek forradalma, a marginalizálódottak forradalma), míg a humanista pacifisták a demokratikus vitaformák konszenzusteremtő erejében

311 Sennett, Richard: *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*. Berliner Taschenbuchverlag, Berlin, 2010. 187. Eredetileg: *Respect in a World of Unequality*. W. W. Norton, New York, 2002. Ford.: Michael Bischof.

bíztak. Köztudott, hogy a nyolcvanas évektől divatos posztmodern törekvések rezignált bajnokai korántsem voltak annyira magabiztosak, mint aktivista (és általában baloldali) elődeik, akik még őszintén hittek a forradalmi cselekvésben, vagy legalábbis a felvilágosodás diskurzusának „önmagát is legitimáló” hatalmában. Persze a posztmodern gondolkodók éppen a magabiztosság hiányából kovácsoltak erényt: a sokféleségben, a diskurzusfajták pluralizmusában, a differenciák termelésében vég nélkül folytatható kollektív játékot láttak, amelyre az értelmiségi közvélemény többsége úgy tekinthetett, mint a társadalmi bajok szinte mindegyikére egyformán alkalmazható demokratikus (és liberális/multikulturális) gyógymódra.

A posztmodern alternatíva azonban – noha számos, jórészt mégiscsak kollektivistá jellegű emancipatorikus eszme és ideál fogalmazódott meg benne – nem tudott hatni egy viszonylag szűk entellektüelréteg körén túl. Ugyanakkor az óceán túlsópartjáról – nagyjából szintén a múlt század nyolcvanas éveitől – olyan eszmék és ideológiák érkeztek az európai kontinensre, amelyek alapjaikban különböztek az itt megszokott, a szolidaritás változataira építő keresztény/humanista/szociáldemokrata ideáloktól, ráadásul látszólag tökéletesen racionálisnak tűnő érvkészletük miatt sokkal használhatóbbaknak tűntek, mint a szolidaritáselvű eszmék. Központi értékrendjük a Schumpeter-féle teremtmény pusztítás fogalma köré szerveződött, és így jobban megfeleltethetett egy kemény, hatékony, igazi „macsókapitalizmus”-nak. Ez a neoliberais/neokonzervatív gondolkodás paradox jelenség: egyszerre tartalmazza a gazdasági racionalizmus erejébe vetett hitet, az egyéni ambíciók felszabadításának fantazmáját és a jövő kiszámíthatatlanságából fakadó „termékeny bizonytalanság” (más néven: a kockázattársadalom) megváltó ígéretét. Az újfajta konzervatív forradalom velejárója többek között a változás: amíg korábban filozófusokból, társadalomtudósokból és művészekből rekrutálódott az értelmiségi réteg nagyobb és befolyásosabb része, innentől elérkezett a menedzserek, médiaszakemberek, performatőrök, konzultánsok és szakértők ideje. Ezek az újfajta értelmiségiek azzal tették egyértelművé „intellektuális” hatalmi törekvéseiket, hogy korábban nem létező nyelvezetet és vitakultúrát honosítottak meg a társadalomtudományok és a médiavilág legkülönbözőbb területein. E bizarr – jobb híján menedzszerkapi-

talizmusnak nevezhető – társadalmi, gazdasági és kulturális alakzat vezérideológiája a gazdasági és a technikai haladás erőltetése. Eszerint a társadalom örökmozgó gépezet, amely a bizonytalanság univerzumában bolyong. Ezt a szemléletet nem zavarja, hogy az üzenetek címzettjeinek olyan világban kellene kiismerniük (és cselekvésekre venniük) magukat, amely idővel egyre instabilabb. Ahogy Jean-Pierre Le Goff írja: a menedzserkapitalizmus diskurzusa „(...) a *túlélés és a sürgősség/sürgetés adaptációs logikájaként* jelenik meg. A fejlődés sebessége és ennek következményei miatt a társadalom számára nincs is más választás, mint hogy minél jobban alkalmazkodjék ehhez a sebességhez, különben eltűnik a káoszban. Ebben a világban teljes a felfordulás; a 'mobilitás', a 'reaktivitás', a 'flexibilitás' referenciaértékként jelenik meg, míg a stabilitás igénylése a mozdulatlanság, a változások elutasításának szinonimája. Minden ellenállást vagy tiltakozást, amely az ilyen logika ellen irányul, az 'elmaradott' vagy a 'berozsdásodott' jelzővel illetik, és rögvest a privilégiumokhoz és a szűkebb értelemben vett testületi szellemhez ragaszkodás jelének minősítik. A kultúra és a mentalitás, a gazdasági és a társadalmi struktúrák, a szakmák és a kompetenciák evolúciója mindig késésben van a világ állapotát érdemben befolyásoló változásokhoz képest. A fékezhetetlen rohanásban nem is lehet másként: valamiképpen le kell dolgozni az állandósult késést. Senkinek sem lehet megengedni, hogy az út szélén csücsüljön.”³¹² A totalitárius rendszerekről szóló munkájában Hannah Arendt a „permanens bizonytalanság” korszakáról beszél, nem hagyva kétséget, hogy ugyanez a megnevezés – megváltoztatva a megváltoztatandókat – különösebb nehézség nélkül alkalmazható poszt-totalitárius vonásokat mutató neokonzervatív társadalmi modellre is. Az eszmerendszer antidemokratikus vonásait egy paradoxon mutatja legtisztábban: a neokonzervatívok maguk is átláthatatlan káosznak tekintik a társadalmat, ugyanakkor csökönyösen ragaszkodnak az általuk kierőszakolt modernizációs diskurzushoz mint az egyetlen alternatívához. Zygmunt Bauman olyan ostromlott várhoz hasonlítja napjaink nyugati társadalmait, amelyet folyamatosan ágyútűz alatt tartanak a sebes-

312 Le Goff, Jean-Pierre: *La démocratie post-totalitaire*. Éditions la Découverte. Paris, 2003. 21.

ség megszállottjai. Bauman idézi Simon Hoggartnak, a *Guardian* szerkesztőjének szellemes eszmefuttatását a kétezres évek elejéről, amelyben Hoggart a szinte észrevétlenül neokonzervatívává lett angol baloldal első számú képviselőjének, Tony Blairnek a retorikáját mutatja be: „Megint mellbe vágott Blair különös beszédmódja, amely sokkal inkább tűnik zeneműnek számomra, mintsem szimpla retorikai teljesítménynek. Ez a beszéd, a zenei darabokhoz hasonlóan, nem informálni szeretne, inkább érzelmeket akar gerjeszteni. Nem áll szándékában, hogy értelmezze a tényeket és a politikai eseményeket, hanem a mezőgazdasági politika *pasztorális szimfóniáját* adja elő. Blair beszédét hallgatva senki sem mondhatja: 'Nahát, itt van egy ember, aki ma megtanított nekem valamit.' Ehelyett egy bravúrosan előadott dicshimnusz darabkájával kell beérnünk, és azzal, hogy végül is van itt valaki, aki kellemes hangulatot produkált az előadóteremben.”³¹³ Korunk politikusai nem kockáztatják, hogy megnyilatkozásaikban a felszín mögé hatoljanak, közös hitvallásuk azon a *doxán* alapul, hogy igazából senki sem akar mélyebben elgondolkodni a dolgok állásáról. Ha a politikai és a társadalmi kérdéseket érintő beszéd megfelelően rövid és jelszószerű, biztosabb esély kínálkozik a veszélyesebb gondolatok elkerülésére is. Mindezt azzal egészíti ki Bauman, hogy a tömegművek tisztá funkcionális és haszonelvűségének védelmezői talán nem sokat tévednek érvelésükben, hogy a cseppfolyós világ nem kizárólag a médiumok kreációja: ezek tulajdonképpen csak azt szállítják fogyasztóiknak, amire szükségük van.³¹⁴ „A modern kor 'cseppfolyóssá' lett szakaszában a mobilitás vagy még inkább a 'mindig mozgásban maradás' képessége tekinthető olyan nyersanyagnak, amelyből a hatalom új típusú hierarchiája épül. Innentől a gyorsuló mobilitás az elsődleges szerepet játszó faktor

313 Idézi Bauman, Zygmunt: *La société assiegée*. HACHETTE Littératures, Paris, 2005. 230. Eredetileg: Bauman, Zygmunt: *Society Under Siege*. Blackwell, Oxford, 2002. Ford.: Christophe Rosson.

314 Ide kívánczik Adam Smith egyik megjegyzése *A nemzetek gazdagsága* című munkájából, amely kísértetiesen hasonló problémát érint: „Hogy a legfeltűnőbb példával éljünk, nem a sörházak nagy száma hozza létre az alsóbb néposztályok körében általános hajlamot az iszákosságra, hanem az egészen más okok szülte hajlam hívja életre a sok sörházat.” Smith, Adam: *Nemzetek gazdagsága*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1992. 360. Ford.: Bilek Rudolf.

a társadalmi szerkezet meghatározásában. Vagyis a sebesség és a felgyorsult növekedés az a vezető stratégia, amelyet az ember leginkább a maga javára kamatoztat. Ha mindez megvalósul, tehát nagy számban jelennek meg emberek, akik képesek a sebesség és a növekedés összekapcsolására, egyúttal olyan értékre tesznek szert, amely a korábbiaknál jobban garantálja a túlélést és a sikert.”³¹⁵ Ennek a „szintetizált képességnek” éppen a *flexibilitás* jelenti az egyik oldalát, mondja Bauman, utalva az ismert amerikai szociológus, Richard Sennett gyakran használt kifejezésére³¹⁶. A flexibilitás régről ismert fogalom, valamikor a 15. század tájékán jelent meg először az angol szókészletben. Használatára eredetileg olyan egyszerű megfigyelésekhez kapcsolódott, hogy mondjuk egy fa, amely elhajlott a szélben, a szél elmúltával könnyedén visszanyerte eredeti alakját. Az embernek meg kell tanulni, hogy rugalmasan alkalmazkodjon a változó körülményekhez anélkül, hogy ebbe „beletörne a gerince”. „A mai társadalom azokat az utakat keresi, amelyek rugalmas intézmények létrehozásával képesek enyhíteni a rutin nyűgét. A flexibilitás megvalósítása elsősorban mégis azokra az erőkre koncentrál, amelyek hajlékonyná teszik az embert.”³¹⁷ A korai felvilágosodás filozófusai, például Locke és Hume, az érzéki adatok ügyes összekapcsolásának képességét nevezték flexibilitásnak. A szó manapság használt jelentésében a rugalmatlanság és az élettelenység ellenfogalmaként jelenik meg. John Stuart Mill *A politikai gazdaságtan elvei* című munkájában a piacokat veszélyes, ugyanakkor mégis hasznos életszínpadnak tekinti, amely az emberben rejlő különös képességeket felszínre hozza. Ezen a színpadon a kereskedők és az üzletemberek egyfajta improvizáló művészekként léphetnek fel. Sennett szerint a flexibilitásban rejlő dilemmákat nem lehet elválasztani a *rutin*hoz és a *megszokáshoz* kapcsolódó antropológiai, filozófiai viták több évszázados tapasztalataitól. Abból érdemes kiindulni, hogy napjaink közfelfogásában a rutin valami szörnyű dolognak számít, olyan – a személyiség autonómiáját paralizáló – démonnak, amitől mindenképpen szabadulni

315 Bauman, i. m. 230.

316 Sennett, Richard: *Der flexible Mensch*. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin, 2010. Eredetileg: Sennett, Richard: *The Corrosion of Character*. W. W. Norton, New York, 1998. Ford.: Martin Richter.

317 Sennett, i. m. 57.

kellene. Sennett rövid fogalomtörténeti keretbe illesztve ennél a közhelyes értelmezésnél jóval árnyaltabban mutatja be a rutin problémáját. Szerinte elsőként Denis Diderot vizsgálta behatóbban. Diderot az enciklopédia számára írt, az ipari tevékenység és a gyárakban folyó munkát bemutató tanulmányaiban elsősorban a rutin pozitív oldalát hangsúlyozta. A modern ipari társadalom titka a rutinban van, mondja Diderot. A Francia Enciklopédia 5. kötetében található rézkarc a L'Anglée nevű papírgyárat mutatja be. A gyár a Montargis nevű településen épült, mintegy száz kilométerre Párizstól. Maga az építmény leginkább arisztokrata kastélyra emlékeztet, franciakerttel és sétányokkal körbevéve. Sennett azt tartja Diderot leírásában igazán figyelemre méltónak, hogy itt válik elsőként láthatóvá: a lakás, az otthon és a munkahely egyértelműen szétvált egymástól.³¹⁸ Noha akkoriban a papírgyártás közismerten nehéz és piszkos munkának számított, mindebből semmi sem jelenik meg a rézkarcon. Az illusztrátor gondosan ügyelt, hogy a hatalmas kádakban hónapokig rohasztott növényi rostok közelében ne legyen látható egyetlen – az állandó hányingertől eltorzult arcú – munkás sem. A gyár padozata tiszta, semmi sem utal arra, mennyire veszélyes és lélekölő volt ezekben a bűzös gyárakban dolgozni. A művészi manipulációt persze nem rossz szándék vezérelte; a rézkarc készítője egyszerűen csak illusztrálni akarata, hogy „Az ipari rend titka a rutinban rejlett. L'Anglée olyan gyár, ahol minden a helyén van, és mindenki pontosan tudja, mi a teendője. Éppen ezért Diderot számára a rutin nem ugyanannak a tevékenységnek a végtelen és mechanikus ismétlését jelentette. Hasonló a helyzet a tanárral, aki igyekszik, hogy tanítványa kívülről megtanuljon egy tizenöt strófából álló költeményt, egyúttal azt is szeretné, hogy a tanulak úgy vésődjenek a diák agyába, hogy a tanítvány bármikor előhívhassa, s megtanult ismeretét felhasználhassa más költemények megítélésére. Diderot-nak a színészmesterségről szóló tanulmánya ugyanerre a belátásra épül. A *Színészparadoxon*ban igyekszik megmutatni, hogy a színész miként képes megfelelően elsajátítani a szerepét – egy adott szöveg sokszoros ismétlésén

318 Közismert, hogy Max Weber és Émile Durkheim, a modern szociológia megteremtői egyaránt a lakás és a munkahely szétválasztásában látták a modern gazdaság létrejöttének egyik legfontosabb elemét.

keresztül. Diderot az ismétlés erényeit fedezte fel a gyári munkában is.”³¹⁹ A rutin nem nélkülözi az önálló szellemi tevékenységet. A folytonos ismétlés olyan új képességeket és készségeket hív életre, amelyekkel változtatni lehet az addigi munkaformákon. A rutin a kézműves és ipari munkában hasonló funkciójú, mint az órákon át tartó gyakorlás a hegedűművész esetén: a kívülálló roppant unalmasnak tartja ugyanannak a ritmusnak vagy dallamnak az ismétlését, de a sikeres előadáshoz mégiscsak nélkülözhetetlen.

Különös, mondja Sennett, de a modern kapitalista közgazdaságtan apostola, Adam Smith éppen ellentétesen ítélte meg a rutin szerepét, mint Diderot. Ez már csak azért is figyelemre méltó, mert a gazdasági liberalizmus és szabad piac elkötelezettjét mindez láthatóan nem akadályozta, hogy felfigyeljen a piaci kapitalizmus sötét oldalára. *A nemzetek gazdagságában* a szabad piac és a társadalmi munkamegosztás szorosan összefügg. A gazdaság a méhkaptárhoz hasonlóan növekszik: a társadalmi kaptárban szorgoskodó munkások minden újabb munkatevékenységével tovább nő a sejtek száma. Smith a híres túmanufaktúra leírásában mutatja be a folyamatot, amelyben a hatékonyság növekedése – a naponta elkészíthető varrótűk száma – együtt jár a manufaktúramunkások személyiségének fokozatos leépülésével, mivel a robotszerűen végzett munka nem követel semmilyen átfogóbb szellemi „alkotótevékenységet”, csak az egyre precízebb mozdulatok gépies és rutinszerű ismétlését. Fekete László, az Adam Smith-féle liberalizmus Janus-arcát elemző tanulmányában a kapitalizmusból olykor „kiábrándulni” is képes Smith eszmefuttatásából idéz néhány fontos mondatot. „A munkásnak, kinek egész életét néhány egyszerű művelet emészt fel (amelynek eredménye talán mindig vagy csaknem mindig ugyanaz), nincs alkalmja kiművelnie értelmét, vagy gyakorolnia találékonyságát a nehézségeket elhárító új módszerek felfedezésében, minthogy azokkal sohasem találkozik. Természetesen elveszíti hajlamát az efféle erőfeszítésekre, ezért aztán olyan ostobává és tudatlanná válik, amilyen emberi teremtmény csak lehet. Szellemének tompasága nemcsak arra teszi képtelenné, hogy valami okos társalgásba kapcsolódjék, és abban örömet találjon,

319 Sennett, i. m. 42.

hanem arra is, hogy lelkében magasztos, nemes vagy finom érzések fogalmazódjanak meg, következésképpen arra is képtelen, hogy helyes ítéletet alkosson a magánélet rendes kötelezettségének tárgyában.”³²⁰ Semmi kétség, Smith szerint a modern ipar által kikényszerített – s az idők során egyre jobban differenciáló – munkamegosztás folyamatosan tompítja az emberek morális érzületét, megfosztva azt eredeti spontaneitásától. Mindebből pedig az következik, hogy a társadalom materiális (más néven: civilizációs) előrehaladása nem feltétlenül jár együtt a morális tökéletesedéssel. Rousseau és Smith nézetei talán nincsenek is olyan távol egymástól, miként a filozófiatörténeti munkákban olvasni szoktuk.³²¹ Ezért állíthatja Sennett teljes joggal, hogy „(...) a *Nemzetek gazdagsága* olyan egyensúly mellett érvel, amelynek egyik oldalán a kisvárosok és a falvak állnak, a másikon a nagyvárosok. A vidéki ’élet természetes ritmusai’, továbbá a familiáris kapcsolatokban rejlő erő szükségképpen egyfajta morális kiegyensúlyozó erővel rendelkezik a piacok és a gyárak által uralt nagyvárosok zabolátlan fejlődésével szemben.”³²²

A rutinmunka olyan kifinomult formája, mint amilyen például a *Ford Motor Company* üzemében jelent meg a huszadik század első évtizedeiben, néhány pozitív következménnyel is járt. Henry Ford gyárában – a tömegtermelésnek köszönhetően – a koráb-

320 Smith, Adam: *The Wealth of Nation*. University of Chicago Press, 1976. II. 202–303. Idézi Fekete László: *Adam Smith A nemzetek gazdagsága és a felvilágosodás filozófiája*. Replika, 1999. szeptember (31/32.), 114.

321 Rousseau és Smith nézeteinek összehasonlító elemzéséhez, továbbá a modern, vagyis a piacgazdaság mindenhatóságán alapuló kapitalizmus utópisztikus értelmezéséhez lásd Pierre Rosanvallon munkáit, főképpen a *Le capitalisme utopique – Histoire de l'idée de marché* című könyvét, Éditions du Seuil, Paris, 1999 (1977). Továbbá hasznos könyv még a gazdasági neoliberalizmus történetéhez: Laval, Christian: *L'Homme économique – Essai sur les racines du néolibéralisme*. Gallimard, Paris, 2007.

322 Sennett, *Der flexible ...*, i. k. 47. Ehhez hasonló értékelést ad Fekete László is: „Smith gazdaság- és morálfilozófiájában töretlenül hitt ugyan az ellentétes gazdasági érdekek harmonikus interakciójában, mégis számos helyen utalt arra, hogy a profitból élőknek általában érdekük félrevezetni vagy egyenesen elnyomni a közösség többi tagját. Smith elítélte a nagy részvénytársaságokat és kereskedelmi monopóliumra épült nagy magánvállalkozásokat is. Bürokráciájuk és vezetőik hanyagsága miatt ezek csak ’ritkán tudják felvenni a versenyt az egyéni vállalkozókkal.’” Fekete, i. m. 103.

biaknál jobban kerestek a munkások, de ennél fontosabb volt a változás, amely a rutin és a metrikus időgazdálkodás különböző összekapcsolhatóságában érhető tetten: nemcsak a menedzserek, a szakszervezeti tagok is megtanulták, miként kell a számokkal bánni, s ezt az újfajta tudást fel is használták, amikor a tulajdonosokkal szemben az érdekeiket kellett érvényesíteni. „A rutin formálta idő olyan arénává változott, amelyben a munkások sikerrel léphettek fel a követeléseik érvényesítéséért. Megkezdték a hatalmukat visszahódítani.”³²³ A Smith-féle túmanufaktúra, a 19. század végére tökéletes illúziónak bizonyult, mert a társadalom egymástól eltérő racionalitás-felfogások ütközőterepévé vált. Az idő felgyorsult, a vas és betonépítmények gyakran csak tervek maradtak, mert a technológiai fejlődés közben elavulttá tette ezeket. A munkások lakásépítő szövetkezeteket, kulturális és sportegyesületeket hoztak létre – megtanulták, miként fordítsák saját javukra a rutinmunka jobbik oldalát. Hogy voltaképpen Diderot-nak vagy inkább Smithnek volt-e igaza, ez a mai napig eldönthetetlen, mondja Sennett. Ha elfogadjuk Diderot álláspontját, és az ilyen jellegű munkát önmagában nem tekintjük lealacsonyítónak, azokra a keretekre kell koncentrálnunk, amelyben a munkavégzés folyik. Ekkor csak reménykedhetünk, hogy „(...) a munkahelyeket és irodákat úgy alakítják, hogy lehetőséget nyújtsanak a L'Anglée-féle rézkarcon látható kooperatív munkavégzésre is.”³²⁴ Persze, ha a rutint eleve lealacsonyítónak gondoljuk, ami a modern világ munkafolyamataitól szinte elválaszthatatlan, akkor úgy kell szembefordulnunk vele, mint a lélek nélküli bürokrácia jobbra személytelenül működő autoritásával. Hiszen akkor a rutin egyetlen funkciója a tiszta profitmaximalizálás. S itt újra felvethető a kérdés: talán mégiscsak a flexibilissé tett munka lehetne a gyógyír, amely enyhíti az unalmas és lélekölő rutinból származó kínokat?

Richard Sennett árnyalt válaszainak bemutatásához néhány alapinformációra kell utalnom. 1943-ban született Chicagóban, orosz bevándorlók fiaként. Gyermekkorát a város Cabrini nevű gettójában töltötte. Az akkoriban épült lakótelep egyike az első amerikai kísérletnek, amely a fehérek és feketék integrált együtt-

323 Sennett, *Der flexible...* i. k. 53.

324 Sennett, i. m. 56.

élését próbálta. Az állam, hogy a fehérek számára vonzóbbá tegye az együttélést a feketékkel, magára vállalta azoknak a szegény és elesett családoknak (hadirokkantak, enyhe szellemi vagy testi fogyatékossgal élők stb.) a lakbérét, akik hajlandók voltak beköltözni a lakótelepre. Sennett sosem látta az apját, mert a születése előtt elhagyta az anyját. Eleinte úgy tűnt, hogy a zenei tehetséget mutató Sennettből csellista lesz, de egy orvosi műhiba – bal karját kellett műteni – kettétörte zenei karrierjét. (A sokkoló élmény egész életére hatott, a mai napig szenvedélyesen foglalkoztatja a becsülettel végzett szakmunka problematikája.) Véletlen szerencsének köszönhetően (megismerkedett David Riesman szociológus „szintén zenész” lányával) bekerült a Harvard Egyetemre, szociológia szakos hallgatónak. Bostonban többek között tanára volt a német/zsidó származású és akkor már úgyszintén világhírűnek számító filozófus, Hannah Arendt is. Sennett karrierje éppen olyan csodálatos, mint Pierre Bourdieu-é. Mindketten a társadalom perifériájáról emelkedtek a világ társadalomtudományának élvonalába. Mégis jelentős különbség van a két gondolkodó habitusa között. Bourdieu egész életében képtelennek bizonyult alacsony származásából eredő kisebbségi komplexusai leküzdésére, Sennett azonban megtanulta, hogy akkor is egyfajta derűs optimizmussal szemlélje a világot, ha az csúnyábbik arcát fordítja felé. Világszemléletét az amerikai pragmatizmus jól ismert tradíciójának tudatos vállalása és a következetes humanista meggyőződés jellemzi. Bourdieu-vel ellentétben sohasem helyezkedik a radikális álláspontra, hogy a kapitalizmustól valahogy mégiscsak meg kellene szabadítani a világot, holott ő is visszataszítónak találja a neoliberais/neokonzervatív retorikát, amely a társadalmi bajokért az áldozatokat teszi felelőssé. Általában a konzervatívok úgy érvelnek, hogy a társadalom perifériájára szorultak nem megfelelően éltek a mindenki számára (állítólag) egyformán nyitva álló lehetőségekkel. Ezzel az antiszociológiai akaratmetafizikával Sennett a lépcsőről lépésre történő, a helyi közösségek erejére támaszkodó és mindig megújulni képes gyakorlati társadalomkritikát állítja szembe.

Pragmatista társadalomkritikája azokra az empirikus szociológiai kutatásokra támaszkodik, amelyek centrumában a modern kapitalista gazdaság folyamatosan változó munkaformái, illetve a változásokhoz kapcsolódó munkavállalói, alkalmazotti attitűdök

vizsgálatai állnak. Arra kíváncsi, hogy ha a modern kapitalizmus körülményei között tevékenykedő embertársaink sikereit vagy kudarcait vizsgáljuk, hol húzhatók meg az egyéni (azaz másra átháríthatatlan), illetve a közösségi/intézményi/állami felelősség határai. Ezeknek a kutatásoknak, interjúknak jó részét maga Sennett végezte el, írásai szuggesztív erejét a sok személyes élmény adja. Egyik szemléletes példája a bostoni pékek körében végzett elégedettségi és önértékelési vizsgálat. Több mint harminc évvel ezelőtt interjúvolta meg először az egyik olasz tulajdonban lévő pékség jobbára görög származású munkásait. Akkoriban a pékek lényegében „fizikai kontaktusban” voltak munkájuk „tárgyi részével”. A sütődében állandó volt a nyüzsgés: a pékek lármája keveredett az élesztő és a kisült kenyér illatával; a forró műhely izzadságszaggal telt meg; a pékek folyton lisztben és tésztában turkáltak. Büszkéek voltak hasznos szakmájukra, pedig munkájuk nem volt veszélytelen, a kemencéből kicsapó láng gyakran okozott balesetet, s családi életük is megsínylette az állandó éjszakai munkát. Ezzel együtt is, a közös etnikai eredet és az eleven szakszervezeti élet hatékony közösséggé formálta őket. Ha valakinél a foglalkozása iránt érdeklődtek, az illető egyszerűen és büszkén annyit válaszolt: „pék vagyok”.

Harminc évvel később minden megváltozott. A pékség időközben egy élelmiszerkonzern tulajdonába került. A cég ugyan ekkor sem rendezkedett be a klasszikus tömegtermelésre, de arra a Priore/Sabel-féle flexibilis munkarendre álltak át, amelyre Amerikában manapság sokan úgy tekintenek, mint a posztfordista menedzsment bibliájára. A kenyeret és a bagettet olyan menynységben sütötték, hogy az pontosan megfeleljen a kerületben előzetes szondázással felmért igényeknek. „Többé nem lehetett izzadságszagot érezni a sütődében. A műhely minden helyiségében légkondicionáló biztosította a megfelelő hőmérsékletet. (...) a nyugodt, fluoreszkáló fényben minden zajmentesen működött.”³²⁵ Az öreg szakik időközben mind nyugdíjba mentek, többé senkinek sem lehetett az etnikai eredetét megállapítani. Az üzem megtelt tinédzserkorú lányokkal, akik a legváltozatosabb munkarendben tűntek fel, illetve tűntek el a komputervezérelt gépek között. A szakszervezetnek se híre, se hamva. „A régi

325 Sennett, *Der flexible...*, i. k. 85–86.

marxista osztálykategóriák értelmében a munkásoknak, korábbi szaktudásuk elértéktelenedése miatt dühösen kellett volna szembeülniük az új, lebutított munkafeltételekkel. De csak egyetlen emberre illett a leírás: arra a fekete előmunkásra, aki közvetlenül a menedzsmenntnek volt alárendelve.”³²⁶ A szervezetség hiányából fakadóan szinte állandó lett a fluktuáció; a bérek folyamatosan csökkentek, s a kilencvenes évektől az üzemben átlagosan két évre zsugorodott a munkavállaló által ott töltött idő. Az új típusú „pékeknek” immáron semmi közük nem volt a kenyérhez, a munkafolyamatokat kizárólag a számítógépek monitorain követték. S amikor valamilyen üzemzavar (például áramszünet) következett be, a dolgozók tehetetlenül figyelték az eseményeket, mert fogalmuk sem volt, mit kell csinálni. Az egyik – valahogy még ott rekedt – öreg olasz szaki azt mondta Sennettnek: „Otthon még rendes kenyeret sütök magamnak, itt már csak gombócokat.”³²⁷ Persze, mondja Sennett, abszurd dolog volna mindezért a gépeket felelőssé tenni. A probléma lényege nem technikai, hanem társadalmi természetű. Vajon ugyanolyan problémával szembesülünk manapság is, mint Smith túmanufaktúrája idején? Sennett nemleges választ ad a kérdésre. A túmanufaktúrában a munkások elől még nem volt elrejtve a problémaköteg, ami a digitalizált pékségben szinte láthatatlanná vált. A flexibilitás csaknem átjárhatatlan különbséget teremt a felszínesség és a mélység között. A flexibilitás hatalomtól megfosztott alattvalói végérvényesen arra ítéltettek, hogy mindig a felszínesség világában maradjanak. „Az egykori görög pékeknek nagyon keményen kellett dolgozniuk. Olykor testi épségük is veszélyben forgott, s botorság volna mindezt visszakívánni. Ugyanakkor az általuk végzett munka nem volt felszínes, s az etnikai eredet is szoros köteléket jelentett. Mindez a modern bostoni pékségben mindörökké eltűnni látszik.”³²⁸ Logikusan következik a kérdés: miféle

326 I. m. 88. Sennett nem idealizálja a pékségben korábban uralkodó állapotokat sem. Az idézetben szereplő jamaicai származású fekete munkásnak évtizedes harcot kellett folytatnia a görög pékek naponta megnyilvánuló rasszizmusával szemben. Az új menedzsmennt, mintegy demonstrálandó a politikai korrektségét, részben kárpótlásként nevezte ki „kiszfőnöknek”.

327 I. m. 90.

328 I. m. 96.

társadalmi respektusra tarthat igényt, akinek alig van fogalma, ki is ő tulajdonképpen, és mi vár rá a következő hónaptól?

A flexibilis ember egyúttal törekeny és sebezhető is, hiszen állandó bizonytalanság jellemzi a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyét. Ezzel együtt korunk cseppfolyóssá vált társadalmában a munkára sem tekinthetünk többé úgy, mint a javak egyik legfontosabbikára, mivel a munkafajták nagyobb része elveszítette egyértelműen rögzíthető tartalmát. Nem jól definiálható tevékenységet, hanem folyamatosan változó pozíciót kell látnunk benne. A „háló csomóit” lényegében azok a próteuszi munkavállalók alkotják, akik időről időre új alakban születnek újjá. Néhány szociológus úgy gondolja, minél több lyuk tátong a hálón, annál több lehetősége van a munkavállalónak, hogy kerüldutakat keressen, s mint valamilyen pókember, ide-oda futkosva a háló szálain, kamatoztassa korábbiakban felhalmozott társadalmi tőkéjét. James Coleman, a racionális döntésmélet egyik apostola szerint a helytállás a totálisan mobilizált társadalomban szinte kizárólag az egyén tehetségétől és kockázatvállalási hajlandóságától függ, vagyis aki mer, az nyer. Sennett azonban korántsem ennyire optimista: „A hálózat diszkontinuitása az egyes ember tudatának teljes elbizonytalanodását eredményezi. A rugalmas kapitalizmus változásra kész munkavállalóinak háromféle bizonytalansággal kell szembesülniük: a ’többféleképpen értelmezhető oldalirányú mozgással’, a ’retrospektív veszteségekkel’, illetve az előre nem tervezhető jövedelmi viszonyokkal.”³²⁹

Az első bizonytalanság azt jelenti, hogy míg a korábbi, piramis formájú társadalomban az ember tudta, hol tart a felfelé haladásban, a flexibilis társadalom állandó oldalirányú mozgásra kényszeríti a munkavállalót, aki sohasem lehet biztos benne, hogy aktuálisan milyen helyzetben van. Mivel sokat mászott, általában elhiszi, hogy haladt valamelyest felfelé, pedig lehetséges, hogy jelenlegi pozíciója sokkal rosszabb, mint a néhány évvel korábbi. A retrospektív veszteség azt jelenti, hogy az emberek hiányos vagy téves információk alapján döntenek a változtatásról, s csak később értik meg, hogy rossz döntést hoztak. Akkor sem hibáztathatják magukat, mert a rugalmas szervezetek definíciószerűen

329 Sennett, Richard: *Der flexible...*, i. k. 112.

teszik lehetetlenné az egyes szereplők racionális előrelátását. A harmadik bizonytalanság a jövedelem jövőbeli kiszámíthatatlanságával kapcsolatos: statisztikai tények bizonyítják, hogy az utóbbi évtizedekben az amerikai munkavállalók nagyobb része – legalábbis anyagi szempontból – rosszul döntött, mert az új munkakörben vagy munkahelyen csökkent a jövedelme.

Nem az a probléma, hogy a társadalom alrendszerei folyton mozgásban vannak. A mobilizáció a modern világ természetes létformája, amiből elvben „jó is kijöhetne”. Értelmes ember amúgy sem kívánhatja vissza a premodern társadalmak mozdulatlan világát, amelyekből csak egyéni hőstettekkel lehetett olykor kitörni. A modernitás első szakaszában, mondja Zygmunt Bauman, a mobilitás még inkább segítette az embert, hogy értelmes identitásra tegyen szert a társadalom által felkínált személyközi kapcsolatokban. „Kezdetben a munka volt az elsődleges eszköz, ami az új, modern kötelesség teljesítéséhez kínálkozott. A vágyott és szorgalmasan épített társadalmi identitáshoz annak legfőbb meghatározóira, a munkaképességre, a munkahelyre és a hozzá tartozó karrierútra volt szükség. Ha egyszer kiválasztódott egy identitás, egyszer és mindenkorra kellett építeni; ugyanígy – legalábbis elméletben – a munkavállalást, a hivatást, az életre szóló munkát. Az identitás építése folyamatos, konzisztens volt, jól meghatározott állomások egymásutániságán alapult (nem csoda, hogy az építést használták metaforaként a megvalósítandó 'identitásmunka' természetének leírására). A karrier menete és az életre szóló identitás létrehozásának feltételei szorosan összefüggtek.”³³⁰ Napjainkban már csak nagyon kevés embernek van rá lehetősége, hogy a munkája révén legyen tartós identitása.³³¹ A társadalom többsége házárdjátékra ítélt. Az állandó instabilitás a legtöbb embernél szorongást idéz elő, mert tudja, hogy örökösen változtatni kell, noha a nyerési esély rendkívül alacsony. A posztmodern kor emberének kockázatvállalása voltaképpen pótcse-

330 Bauman, Zygmunt: *A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig*. In: Replika, 2005. november (51–52. sz.). 224–225. Eredetileg: 'From the Ethic to the Aesthetic of Consumption'. In: *Work, Consumption and the New Poor*. 2nd ed. Maidenhead; 2005. New York, Open University Press, 23–42. Ford.: Szabó Adrienne.

331 „A tartós, jól védett és biztos állások manapság ritkaságszámba mennek.” Lásd Bauman, i. m. 225.

lekvés: menekülés az egyhelyben állás vádja elől. Egy dinamikus társadalomban a nyugalom szinte egyenlő a halállal.³³² Másrészt a totális mozgósítottság világában az idő múlása mindig személyes tragédiaként jelenik meg, hiszen az idősebb munkavállalókra úgy tekintenek a versenyszférában, mint mozgásképtelenekre. Az egyik reklámügynökség alkalmazottja mondta az interjúvoló szociológusnak: „A reklámüzletben a harminc év fölöttiek halottnak számítanak. Az öregedés úgy jelenik meg az ember életében, mint alattomos gyilkos.”³³³ Pedig ahhoz, hogy értékes és értelmes munkát végezzünk, sok tapasztalat és rutin szükséges. Ha valakivel elolvastatnak egy szakkönyvet az asztalos mesterségről, az illetőből még nem lesz asztalos. De a flexibilis társadalom igazi dilemmái elsősorban nem technikaiak, hanem erkölcsi és szociálpolitikai természetűek. A fő kérdés tehát, hogy a folyamatosan átalakuló identitások világában az egyes individuumok hogyan vívhatják ki a többiek elismerését a társadalmi együttélés változatos terepein. A válaszhoz megvizsgálom az „elismerés politikájának” néhány, mára már klasszikussá vált megállapítását, amelyek segíthetnek a Sennett által érintett dilemma – legalább részleges – megoldásában.

Charles Taylor *Az elismerés politikája* című írásában is a változásra mutat, amely a megbecsülés formájában következett be, nagyjából az európai felvilágosodás időszakában. A premodern társadalmakban a becsület az emberi identitás elismerésének alapja, a rétegzett társadalom keretei között a természetesnek tekintett egyenlőtlenségekre épült: „Hogy néhány embernek becsülete legyen, az kell, hogy ne legyen mindenkinek. Montesquieu ebben az értelemben használja a terminust a monarchia leírásánál.”³³⁴ A *becsület* középkorias, jórészt a kiváltságosok

332 Sennett, i. m. 116.

333 Vö. Sennett, i. m. 124.

334 Taylor, Charles: 'Az elismerés politikája'. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 125. Eredetileg 'The Politics of Recognition'. In: Amy Gutmann ed., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994. Ford.: John Éva. Montesquieu szó szerint ezt írja: „A becsület természetéből ered a követelmény, hogy legyenek előjogok és megkülönböztetések; ez tehát magának a dolognak rendje szerint ebben a kormányzatban helyén van.” Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Osiris – Attractor Kiadó, Budapest, 2000. 77. Ford.: Csécsy Imre.

katonai erényeit hangsúlyozó fogalmával szemben a *méltóság* modern jelentése univerzalista és egalitárius. A kifejezést akkor használjuk, ha „(...) az emberi lények veleszületett vagy polgári méltóságáról beszélünk.”³³⁵ Az emberi méltóság egyetemes, tehát minden emberre kiterjedő érvényessége jól illeszkedik (és igazából csak ez illeszkedik) az olyan társadalmak önképéhez, amelyek általában is a szimmetrikus viszonyokat részesítik előnyben. Persze a mindenkit „alanyi jogon” megillető méltóság mint univerzális érték nem képes semlegesíteni a hétköznapi igazságot, hogy az emberi lények *tényszerűen* mégiscsak különböznek egymástól. A különbségek lehetnek veleszületett, azaz természeti különbségek (például a fizikai erőben vagy a zenei képességben), illetve társadalmi eredetűek és jellegűek. Sokszor szinte lehetetlen a kettő precíz „elkülönítése”.³³⁶ Taylor az *autenticitás* kiegészítő fogalmának bevezetésével igyekszik feloldani a dilemmát: az emberi méltóság mindenkit egyformán megillet, s elsősorban éppen azért, mert *minden ember más a másikhöz képest*.

Richard Sennett elismerés- (*respektus*) fogalma ugyan nem áll teljes ellentétben Tayloréval, de jelentős pontokon eltér tőle. Sennett szerint a respektus olyan szintetikus fogalom, amely számos jelentéstartalmat foglal magában. Része például a státusz, a presztízs, az elismerés, a hitelesség és a becsület. Sennett nem állítja olyan élesen szembe egymással a premodern korokra jellemző *becsület*, illetve a modernitástól érvényre jutó *emberi méltóság* fogalmát, de ő is úgy látja, hogy a modernitást megelőző korokban inkább a férfias bátorságról tanúskodó cselekvésformák váltották ki a társadalmi környezet elismerését, az újkor-

335 Taylor, i. m. 125.

336 Gondoljunk csak a genetika szédítő távlataira, hogy belátható időn belül talán lehetővé válik a megfelelő anyagi eszközökkel rendelkező szülőknek, hogy majdan megszülető utódaikat különleges képességgel lássák el. A kétezres évek elején lezajlott német „eugenikai vitákkal” részletesebben foglalkozom a következő (az interneten is olvasható) tanulmányomban: *Human Nature as Social Construction* In: Philobiblon, Volume XII, Cluj, University Press, 2003. 186–206. Ford.: Czintos Emese. További irodalom a genetikai és a társadalmi egyenlőtlenségek szociáldemokrata szempontú elemzéséhez: Spitz, Jean-Fabien: *Pourquoi lutter contre les inégalités?* Bayard Éditions, Montrouge, 2009. Az ismert kanadai filozófus, Will Kymlicka szerint semmivel sem igazságosabb a genetikai előnyökből hasznot húzni, mint a társadalmi előnyökből.

tól viszont a teljesítménytől független, elidegeníthetetlennek és érinthetetlennek számító szférák alakultak ki: például senkit sem lehet megkínozni.³³⁷ Ugyanakkor Sennett mégis azt hangsúlyozza, hogy a modern szekularizált társadalmakban nem az automatikusan, tehát mindenkinek minden teljesítménytől függetlenül kijáró, hanem a munka révén érvényesülő elismerés a fontos. Ez a felfogás egyszerre demokratikus és arisztokratikus. Hiszen az elismerésre vágyó embernek magának is tennie kell, hogy elnyerje a többiek respektusát. „Ezért a test méltósága nagyon különbözik a munkával megszerezhető méltóságtól, már amennyiben emberhez méltó munkáról van szó. Mindkettő univerzális érték. A test méltósága mindenkiben ugyanaz, de a munka méltóságához jutás csak kevesek osztályrésze. Jóllehet a társadalom ügyel az emberi test méltóságára, a munka méltósága egészen más irányú: olyan univerzális érték, amely jól látható egyenlőtlenséghez vezet. Továbbá a méltóságból – mint ’egyetemes értékből’ – nem következik, miképpen kell a kölcsönös respektust gyakorolni.”³³⁸

Általános tapasztalat, hogy még a nagyjából egyenértékű tehetségek sem képesek a kölcsönös respektusra. Némely nagyszemű zenész valóban hajlandó, hogy a zenekari játékban respektálja a másik teljesítményét, mások meg képtelenek erre. Már csak ezért is tévednek a radikális egyenlőség eszméinek hirdetői, amikor feltételezik, hogy az emberek közötti anyagi feltételek egyenlősége automatikusan alakul kölcsönös respektussá. „Ez meglehetősen naiv pszichológiai elvárás, mert ha a társadalomból képesek lennénk minden igazságtalanságot kiküszöbölni, akkor is szembesülnünk kellene a problémával, hogy miképpen

337 Sennett többször is hivatkozik Bourdieu kabil etnológiai tanulmányaira, amelyek egyikében a francia szociológus – az észak-afrikai nomád kabilok életét kutatva – arra a következtetésre jut, hogy ez a harcias törzsi nép a becsület egy igen kifinomult értelmezéséig jutott el. Eszerint „(...) a becsületes embert alapvetően az határozza meg, hogy hű önmagához, illetve méltó a saját magáról alkotott egyfajta ideális képhez.” A becsületes ember tehát képes kiölni saját empirikus énjét, és azt egy, a közösség által létrehozott ideális személlyel pótolja. Lásd: Bourdieu, Pierre: *A gyakorlat elméletének vázlatja*. Három kabil etnológiai tanulmány. Napvilág Kiadó Budapest, 2009. 36. Ford.: Gelléri Gábor.

338 Sennett, Richard: *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin, 2010. 77–78. Eredetileg: *Respect in a World of Unequality*, W. W. Norton, New York, 2002. Ford.: Michael Bischof.

küszöböljük ki rossz hajlamainkat.”³³⁹ Sennett mellett érvel, hogy az egyenlőtlenségeket igazából nem lehet sem teljesen elfogadni, sem teljesen visszautasítani. Inkább arra van szükség, hogy az egyenlőtlenség viszonyai közepette is megtanuljunk respektálni egymás értékeit és teljesítményeit. Ez olyan művészet, amelynek nemigen vannak szabályai, legfeljebb kijelölhetők a cselekvés irányai. Ami a velünk született tehetséget illeti, napjainkban szinte mindenki számára természetes, hogy az egyik embernek több van belőle, a másinak kevesebb, az egyik ember ezen, a másik ember azon a területen mutat tehetséget. Ráadásul azt is tudjuk, hogy bizonyos esetekben a tehetség (pl. a zenei tehetség) ugyan öröklődik, de nem szükségszerűen, sőt: az öröklés inkább kivételes. Korábban minderről nem így gondolkodtak. A premodern társadalmakban általában úgy tartották, hogy a tehetség a vagyonhoz hasonlóan öröklődik. Saint-Simon herceg a 17. századi Franciaországban még természetesnek tartotta, hogy öröklő apja svájci gárdában viselt katonai rendfokozatát. Először a kapitalizálódó Angliában gondolták, hogy a tehetséget csak kisebb részben lehet természeti adománynak tekinteni; elsődlegesen a kemény és szorgalmas munkával elérhető egyéni teljesítményt kell látni benne. Sennett elmeséli egy Samuel Pepys nevű angol hivatalnok történetét, aki a brit Admirálisnál szolgált az ezerhatszázas évek végén. Pepys kiváló matematikai tudásának és türelmének köszönhetően az Admirális évről évre jobb üzleteket kötött a beszállítókkal, és tengernyi pénzt takarítottak meg az állami büdzsének. Pepys magasra emelkedett a hivatali ranglétrán, mert a gyakorlatias angol kormányzat számára világos volt, hogy nem az arisztokrata származás a lényeg, hanem a szakértelem. A 18. század a tehetséget a virtuozitással azonosította. Akkoriban a virtuóz (*virtuose*) kifejezéssel az olyan sokoldalú amatőröket illették, akik értettek a festészethez, a mezőgazdaság műveléséhez és a parókakészítés legújabb eljárásaihoz is. A 19. század inkább a speciális szaktudást becsülte: ekkor lett igazán nagy becsülete az orvosi szakmának. (Az orvosi reputáció 19. századi gyors emelkedéséhez nagyban hozzájárult a sztetoszkóp felfedezése. Az angol polgárokat eleinte bámulatba ejtette a lehetőség, hogy az emberek belsejébe fülelhetnek. A brit orvosok so-

339 Sennett, i. m. 78–79.

káig a cylinderükre tűzött sztetoszkóppal járkáltak az utcán, hogy mindenki észrevegye: nem akármilyen orvos jön vele szembe, hanem egy *belgyógyász*.³⁴⁰) A speciális szakismeret felértékelődésével párhuzamosan másik folyamat is kezdődött. Az aktuális tehetségnél és képességnél fontosabb lett a *potenciális képesség*. A fordulat meglehetősen Janus-arcú. Benne van a pozitív felismerés, hogy a tehetség kibontakozása és a szociális körülmények szorosan összefüggnek. Világossá vált a kor értelmisége és bürokráciája számára, hogy a hátrányos helyzettel indulók esetében elsődlegesen nem az aktuális tudást kell mérni, hanem azokat a potenciális képességeket, amelyeket megfelelő körülmények között aktuális tudástartalmakká lehet formálni. A francia katonai akadémiákon már az ezerhétszázas évek végén olyan felvételi vizsgát vezettek be, amely nem a tárgyi tudást, hanem a stratégiai gondolkodást és a kreatív hajlamot mérte. Manapság ez az elv az amerikai egyetemek felvételi rendszerében teljesebb ki, ahol a hátrányos helyzetű csoportokat (pl. az afroamerikaiakat) egy feltételezett – a *jövőben* realizálódó – teljesítmény alapján részesítik előnyben az *aktuálisan* jobban teljesítő csoportokkal (pl. fehér középosztálybeliek) szemben. És éppen itt jelenik meg a Janus-arc csúnyábbik fele: az efféle eljárások kedvezményezettjei sohasem tudhatják, „vajon személyesen szolgáltam-e meg a felkínált esélyt, vagy csak hovatarozásom alapján döntöttek mellettem?”³⁴¹ Újabb problémája a sokat dicsért intelligencia teszteknek, hogy túl korán kell döntenie a fiatalok szakmai és életlehetőségeiről. Néhány specialista, a pszichológiai tudomány megfellebbezhetetlen tekintélyére hivatkozva, elképesztő hatalmat gyakorolhat a jövő nemzedékek fölött.³⁴² De a szociológiai

340 Lásd Postman, Neil: *Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*. Fischer Verlag GmbH. Frankfurt am Main. 1992. 108–109. Eredetileg: *Technopoly*. Alfred A. Knopf, New York, 1991. Ford.: Reinhard Kaiser.

341 Sennett, *Respekt*..., i. k. 101.

342 „A képességek szabályozott jutalmazásának követelményével kezdődött az örökölt privilégiumokkal szembeni lázadás. A modern társadalom egymás után hozott létre olyan intézményeket, amelyek lehetőséget biztosítottak a tehetség kibontakoztatására. A tehetség mégis egyre titokzatosabb valami lett: a többiek esetében a virtuozitással vagy a technikailag igényes képességekkel, míg saját magunk számára az alkalmassággal és a potenciális képességekkel lett azonos. És ez a titokzatosság egyáltalán nem volt

kutatások bizonyították, hogy még a látszólag veleszületett képességek és tehetségek is társadalmilag determináltak. Vagyis nem lehet kiválasztani olyan korai életszakaszt, amelyben ne érvényesülnének a családi, végső soron a szociális determinációk.

Bárhogy is van, mondja Sennett, tényként kell elfogadnunk, hogy képességeinket tekintve nem vagyunk egyenlők, és ennek ellenére mégiscsak meg kell tanulnunk becsülni egymás értékeit. Erre azért is szükség van, mert az elismeréshiányban szenvedő embertársainkat előbb vagy utóbb hatalmába keríti a sikeresebbekkel és a szerencsésebbekkel szemben érzett irigység és harag. A konzervatívok által sokat dicsért *meritokratikus* elv, hogy a legkiválóbbaknak, illetve a legjobban képzett embereknek kellene a társadalomban kulcsszerepet betölteniük, igencsak kétélű fegyver. A *meritokrácia* különleges alkímia segítségével előállított vegyület: magában foglalja az alkalmasságot, a motiváltságot, a tehetséget és a képességet. Michael Young, aki a múlt század ötvenes éveiben megalkotta ezt a fogalmat, a későbbiek során maga is bírálta a szóeleményt, mivel átlátta, hogy kritikátlan alkalmazása a társadalmi életben az elit és a tömeg kibékíthetetlen ellentétét erősíti. Az *Éljen az egyenlőtlenség: az út, amely a meritokráciához vezet* című szatírájának elbeszélője különlegesen tehetséges fiatalember, aki minden lehetőséget megkap a társadalomtól. A büszkeségükben sértett „átlagemberek” pusztítják el.³⁴³

Az egyenlőtlenségek elleni küzdelem mindig veszélyes vállalkozás marad, ugyanakkor a lemondás egy igazságosabb világrend (amely szükségszerűen magában foglalja a méltánytalan egyenlőtlenségek tagadását) lehetőségéről – a szinte biztosan bekövetkező szociális feszültségek és lázadások mellett – elviselhetetlen lelki és erkölcsi terhet jelent a nyugati társadalmak értelmiségének. A modernitás első szakaszában legtöbbször még úgy gondolták, hogy a „kilábalás a kiskorúságból” (Locke és Kant), vagyis az autonóm életvezetés kialakítása önmagában is

előnyös. Az eldöntésére hivatott szakember hatalmat gyakorolt egy másik ember fölött, aki nemigen értett semmit ebből a hatalomból, továbbá az alkalmasság és a képesség jutalmazása egyre korábbi életszakaszokra tolódott át.” Sennett, i. m. 106.

343 Vö. Young, Michael, *The Rise of Meritocracy, 1870–2033*. Piscataway, N. J.: 1999. Idézi Sennett, i. m. 123.

hatékony eszköz a kölcsönös respektus megteremtéséhez. Az önálló gondolkodás képessége teszi az embert valóban felnőtté.³⁴⁴ A mások előtt hajbókoló udvaroncban ezután csak parazitát láttak, míg az önmagáról gondoskodó polgár tiszteletet érdemelt. Az ős-liberális filozófusok a személyes autonómiát és az öngondoskodást még egyáltalán nem azonosították a szélsőséges individualizmussal. Nagyon jól tudták, hogy a szerencse forgandó, s az öregkor és a betegség előbb vagy utóbb mindenkit kiszolgáltatottá tesz, vagyis az autonómiának nagyon is megvannak a korlátai. Margaret Thatcher ismert kijelentése, hogy „nem létezik társadalom, csak individuumok és családok vannak”, elképzelhetetlen lett volna Tocqueville vagy Mill számára. Ellentétben korunk neokonzervatív liberálisaival, a liberálisok első nemzedéke még úgy vélekedett, hogy az együttérzés (szimpátia) hiánya működésképtelenné teszi a társadalmat. Az együttérzés moderálja az autonómiát, mert azt üzeni a polgárnak, hogy „mások is vannak rajtad kívül, és te nem vagy azonos a világmindenséggel.” A huszadik század elején megszülető új tudomány, a szociológia, már egzakt eszközökkel bizonyította a társadalom tagjainak kölcsönös függését. Durkheim szerint a függés elismerése a társadalmi interakciók olyan komplex hálózatát hozza létre, amely kiegyenlítheti a tehetségbeli különbségekből származó egyenlőtlenségeket.

Könnyen belátható, hogy a másokról gondoskodásban és jótevékenységben mindig marad valami megalázó, úgynevezett „nem szándékolt mellékkövetkezmény”, amely a segítségre szorulóban kisebbségi érzést okozhat. Ha valakinek olyan munkát ad a társadalom, amely őt végérvényesen a foglalkoztatási piramis aljára kényszeríti, az effajta „segítség” elkeseredést és agressziót vált ki az érintettből. A veszélyek persze nem cáfolják, hogy egy modern társadalomban az értelmes munkavégzés lehetősége a szolidaritás legtöbb sikerrel kecsegtető formája. S éppen ezen a területen okozta a legtöbb kárt a flexibilis társadalom manapság oly divatos víziója, illetve gyakorlata. Sennett megemlíti, hogy a múlt század ötvenes és hatvanas éveiben az IBM nevű informatikai óriásvállalat dolgozói, legalábbis a mai állapotokkal

344 Egészen a 18. század végéig általános volt a meggyőződés, hogy a gyerek szinte egy csapásra válik felnőtté. A pubertáskorral járó bonyolult pszichés változások akkoriban még figyelmen kívül maradtak. A „kiskorúságból kilábalás” kifejezést tehát ebben a kontextusban kell értelmezni.

összehasonlítva, szinte a „szocializmusba mentek vendégségbe”. A vállalat kitűnő egészségügyi ellátást és mindenféle sportolási lehetőséget (pl. golf, tenisz) biztosított az alkalmazottaknak. Az IBM nemcsak támogatta az egyetemen továbbtanuló fiatal alkalmazottakat, de maga is folyamatosan szervezett továbbképző tanfolyamokat. A vállalatirányítást a szakmai hierarchia és demokratizmus értékeinek okos kombinálása jellemezte. A menedzsment nem egyik pillanatról a másikra hozta meg döntéseit, hanem hosszas előkészítő vitákat és megbeszéléseket követően, s itt döntő szavuk volt a tapasztalt „szakiknak”. A legfontosabb, hogy a dolgozók azonosulni tudtak a vállalat célkitűzéseivel, mert egész életre szólóan kötődtek munkahelyükhöz. A múlt század kilencvenes éveire minden megváltozott. Az új típusú menedzsment „fellázadt” a korábbi, hierarchikusnak tekintett szervezeti formák ellen, mondván, hogy túlzottan militarista jellegűek, és a lazább hálózati szervezet állítólagos demokratizmusát hangsúlyozta, mivel ebben az irányítási formában sokkal rövidebb az „utasítási lánc”. „De ez az állítás félrevezető. A ’hálózat’ kifejezés még nem mond semmit arról, miképpen működik a hatalom ebben a súrlódásmentes szervezetben.”³⁴⁵

A valóságban a flexibilitás a korábban sohasem tapasztalt egyenlőtlenségek okozója lett. Manapság a menedzserguruk jóvedelme több százszorosa is lehet a közepes beosztású alkalmazottnak. Ráadásul a mindenki számára kötelező „tanulj meg folyamatosan a bizonytalanság és a kockázatvállalás állapotában élni!” imperatívusza alól a topmenedzserek valahogy mégiscsak felmentést kaptak: az ő életformájuk stabil alapokon nyugszik. Csak egy világméretű természeti katasztrófa ingathatná meg kiváltságos helyzetüket. Viszont a fantáziátlan és rövid távú munkaformák világában a munkavállalók számára csak alkalmi és felszínes kapcsolatok kialakítására van lehetőség. Robert Putnam szociológiai kutatásai szerint az amerikai munkavállalók tíz százaléka választ barátot a munkatársai köréből. Az állandó rotáció miatt nincs is lehetőségük alaposabban megismerni egymást. „A flexibilis munka minden szinten a passzivitást erősíti. Az olyan instabil intézményben, amelyben az emberek nem kötődnek valóban teherbíró igényekkel a szervezethez, a munkavállalók hajlamosak

345 Sennett, i. m. 222.

homokba dugni a fejüket. Charles Heckscher kimutatta, hogy ez a túlélési stratégia leginkább az átszervezések és a leépítések idején érvényes a foglalkoztatottakra. Ugyanis abban reménykednek, hogy a menedzsment tigrisei így nem veszik észre őket, s valahogy elbújhatnak a soron következő fenéken billentés előtt.³⁴⁶

Rifkin, Howard és más – a munka világával sokat foglalkozó – szociológusok és közgazdászok szerint új típusú közösségek létrehozásával lehetne enyhíteni a flexibilis társadalom szorongással és félelemmel terhes hétköznapijain. Sennett nemigen hisz sem a radikális, sem az utópisztikus megoldásokban. Az amerikai pragmatizmus humanista eszméivel átítatott világnézete nem áll távol az európai szociáldemokrácia eszmeiségétől. Erősen bízik az önkéntes szociális segítőmozgalom megerősödésében és a közszolgáltatások reprivatizálásában. Arról ír, hogy téves a közvélekedés, miszerint a privátszférában feltétlenül magasabb minőségű munkát lehet végezni, mint a közszférában. Például az önkormányzat tulajdonában lévő kórházi nővérek körében végzett szociológiai kutatás bizonyította, hogy ezekben a közintézményekben legalább olyan színvonalú munka folyik, mint a magánklinikákon. S a legérdekesebb, hogy a kórházi nővérek gondolkodása emlékeztet a felvilágosodás nagy konzervatív filozófusának, Edmund Burke-nek az észjárására: ama hit nélkül, hogy a dolgok lényegében holnap is ugyanúgy folytatódnak, mint ahogyan ma vannak, nagyon nehéz egy értelmes életet berendezni. A spanyol polgárháborút is megjárt, kommunista nagybátyja felfogásával ellentétben Sennett azt az élettapasztalatot szűrte le zenészi és szociológusi tevékenységéből, hogy a saját teljesítőképeségen alapuló önbecsülés nem elegendő a kölcsönös megbecsülés megteremtéséhez. „De az sem elég, hogyha kizárólag az egyenlőtlenségekből fakadó társadalmi bajok ellen küzdünk, hogy így érijük el a kölcsönös respektust. A probléma magja, amellyel korunk szociális államának szembesülnie kell, végső soron annak a kérdésnek a megoldásában rejlik, hogy az erős emberek miként tudnak respektust gyakorolni azokkal szemben is, akik arra ítéltettek, hogy gyengék maradjanak.”³⁴⁷

346 Sennett, i. m. 230.

347 Sennett, i. m. 317–318.

Pierre Bourdieu a „kritikai értelmiség” felelősségéről

„Sohasem éreztem szükségét, hogy értelmiségi mivoltomban igazoljam magam. Folyton azon igyekeztem – miként most is –, hogy száműzzek minden olyan megnyilvánulást a gondolkodásomból, amely valamiképpen az értelmiségi státuszhoz kötne, másként fogalmazva: a filozófiai intellektualizmushoz.”³⁴⁸ Különösnek tűnhet, de ezek az „antiintellektualista” gondolatok éppenséggel Bourdieu leginkább „filozófiai” munkájában (*Pascali meditációk*) olvashatók. Egyébként ezt a könyvét a francia szociológus valószínűleg több évtizedes munkássága elméleti szintézisének szánta, és szociológustól szokatlanul sok filozófiai fejtegetést találunk benne. Kérdés, voltaképpen mi rejtőzhet paradox magatartása hátterében?

A legalább részben sikerrel kecsegtető válasz megfogalmazását egy ténnyel érdemes kezdeni: Bourdieu egész munkásságát végigkísérte a párizsi intellektuális élet arisztokratikus világával folytatott elkeseredett küzdelme. Ez természetesen már önmagában is paradoxon, hiszen Bourdieu – talán szándéka ellenére – a múlt század hetvenes éveitől maga is tevékeny (és elismert) tagja volt ennek a különös és zárt univerzumnak (*irodalmi beltenyészetnek*, ahogy ezt a világot Niklas Luhmann nevezte, nem kevés iróniával). Szerencsére, a jelenség megközelítésében segítenek a műveiben gyakran előforduló önreflexiók, illetve az a számtalanszor ismételt nyilatkozata, amelyben így értelmezi önmaga csodás karrierjét: „Olyan univerzumban élek, ahol tulajdonképpen semmi keresnivalóm sincs. Már legalább negyvenszer ki kellett volna innen szelektálódnom (...) Itt a Collège de France-ban, az ilyen kategóriájú emberek, mint én, jó, ha kétszáz év alatt kiteszik a tagság egy százalékát.”³⁴⁹

348 Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*. Éditions du Seuil, Paris, 1997. 16. A mondat – ettől némileg eltérő formában – korábban már elhangzott Bourdieu-től, mégpedig abban az interjúban, amelyet Didier Eribon készített vele (*Le Monde Dimanche*, 1980. április 4.). In: Bourdieu, Pierre: *Questions de sociologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1984/2006. 76.

349 Idézi Dosse, François: *Histoire du structuralisme*. II., Éditions la Découverte, Paris, 1992. 87.

A vidéki származás, a sokszorosan hátrányos helyzet egész életében az elesettek és a kiszolgáltatottak melletti kiállásra ösztönözték, noha ez a kiállás eleinte nem lépte át az akadémikus tudományosság határait. Másrészt ugyanez a biográfiai háttér magyarázza a társadalmi tények objektivitásáért folytatott küzdelmét, következetes leszámolását a szubjektivista mítoszokkal. Bourdieu a délnyugat-franciaországi Béarn megye egyik településen született, egy postai kistisztviselő fiaként. Saját karrierjében egyfajta „isten csodát” látott, amit többen viccesen – pl. Edgar Morin – a nevével folytatott szójátékkal is kifejeztek (Bourdieu – a név az Isten szót foglalja magában).

Bourdieu több mint négy évtizedes munkásságáról annyi mindjárt megállapítható, hogy két korszaka élesen elkülönül. Az ötvenes évek végétől a nyolcvanas évek végéig a tudományos semlegesség egyik élharcosának számított, s munkáiban folyamatosan fellépett a társadalomtudósokra mindig is leselkedő „prófétizmus kísértete” ellen, élete alkonyán azonban szokatlan vehemenciával vetette magát az Amerikából éppen akkortájt Európába vándorló neoliberális világrend elleni küzdelembe. Ennek a harcnak az volt a tétje, hogy megőrizhetők-e az Európában ekkor már sok évtizede érvényben lévő „társadalmi szerződések” értékei, vagy ellenállás nélkül át kell adni a terepet a konzervatív/neoliberális eszmék profétáinak. De nemcsak ebben a „diakrón” struktúrában jelenik meg a bourdieu-i életmű kettőssége. A hetvenes-nyolcvanas évek során világhírűvé vált szociológusnak egyszerre kellett szembesülnie azzal, hogy lassanként ő is a legtöbbit idézett, befolyásos médiaértelmiségiek sorába emelkedett, ugyanakkor az általa képviselt tudomány, a szociológia, továbbra is a másodhegedűs szerepébe kényszerült az igazán előkelőnek számító filozófiai-esztétikai műveltséggel szemben. A befogadásnak és a kirekesztésnek ez a különös játéka egész életében frusztrálta.

Bourdieu viszonyát a filozófiához és főképpen a *filozófusokhoz* csakis akkor érthetjük meg, ha figyelmünket nem kerüli el a kegyetlen küzdelem, amelyet a francia szociológia folytatott a múlt század ötvenes-hatvanas éveiben, hogy a párizsi szellemi élet elfogadja. Ezt az időszakot az egzisztencializmus szinte korlátlan tekintélyével lehet azonosítani. Jean-Paul Sartre egyfajta filozófus-királyként uralkodott, mellette a szociológia – bár Durkheim

óta jelentős tradícióval rendelkezett – pária-létre kényszerült. Túlzott empirizmusa, a verbális eleganciát nélkülöző nyelvezete nem tette alkalmassá, hogy a kávéházi kultúra befogadja. Minderől Bourdieu így vall egyik könyve bevezetőjében: „Úgy vélem, sok értelmiségi ellenállása a szociológiai elemzéssel szemben – ami előttük mindig a leegyszerűsítés és az elnagyoltság gyanújába keveredik, és különösen ellenszenves, ha közvetlenül saját világukra alkalmazzák – valamiféle rosszul értelmezett spirituális méltóságérzetből fakad, és megakadályozza, hogy elfogadják az emberi cselekvés realista megjelenítését, jóllehet a társadalom tudományos megismerésének ez az elsődleges feltétele. Vagyis ellenállásuk az ’alanyi’ méltóságok teljesen inadekvát eszméjéből következik, így a gyakorlatok tudományos elemzését ’szabadságuk’ vagy ’érdekmentességük’ elleni merényletnek tekintik.”³⁵⁰

Bourdieu mégis igyekszik racionális magyarázatot adni a szellemi arisztokratizmusra, mégpedig azzal, hogy feltárja az értelmiségi lét társadalmi meghatározóit, amelyek legtöbbször még a legfelkészültebb és legműveltebb szereplők előtt is homályosak. Bourdieu egy interjúban arról beszél, hogy az entellektüelek különös illúzió rabjai. A tévhit lényege, hogy a „szabadon lebegő” réteg autonóm szereplőként tekint magára, s úgy véli, ebben a minőségben kívül (vagy inkább felül) van a szférákon, amelyek társadalomtudományi eszközökkel megragadhatók és elemezhetők. Ez tévedés, mondja Bourdieu, s arra figyelmeztet, hogy az értelmiségiek az ún. kulturális tőke birtokosaiként az uralkodó osztály egyik (elnyomott) frakcióját alkotják, állásfoglalásaik pedig – főként a politika területén – megfelelnek az „elnyomók közötti elnyomottak” paradox szerepéből fakadó kényszereknek.

„Arra szeretnék emlékeztetni, hogy az értelmiségi mezőhöz tartozás jellegzetes érdekeket feltételez, és nemcsak Párizsra, de Moszkvára is érvényes, hogy az akadémiai állások, a kiadói szerződések, a kutatási beszámolók, az egyetemi állások elnyerése, illetve az elismerés és az előrehaladás jelei gyakran felfoghatatlanok azoknak, akik nem tagjai az univerzumnak, de amelyek érvényre jutása során mégis megjelennek a kényszerek és a szub-

350 Bourdieu, *Pierre: A gyakorlati észjárás – A társadalmi cselekvés elméletéről*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2002. 9. Ford.: Berkovits Balázs.

tilis cenzúrák legkülönbözőbb változatai.”³⁵¹ Ezért nehezen vitatható, hogy a kritikai értelmiségi elkötelezettsége szükségszerűen heterogén természetű. Mert ennek az elkötelezettségnek egyszerre kétfajta érdek szorításában kell megjelenni. Az entellektüeleknek el kell fogadniuk az értelmiségi mező autonóm logikáját.³⁵² Ez a logika sajátos érdeken jelenik meg: az értelmiségi mező szabályai és normái az „érdeknélküliség” érvényre juttatásában „érdekeltek”, s ezt Bourdieu *skolasztikus* nézőpontnak nevezi.³⁵³ Az érdeknélküliség érdeke voltaképpen az univerzális értékek iránti elkötelezettséget jelenti (pl. a kontrollálható eszközökkel bizonyított tudományos igazság, a tiszta esztétikai érték stb.), és mint ilyen, szinte magától értetődően készteti az értelmiségi mező ágenseit, hogy a jogfosztottak és a kiszolgáltatottak mellé álljanak, mégpedig az igazságosság szintű univerzálisnak tekinthető értékének nevében. (Persze, más vonatkozásban ugyanez a skolasztikus illúzió fontos szerepet játszik abban is, hogy az értelmiségiek egyfajta arisztokratikus fölénnel viszonyuljanak

351 Bourdieu, *Questions...* i. k. 70.

352 A mező fogalmát Bourdieu különböző munkáiban különbözőképpen fogalmazza meg. Egy reprezentatívnek tekinthető definíció a sok közül: „(...) a társadalmi tér egészét mint mezőt határozom meg; egyfelől mint erőviszonyok mezejét, amely kényszerítő szükségszerűség az érdekelt ágensok számára, másfelől mint harcmezőt, ahol összecsapnak az ágensok; ki-ki a maga eszközeivel és céljaival, melyeket az erőviszonyok mezejének struktúrájában betöltött pozíciójuk határoz meg –, és így hozzájárulnak e struktúra fenntartásához vagy megváltoztatásához.” Bourdieu, *A gyakorlati...* i. k. 45.

353 Ez – többek között – azt jelenti, hogy azoknak, akik a tudományos vagy a művészi alkotótevékenység mellett kötelezik el magukat, fel kell tudniuk áldozni a másfajta „egoisztikus” érdekeiket (pl. a gazdasági érdekeiket), s meg kell elégedniük szimbolikus tőkájuk (hírnév, elismertség) növelésével. Lásd Bourdieu: *Méditations...* i. k. 142. *A gyakorlati észjárás* című munkájában ugyanezt így fogalmazza meg: „A legtöbb ember alkotta mű, amelyet általában egyetemesnek tekintünk – a jog, a tudomány, a művészet, az erkölcs, a vallás –, elválaszthatatlan a skolasztikus nézőponttól és a létrejöttüket lehetővé tevő, de semmiképpen nem egyetemes gazdasági és társadalmi feltételektől. Ezek az alkotások igen sajátos univerzumban, a kulturális termelés mezőiben (a jogi, a tudományos, a művészeti vagy a filozófiai mezőben) születtek meg, amelyekben olyan ágensok tevékenykednek, amelyek mindegyike *kiváltságos*: az egyetemesség monopóliumának megszerzéséért harcolnak, és ezzel hozzájárulhatnak a mindenkor érvényesnek tartott igazságok és értékek érvényesüléséhez.” I. m. 194.

minden rajtuk kívül álló társadalmi csoporthoz.) Az értelmiségi lét másik vonása – s ez legalább annyira fontos –, hogy az értelmiségi, ellentétben a társadalom tagjainak többségével, reflektálni tud saját helyzetére is. „Úgy gondolom, az értelmiségi privilegizált helyet foglal el a társadalomban, azaz a körülményei biztosítják számára, hogy a saját faji és specifikus meghatározottságairól ismereteket szerezzen. Hogy ezeken keresztül önmagát is felszabadítsa (legalábbis részlegesen), és mások számára is eszközöket kínáljon a felszabadulásra.”³⁵⁴ Az értelmiségiek egy részét megbotránkoztatja, hogy önmaga is „kiismerhetővé” tehető a társadalomtudomány eszközeivel, ezért mindenáron igyekszik eltávolodni az igazságtól, amelynek nevében persze továbbra sem szűnik meg tanácsokat osztogatni. „Ha a szociológusnak van egyáltalán privilégiuma, akkor ez a kitüntetettség abban áll, hogy ő maga már nem helyezheti magát azok fölé, akiket osztályoz, mert aki önmagát osztályozza, annak nagyjából tudnia kell, hogy hol helyezkedik el az osztályozottak között.”³⁵⁵ De az értelmiségi ember privilegizált helye a társadalmi tudásformák rendszerében – s ez az önreflexiós képességek magas fokából fakad – csak bizonyos megszorításokkal igaz. A mindennapok emberének „gyakorlatias észjárása” ugyanis nem haszontalan tudás, sőt, bizonyos értelemben rehabilitálásra méltó, még a tudományos észjárás nézőpontjából is. *A világ nyomorúsága* című hatalmas bourdieu-i mű³⁵⁶, amelyet a francia szociológus tucatnyi munkatársával a kilencvenes évek elején jelentetett meg, éppenséggel azoknak az embereknek szolgáltat igazságot, akik általában nincsenek olyan helyzetben, hogy örömeikről és bánataikról köz-

354 Bourdieu, *Questions...* i. k. 72.

355 Uo. 72. Egy másik könyvében minderről a következőket olvashatjuk: „(...) a tudomány konstruktivista szemléletét össze kell kapcsolnunk a tárgy konstruktivista szemléletével: a társadalmi tényeket a társadalom konstruálja meg, és a társadalom minden ágense, mint például a tudós, jól vagy rosszul kialakítja, és változó erővel igyekszik érvényesíteni saját képét a valóságról, saját 'nézőpontját'. Ez az oka, hogy a szociológus akarva-akaratlan (többnyire inkább akarva) részese az általa leírt küzdelemnek. A társadalomtudomány tehát egy társadalmi konstrukció társadalmi konstrukciója.” Lásd: Bourdieu, Pierre: *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2005. 126, Ford.: Házas Nikoletta és Simon Vanda.

356 Bourdieu, Pierre: *La Misère du Monde*. Éditions du Seuil, Paris, 1993.

vetlenül beszámolhassanak a nagyvilágnak. A legalább félszáz interjút tartalmazó kötet a francia társadalom szinte valamennyi rétegéből, csoportjából szólaltat meg embereket, akik az interjút készítő szociológusoknak sokszor meglepő tisztánlátással beszélnek munkájuk és magánéletük nehézségeiről, tragédiáiról, s persze sokkal ritkábban sorsuk kedvező fordulatairól, sikeres karrierjeikről stb. (Bourdieu és munkatársai azzal az előfeltevéssel készítették a könyvet, hogy valószínűleg minden ember, legalábbis ha értelmesen és megfelelő empátiával szólítják meg, nemcsak megnyílik a kérdezőnek, de a válaszokból kibontakozó élettörténetek még a társadalmi kérdésekkel hivatásszerűen foglalkozó szakembereknek is meglepőek.)

Abból a pusztá tényből, hogy az alávetettek nem rendelkeznek „szkolasztikus diszpozíciókkal”, mint a tudomány emberei, még egyáltalán nem következik, hogy ne is „gondolkodnának”. S itt mégiscsak megjelenik egy súlyos, nehezen megoldható probléma: hogy a gyakorlati észjárás karakterisztikumához szorosán hozzátartozik a „saját igazsággal szembeni vakság”, amelyet csak egy kívülről jövő „teoretikus igazság” beavatkozásával lehet orvosolni. Az elméleti magyarázatot nélkülöző gyakorlati észjárás nem képes kitörni a személyes élettörténetek zárt köreiből, hiányzik belőle a hatékony társadalomkritikai erő is. Természetesen a gyakorlati gondolkodás nem kizárólag az alávetettek „privilegiuma”: a hatalmon lévők, köztük a teoretikus értelmiségiek, szintén a „gyakorlat logikája” nevében élik mindennapi életüket, „(...) de a saját gyakorlati észjárás iránt megnyilvánuló vakság nem ugyanazokkal a következményekkel jár az egyik, mint a másik esetben: az elnyomottaknál mindez sokkal problematikusabb, mert nekik ez az élet egyedüli vezérfonala, s mint kizárólagos érvényességű világrend jelenik meg, amely persze leigazza őket.”³⁵⁷ Az elnyomottak még a saját léte tapasztalataikat is csak kifinomult értelmiségi tudásfajták igénybevételével képesek elsajátítani.³⁵⁸ Éppen ezért, mondja Bordieu, míg az uralom alatt lévők bezártak saját gyakorlati logikájukba, a hatalmon lévők rendelkeznek a „logika logikájával”, tehát azokkal a szimbo-

357 Uo. 32–33.

358 Nordmann, Charlotte: *Bourdieu–Rancière – La politique entre sociologie et philosophie*. Éditions Amsterdam, Paris, 2006. 78. o.

likus (jórészt nyelvi) eszközökkel, amelyek lehetővé teszik számukra a reflexív technikák használatát, s ezek végső soron átfogó társadalomkritikában öltenek (vagy legalábbis ölthetnek) testet.

Nem vitás, Bourdieu szerint az értelmiséginek kiemelt politikai szerepe van: a valóság és az utópia keresztezési pontján helyezkedik el. Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg az intellektuel-tudás hatékonyságának belső korlátairól, ami a „mindentudás” illúziójában jelenik meg, és folyton ott leselkedik minden értelmiségi diskurzusban. S ettől az illúziótól nem könnyű megszabadulni, mert eredete nem tisztán fogalmi jellegű, amelyet racionális eszközökkel minden gondolkodó „legyőzhetne önmagában”. Ez az illúzió sokszor ismételt, bevéődött a test emlékezetébe, és ellenáll minden racionális kritikának, s nem is csak a kívülről jövő bírálatnak, de a belső „önmeggyőzésnek” is. „A habitus, ez a valódi testi emlékezet, már csak azért is ellenáll a racionális kritikának, mert nincs szüksége fogalmilag kidolgozott magyarázatra, hogy cselekedjék. A felismert tudás hatása árnyalhatja, csökkentheti és komplexebbé teheti az ’ösztönös’ szándékok kivitelezését, de semmiképpen sem iktathatja ki azokat.”³⁵⁹ Az értelmiségi alkat, amelyet a család kulturális tőkéje, illetve az iskola-rendszer alakít ki az egymásra következő generációkban, csak egészen kritikus történelmi helyzetekben (pl. forradalmak idején) engedi meg, hogy az intellektuelek radikálisan szakítsanak a mindennapi életüket vezérlő szociológiai tényezőkkel.

Bourdieu másik nézőpontból is szemügyre veszi az értelmiségi problémát. Charlotte Nordmann szerint, amikor Bourdieu az értelmiségi emberről beszél, folyamatosan oszcillál két szereplő között: az egyik az *író* (tágabb értelemben a művész), a másik a *szociológus*.³⁶⁰ Én hozzátennék egy harmadik szereplőt, nevezetesen a *filozófust*. Szilárd meggyőződésem, hogy Bourdieu-t egész életében a Filozófus *versus* Szociológus dilemmája izgatta. Tehát az a kérdés, hogy ki foglalhatja el igazán méltó módon a szónoki emelvényt, ahonnan a legfontosabb igazságokat ki lehet mondani a világról, benne az értelmiségi ember szerepéről. Bourdieu *Martin Heidegger politikai ontológiája* című munkája, amely bizonyos értelemben joggal váltott ki dühös reakciókat a

359 Nordmann, i. m. 83.

360 Nordmann, i. m. 88.

Heidegger iránt elkötelezett filozófusok körében, „cáfolhatatlan bizonyítéka” az iménti állításnak. Ebben a könyvében igyekszik bebizonyítani, hogy Heidegger filozófiájának igenis létezhet olyan kettős (szociológiai) olvasata, amely eltér az ún. *belső* olvasattól, s amelyet leginkább az elszánt heideggeriánus hívők produkálnak, akik mesterüket szent térbe helyezik, és körömszakadtáig védik minden kívülről jövő (tehát szerintük magától értetődően *hiteltelen*) bírálattal szemben. De eltér attól a tisztán *külső* olvasattól is, amely a heideggeri életművet, s kiváltképpen a német filozófus náci korszakban írt munkáit, egyszerűen csak egy – a hitleri Németország iránt – elkötelezett politikai deklarációként hajlandó értelmezni.

Nagyon röviden: Bourdieu szerint Heidegger azért lehetett a század egyik kiemelkedő gondolkodója, mert egyedülálló ügyességgel egyesítette a *nácizmus konzervatív forradalma* iránt érzett személyes politikai elkötelezettségét az (akadémikus) *filozófiai mező autonóm logikájával*. Heidegger sikerét, mondja Bourdieu, nem érthetjük meg a korabeli Németország *korszellemének* szociológiai analízise nélkül, vagyis Heideggert – legalábbis részben – a társadalomtudományi eszközökkel világosan feltárható objektív tényezők tették azzá, amivé lett, ugyanakkor – s ennek elismerését nem lehet eléggé hangsúlyozni mondanivalóm helyes értelmezéséhez – a német filozófus mégiscsak „saját erejéből vívott ki magának” kiemelkedő helyet a filozófiai gondolkodás történetében. Heidegger ’mesteri’ művét hiába próbálnánk filozófiai háttéréről leválasztva megérteni. Ő ugyanis mindig más gondolkodókhoz képest gondolkodik és gondolja el önmagát is, mégpedig egy szembetűnő paradoxon közegében – a *távolságtartásban*, amelyet önállósága és eredetisége fejez ki. Heidegger kétségtelenül zseni, mondja Bourdieu, de zsenialitásának lényegét nem annyira a német filozófus tisztán „filozófiai eszméi” alkotják, mint az elszánt heideggeriánus hívők állítják, hanem hogy az alapvető heideggeri döntések egytől egyig a már eleve kialakult filozófiai térképhez képest határozódnak meg.

A továbbiakban az imént idézett bourdieu-i gondolatokhoz kapcsolódva azokra a kérdésekre koncentrálok, amelyek az értelmiségi létben rejlő paradoxonok megértése szempontjából igazán relevánsak. Elsősorban az alapidilemmával próbálom szembesíteni Bourdieu állásfoglalását: Vajon a filozófus vagy a

szociológus illetékes a társadalom legfontosabb kérdéseit érintő diskurzusok megszervezésére, lebonyolítására és adekvát értékelésére? Ehhez a „szembesítéshez” igénybe veszem Bourdieu néhány filozófus bírálójának segítségét is.

De mielőtt hozzálátnék, érdemes másképpen is megfogalmazni az alapdilemmát. Vajon minek tekintsük az európai filozófiai gondolkodás csúcsteljesítményeit? Néhány tucat kiemelkedő szellem titokzatos kisugárzásának? Vagy mindez nem egyéb, mint a filozófia ágenseinek ügyes alkalmazkodása az értelmiségi mező saját logikájához? A kérdés, azt hiszem, jogos. Bourdieu filozófus barátjának, Jacques Bouveresse-nek egyik visszaemlékezésére utalok. Egy ízben Bouveresse azt kérdezte Bourdieu-től, hogy az általa gondosan kimódolt szociológiai elmélet fogalomkészletére támaszkodva (mező, habitus, szimbolikus tőke stb.) képes volna-e megválaszolni a konkrét kérdést: hogy Ernst Mach miért ezt, és Boltzmann miért éppen am azt az ismeretelméleti pozíciót választotta, amit választott? Bouveresse emlékezete szerint Bourdieu igennel válaszolt.³⁶¹ Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy a szociológia – mint valamiféle omnipotens társadalomtudomány – effajta meglehetősen provokatív felfogása, illetve a szociológiai tudásnak az olyan szellemi nagyságra alkalmazása, mint amilyennek Martin Heidegger is tekinthető, nem maradt visszhang nélkül a filozófus-társadalomban. A Bourdieu könyvéhez kapcsolódó kritikák alaphangját és szellemiségét, legjobb ismeretem szerint, Hans-Georg Gadamer 1979-es recenziója adta meg.³⁶² Ehhez a bírálathoz az utóbbi években csatlakozott két figyelemre méltó írás: Jean Grondin professzor, a hermeneutikai filozófia kiemelkedő kutatójának alapos tanulmánya, illetve Peter Sloterdijk nemrégiben megjelent könyvének egyik izgalmas fejezete.³⁶³

361 Lásd Bouveresse, Jacques: *Bourdieu, savant & politique*. Agone, Marseille, 2003. 112–113.

362 Gadamer, Hans-Georg: 'Heidegger und das Soziologie. Bourdieu und Habermas'. In: Uő. *Gesammelte Werke*. Band 10. Moh (Paul Siebek) Verlag, Tübingen, 1995, 46–57.

363 Grondin, Jean: 'L'ontologie est-elle politique? La question de la vérité dans la lecture par Bourdieu'. In: Lescourret, Marie-Anne (szerk.): *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*. PUF, Paris, 2009. 119–145; Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Athropotechnik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2009. 276–297.

Recenziójában Gadamer tagadja, hogy Heidegger munkáinak szociológiai olvasata számot adhat a filozófus gondolkodásának valódi mélységeiről. Például kifogásolható Bourdieu feltételezése, hogy a heideggeri „ontológiai differencia” voltaképpen a német filozófus ügyes taktikázása, elegánsabban fogalmazva: állásfoglalási stratégiája a korabeli német akadémiai filozófiai mezőben. Ha ez igaz volna, mondja Gadamer, a heideggeri filozófia valóban rafinált eufémizmusokba csomagolt szélhámosság.³⁶⁴

Jean Grondin tanulmánya jóval tovább megy ennél, s az ellenérvek egész arzenálját sorakoztatja fel Bourdieu-vel szemben. Először is, mondja Grondin, Bourdieu szociológiai megközelítése teljesen alkalmatlan olyan filozófusok eszméinek feltárásához, akiknek életét nem, vagy csak nagyon kevésbé ismerjük. Ha nem tudjuk, ki volt a filozófus apja meg anyja, milyen körülmények között szocializálódott, milyenek voltak (ha voltak egyáltalán) a politikai meggyőződésesei stb., tetszik, nem tetszik, kizárólag a belső olvasat lehetőségével élhetünk.³⁶⁵ Továbbá, ha Bourdieu következetesen gondolkodik, módszerét önmagára is alkalmaznia kellene, s ebben az esetben az értelmiségi mezőről tett kijelentései a „kulturális mező” termékeiként értelmezhetők, amelyhez maga is tartozik. „Nyilvánvaló, hogy mindez súlyosan károsítja az elemzések tudományos hozadékát. Bourdieu tézise egyfajta *ad hominem* (esetleg '*ad classem*', vagy még inkább '*ad corporationem*') támadás-sorozattá redukálja az értelmiségi vitákat, ahol egy kicsit mindenki a másik pszichoanalízisét végzi el: ön azért mondja ezt meg ezt, mert a tudatalattija ennek meg ennek a reprezentációja...”³⁶⁶ Persze, abban bizonyára igaza

364 Bourdieu, akinek Heidegger politikai ontológiájáról szóló könyve már 1975-ben megjelent német nyelven, a magyarra fordított és az általam is használt tíz évvel későbbi francia kiadásban reflektál Gadamer ellenvetéseire. Bourdieu szerint Gadamer abban a hiszemben van, hogy léteznek tiszta és ártatlan filozófiai fogalmak, amelyek helyes értelmezéséből egyértelműen visszakövetkeztethetünk azok kiagyalojának szándékára. Ez azonban nincs így, mivel „A szavak voltaképpen jelentését keresni ugyanolyan hiábavaló, mint – Austin hasonlatával élve – a 'kaméleon' voltaképpen színén problémázní' (...) Ahány használat, vagyis piac, annyi jelentés.” Bourdieu, *Martin Heidegger...* i. k. 98-99.

365 Grondin, i. m. 123. Grondin Hérakleitosz, Parmenidészt, Zénont és Ammónioszt említi név szerint.

366 Grondin, i. m. 123–124.

van Bourdieu-nek, hogy Heidegger filozófiai gondolkodását, kiváltképpen a húszas-harmincas években, nem lehet elválasztani a korszak német egyetemi életétől, illetve a német társadalom általános válságától. Heidegger ontológiája, mint bármely más nagy gondolat, a korszak „gyermekének” tekinthető. „A legfontosabb kérdés, hogy lehetséges-e a gondolkodást pusztán erre (tehát az adott korszak szociológiai viszonyaira) redukálni.”³⁶⁷ Természetesen nem, hangzik Grondin válasza. Példaként említi Immanuel Kantnak az analitikus és a szintetikus ítéletekről tett forradalmi megkülönböztetését, amelyet lehetetlen azzal magyarázni, hogy Kant köztudottan sohasem hagyta el szülővárosát. Továbbá tudvalevő, hogy „Frege szörnyen antiszemita személy volt, de mindez egyáltalán nem érinti a jelentés (*Sinn*) és a jelöllet (*Bedeutung*) általa kidolgozott logikai megkülönböztetését. Heidegger egyszerű parasztember fiaként 1933-ban szerencsétlen módon elkötelezte magát Hitler oldalán. De az életműve mégis a filozófiai kérdések olyan sorát fogalmazta meg, amelyet nem tagadhatunk meg.”³⁶⁸

Bourdieu „értelmiségi szociologizmusának” legszellemesebb kritikáját Peter Sloterdijk írta, aki önmagát bevallottan Nietzsche és Heidegger utódjának tekinti a „német filozófiai mezőben”. Sloterdijk elsősorban Bourdieu habitus fogalmának kritikájára építi mondanivalóját. A habitus kategóriája Arisztotelész filozófiájában jelenik meg először, később a középkori skolasztikában is használták, hogy aztán sok évszázados szendergéséből Bourdieu szövegeiben keljen új életre.³⁶⁹ Bourdieu szerint ahhoz, hogy a társadalomban aktívan cselekvő szubjektum fogalmáig eljussunk, a szélsőséges szubjektivizmus és a történelmen kívüli pozitívizmus csapdáját is el kell kerülnünk. Ebben segít a habitus fogalma, mivel a habitus a szocializáció és a nevelés során az ember (testi) viselkedésébe épült tartós hajlamrendszer, előre el-

367 Grondin, i. m. 136.

368 Grondin, i. m. 134. Gottlob Frege (1848–1925) német matematikus, akit a modern szimbolikus logika egyik megalapítójaként tartanak számon.

369 A Bourdieu-féle habitus-fogalom részletesebb elemzéséről lásd *A teóriák hálójában* című könyvem 'A gyakorlati tudás elmélete' című fejezetét. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006. 197–215. Továbbá Grange, Juliette: 'L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour'. In: Lescourret, Pierre Bourdieu..., i. k. 33–65.

rendezett struktúra, „(...) amely szervező szerkezetként működik, tehát a gyakorlati cselekvésseljárások olyan generáló és szervező elveként, amely objektíven adaptálódik a célhoz anélkül, hogy a (cselekvő részéről) a tudatos céltételezés jelen volna.”³⁷⁰ Helyesen mondja Sloterdijk: a habitus voltaképpen pszichoszomatikus és osztály-specifikus idomítás, amely a szociális determinációkat beépíti mindennapi viselkedésünkbe, azaz a múlt adottságai (a család, az iskola, a barátok) rejtett és igazából sohasem megjelenő háttértudásként ott rejtőznek és hatnak minden cselekedetünkben. (Bourdieu habitus-fogalma, folytatja, sok mindent tartalmaz a Saussure-féle *langue/parole* megkülönböztetésből, illetve a Noam Chomsky-féle grammatikai elmélet felismeréséből is, amely szerint a beszélt nyelv spontaneitása mindig a nyelvi kompetencia fiziológiailag rögzített mélystruktúráin nyugszik). A habitus egyfajta szomatikus osztálytudat: bizonyos szintig javítható, de sohasem lehet teljesen megszabadulni tőle.³⁷¹

Sloterdijk voltaképpen elismeri, hogy Bourdieu szociológiája a múlt század legnagyobb hatású elméletei közé tartozik. De mégiscsak szociológia! Csak az „alaptábor” elméleteként használható. Hogy mire gondol Sloterdijk? Szerinte az emberi életnek horizontális és vertikális síkja van. A szociológiai tudásformák a vertikális síkon mozognak otthonosan. Az olyan kiemelkedő szociológusok, mint Bourdieu, maguk is próbálkozhatnak a vertikális értelmezésével, de erőfeszítésük ellenére is csak az utolsó alaptáborig juthatnak. Az alaptábor az alpinizmusból ismert fogalom. Amikor a hegymászók eljutnak abba a magasságba, ahonnan már csak „egy ugrás” a csúcs, ott és akkor építik fel az utolsó alaptábort. A siker fontos feltétele, hogy az alaptábor megfelelő legyen, hiszen innen kell megindítani a mindent eldöntő támadást a csúcs ellen, s az alpinistáknak ide is kell visszaérkezniük a remélt győzelem után. Az alaptábor kialakítása mégsem azonos a csúcs meghódításával. A feljutás már *szintiszta akrobatika*, s az efféle különleges mutatóványokra csak a legkiválóbbak képesek. Az ő világuk pedig nem írható le, és nem is érthető meg a habitus átlagemberekre méretezett *szociológiai fogalmának* segítségével. Ha az alpinizmus fogalomrendszerét megkíséreljük

370 Bourdieu, Pierre: *Le Sens pratique*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1988. 88.

371 Sloterdijk, *Du mußt...*, i. k. 284.

az emberi létezés „legmagasabb” kérdéseinek értelmezésében felhasználni, joggal érvelhetünk úgy, mondja Sloterdijk, hogy a csúcsonk világában az utolsó szó nem a *homo sociologicus*, hanem a *homo philosophicus* illeti meg. „Bourdieu olyan ember, aki az alaptáborban tevékenykedik, mintha ez volna az expedíció végső célja. Számára az utazás, ott fenn, már azelőtt befejeződött, mielőtt elkezdődött volna.”³⁷²

*

„Ami engem illet, bátran elmondhatom: jó ideig a tudományos semlegesség eszméjének áldozata voltam. Ostoba módon még arra sem voltam hajlandó, hogy levonjam kutatómunkám néhány egészen nyilvánvaló konzekvenciáját. A korral járó nagyobb önbizalom, a növekvő elismertség, továbbá a megértett politikai szükségszerűség nyomására mégis úgy döntöttem, hogy a politika területére lépek. Mintha lehetne úgy beszélni a társadalom kérdéseiről, hogy közben nem politizál az ember! Úgy is fogalmazhatnánk: egy szociológus annál inkább politizál, minél meggyőződésesebben nem politizál.”³⁷³ S valóban, Bourdieu hangja igencsak sokat változott az évtizedek során, s a kilencvenes évek elejére – talán akarata ellenére – kezdte elfoglalni azt a kitüntetett helyet a francia (és persze az egész európai) értelmiségi körben, amelyet néhány évtizeddel korábban Jean-Paul Sartre és Raymond Aron uralt. Mindenesetre nem sok esélyünk van, hogy megértsük e különös metamorfózis lényegét, ha engedünk – a Bourdieu által oly sokszor kárhoztatott – „autobiográfiai illúzió” csábításának, s elhittetjük magunkkal, hogy a tudósi és művészi életpályák fordulatai koherens egésszé állíthatók össze úgy, hogy gondosan tanulmányozzuk a tudós vagy művész magánéletének mozzanatait, majd a külső megfigyelés eredményeit összevetjük a vizsgált személy önvallomásaival és önreflexióival.³⁷⁴ Bourdieu tudósi (és emberi) attitűdjének lassú átalakulását sem magyarázhatjuk meg kielégítően, ha személyiségrajzának elemzésére hagyatkozunk. Ugyanis a Bourdieu „habitusában” végbement

372 Sloterdijk, i. m. 292.

373 Idézi Lescourret, Marie-Anne: *Bourdieu. Vers une économie du bonheur*. Éditions Flammarion, Paris, 2008. 360.

374 Lásd Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. i. m. 68–76.

metamorfózis szorosan összefügg a radikális társadalmi, politikai és világnézeti átalakulással, amelynek kezdete – legalábbis Európában – a múlt század nyolcvanas éveinek elejére nyúlik vissza. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy ez a neoliberális „nyomulás” – hol ilyen, hol olyan „lokális” ideológiai színezettel tarkítva – napjainkban is folytatódik, s az események valódi végkifejletéről legfeljebb csak sejtéseink lehetnek. Jelenleg minden okunk megvan, hogy nyugtalankodjunk e végkifejlet hozadékát illetően).

Köztudott, hogy a nyolcvanas évek elejére a kontinentális Európát meghódította az angolszász világból érkező neoliberális gazdaságfilozófia és a hozzá kapcsolódó társadalomszervezési modell (à la Ronald Reagan és Margaret Thatcher). Ebben az expanzióban az volt a leginkább figyelemre méltó, hogy Európában éppen a szocialista és a szociáldemokrata pártok – tehát a köztudatban baloldalinak tekintett politikai erők – vállalták a „konzervatív forradalom” tengerentúlról érkezett ultra-liberális eszméinek képviselését. 1981-ben, a francia elnökválasztást követően a filozófiai és társadalomtudományi értelmiség szembe-sült a ténnyel, hogy a hatalomra került politikai baloldal sajátosan értelmezte a „felvilágosodás projektumának” folytatását. Hamar megmutatkozott, hogy a hivatalos baloldal által nagy hangon beígért (majd mindig megszakított és újrakezdett) reformok nem jelentettek mást, mint a szociális támogatások fokozatos leépítését, az állam kivonulását az oktatás- és egészségügyből, a szociális lakásépítési programok leállítását, a vállalkozói morál és a magántulajdon dicsőítését, vagyis csupa olyasmit, amit korábban a konzervatív politika kelléktárához soroltak. A Marx, Nietzsche és Freud nézetein iskolázott humánértelmiségiek többsége csalódottan vette tudomásul a történeteket, és dühösen szembefordult a Blair-Jospin-Schröder-féle szociálliberális „baloldallal”. Voltaképpen Bourdieu radikalizálódó politikai aktivitásában sem láthatunk mást, mint egy elkötelezett értelmiségi – bizonyos értelemben szükségszerű – reakcióját a politikai-gazdaságfilozófiai fordulatra.

Mindenesetre a bourdieu-i életmű kutatóinak megoszlik a véleményük, hogy liberalizmusellenessége és elszánt kapitalizmuskritikája szervesen következett-e elmélete egészének felépítéséből, vagy olyan politikai aktivizmus születésének vagyunk

szemtanúi, amely nemcsak nehezen egyeztethető a Bourdieu által is sokszor hangsúlyozott tudományos semlegesség eszméjével, de kifejezetten lerombolta a tudós korábbi (szakmai) reputációját.³⁷⁵ Én nem látok igazi törést munkásságában, mivel az ökonomiai racionalitás – mint az ésszerű viselkedés egyetlen és kizárólagos formájának – bírálata pályája kezdetén is megjelenik. Már algériai kutatásai során felfigyelt a jelenségre, hogy léteznek társadalmak, amelyekben az anyagi javak cseréjét elsősorban a becsület és az interperszonális kapcsolatok – jórészt szolidaritáson alapuló – formái szabályozzák, s hogy például a kabil földművesek számára teljesen idegen volt a profitmaximalizálás európai típusú logikája. Bourdieu szemében az ökonomiai racionalitás mindenható erejébe vetett hit voltaképpen a szimbolikus tőke sajátos illúziója: hit abban, hogy „mindent a pénz mozgat”. Álláspontja szerint a neoliberális ideológia érvrendszere egyfajta „felmelegített” szociáldarwinista ideológiára támaszkodik, amelynek legegyszerűbb megfogalmazása, hogy „győzzön a jobbak és az eszesebb”. „Az uralkodó csoportok internacionáléjának globalista víziója mögött a kompetencia filozófiája rejlik, eszerint a legrátermettebbek irányítanak, nekik van munkájuk, s mind ebből az következik, hogy akiknek nincs munkájuk, azok nem rátermett emberek. Vannak tehát győztesek és vesztesek. Létezik egyfajta újnemesség, amelyet én állami nemességnek hívok, azaz léteznek olyan emberek, akik a szó középkori értelmében vett nemesség minden tulajdonságával rendelkeznek, s ezeket a tulajdonságaikat neveltetésük igazi tekintéllyé erősíti. Számukra az intelligencia égi adomány, amelyről jól tudjuk, a valóságban a

375 Fáber Ágoston szerint „(...) Bourdieu kapitalizmuskritikája alapvetően tudományos igényű: mezőelméletéből egyszerűen kibontható.” Lásd Fáber, Ágoston: *Találkoznak-e a párhuzamosak a végtelenben? Pierre Bourdieu és Luc Boltanski kapitalizmuskritikája*. In: Replika. 2008. szeptember (62. sz.) 112. Többen úgy gondolják, Bourdieu politikai állásfoglalásaiban egészen más fogalomrendszer jelenik meg (pl. a szolidaritás, a konverzió, az autentikusság, az univerzális értékek kategóriái), mint elméleti munkáiban. Lásd Fuchs-Heinritz, Werner-König, Alexandra: *Pierre Bourdieu – Eine Einführung*. UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz/München. 2011. 314. Az ismert amerikai szociológus, Jeffrey Alexander ugyancsak nagyon kritikus megjegyzéseket tesz Bourdieu kapitalizmus-ellenességéről. Alexander érveinek súlyát jelentősen csökkenti a Bourdieu iránt táplált – és széles körben ismert – személyes ellenszenv.

társadalom osztja szét, és az intelligenciában megjelenő egyenlőtlenségek tényszerű társadalmi egyenlőtlenségek”.³⁷⁶ A neoliberais eszmerendszer tehát a győztesek önigazoló ideológiája, amelyet demokratikusnak és haladónak maszkíroznak. Bourdieu viszont nem habozik a „konzervatív forradalom” sajátos válfájának nevezni a történeteket, mégpedig olyan új típusú konzervatív forradalomnak, amely feltűnő rokonságot mutat a múlt század harmincas éveinek „látszat-forradalmaival” (noha ez a rokonság csak akkor ismerhető fel, ha hajlandóak vagyunk figyelmesen és alaposan tanulmányozni a jelenséget). Ugyanis az újfajta konzervatív forradalom már nem a „vére és a rögre” esküszik, továbbá nem a régi agrármítoszok archaikus világát igyekszik feleleveníteni – mint annak idején a náci Németországban –, hanem a haladás, az ész és a tudományosság divatos jelszavait tűzi zászlájára. Hivatkozik a piac logikájának univerzális teljesítőképességére, amelyet úgymond „józan ésszel lehetetlen megkérdőjelezni”; mi sem áll tőle távolabb, mint hogy avítnak mutatkozzék. Az effajta konzervativizmus „(...) elismeri és glorifikálja a pénzpiacot, s olyan radikális kapitalizmushoz tér vissza, amely nem ismer más törvényt, mint a profitmaximalizálást, vagyis a fék és púder nélküli kapitalizmus ígézetében él, amely minden tekintetben totálisan racionalizált gépezetként működik. Mégpedig a modern uralom formáin keresztül, mint a menedzsment, a különféle manipulációs technikák, a piackutatás, a marketing és a kereskedelmi reklám. Mindezekkel a végletekig fokozza a gazdasági hatékonyságot.”³⁷⁷

A neoliberális program a társadalmi hatalmat közvetlenül a politikai/gazdasági hatalomból vezeti le, s ez a hatalom kizárólag a pénzemberek, a nagyipari vállalkozók, illetve ezek különféle cinkosainak érdekeit szolgálja. A lényeg: minél gyorsabban el lehessen temetni a szociális államot. A konzervatív forradalom legfontosabb stratégiai célkitűzése a versenyszellem megteremtése és életben tartása mindenáron – az egyes ember életében és nemzetközi szinten is. Ahhoz, hogy a konzervatív forradalom sikerre vigye céljait, elengedhetetlen a médiaértelmiség hatha-

376 Bourdieu, Pierre: *Contre – feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libéralisme*. Raisons d’Agir, Paris, 1998. 48.

377 I. m. 40–41.

tós támogatása. Ez a segítségnyújtás elsősorban abban jelentkezik, hogy az ún. újságírói mező nagyobbik része aktívan közreműködik a társadalmi jelenségek totális depolitizálásában: az emberiség a teljes bizonytalanság korszakába lépett, harsogja a médiaértelmiség tekintélyes része, ahol csak a megfeszített konkurencia-küzdelem (mindenki harca mindenki ellen) logikájának engedelmeskedő emberek tudnak életben maradni.

A neoliberális ideológia ködfelhőjében a matematikus költözik Isten helyére, míg lent, a földön járva, a közgazdász veszi magára a szellem ideológusának hajdani szerepét, aki ugyan nem mond igazán nagy dolgokat, de annyit el tud hitetni a közvéleménnyel, hogy lakkozott technikai szótárában kutatva mindenki iránymutatásra lelhet a mindennapok apró, gyakorlati döntéseiben. A menedzserek tulajdonképpen mutáns forradalmárok, mivel ők is ugyanúgy a radikális újrakezds, a tabula rasa-csinálás eszméit hirdetik a társadalmi élet minden területén, mint a hajdani forradalmárok, azzal a különbséggel, hogy nekik már eszük ágában sincs valamilyen jobb jövőt ígérni. A neokon menedzserkapitalizmus számára „(...) maga az adaptáció lesz forradalmi jellegű.”³⁷⁸ A konzervatív forradalom diskurzusa valójában a túlélés és a sürgetés adaptációs logikájaként jelenik meg. Olyan imperatívuszokban, amelyeknek képtelenség nem engedelmeskedni. Úgyszólván a társadalom minden tagjára érvényes az alternatíva: vagy engedelmeskedsz, vagy eltűnsz a történelem süllyesztőjében. Ugyanerre a jelenségre vonatkoztatva idézi Zygmunt Bauman Emerson szellemes mondását: „Vékony jégen csak úgy lehet korcsolyázni, ha az ember egyre nagyobb sebességre kapcsol. Aki nem elég gyors, az alatt menthetetlenül beszakad a jég.” Bourdieu is azt mondja, hogy a bizonytalanság-érzés kondicionálása bizonyul a legjobb eszköznek, hogy folytatni lehessen a munkások és alkalmazottak kizsákmányolását. Persze a kizsákmányolás (franciául *exploitation*) manapság inkább *flexploitation*-ként működik, mivel alanya a flexibilis munkavállaló, akit bármikor bárkivel fel lehet cserélni.³⁷⁹

378 Le Goff, Jean-Pierre: *La démocratie post-totalitaire*. La Découverte/Poche, Paris, 2003. 20. Lásd még Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok...*, i. k. 233–267.

379 Vö. Bourdieu: *Contre-feux*, i k. 99. Valószínűleg véletlen, hogy Bourdieu könyvével egy évben jelent meg Richard Sennett *The Corrosion of*

Az állandó bizonytalanság érzése elsődlegesen nem a gazdasági törvények végzetszerűségként jelenik meg, mondja Bourdieu, hanem olyan felsőbbrendű politikai akarat, amely rezignációra és politikai passzivitásra készíti a munkavállalókat.³⁸⁰ A neoliberais gondolkodásmódban nincs különbség a gazdaság, a társadalom és a magánemberi szféra között. A társadalmi hierarchia, a munkamegosztás rendje a „természeti mechanizmusok” formájában tapasztalható meg. Ez az észjárás lényegében átvette a „létezők nagy láncolatáról” szóló antik tradíció számos elemét, amelyet egyébként a múlt század harmincas éveiben egy Arthur O. Lovejoy nevű amerikai filozófus élesztett újjá. Eszerint a természeti szükségszerűség (vagy az isteni providencia) mindent végérvényesen elrendezett a világban, a léthierarchia örökké érvényes szabályszerűsége ellen felesleges lázadozni. A munkanélküliségtől rettegés önmagában is fegyelmező. Cirkulárisan működő kettős stratégia jön létre: a verseny bizonytalanságot teremt, a bizonytalanság pedig a verseny fokozására ösztönöz. Az újkonzervatív kapitalizmus már arra sem hajlandó – amelyet elődei korábban természetesnek tartottak –, hogy megkülönböztesse az úgynevezett „erkölcstelen” és az „érdemes” szegényeket. Számára a „szegények nem egyszerűen csak erkölcstelenek, romlottak, iszákosak, hanem ostobák és életképtelenek is.”³⁸¹ Az „értelmiségi rasszizmus” egyik tipikus megnyilvánulása napjainkban főként abban mutatkozik meg, hogy a győztesek a sikeres életvezetést garantáló kompetenciákat isteni adományként értelmezik, amelyek birtoklása a többi ember fölé emeli őket. „A természeti adomány mítosza és az értelmiségi rasszizmus állnak az isteni eredetűnek tekintett társadalmi rend központjában – írja Bourdieu. – A hatalmon lévők ugyan mindezt bensőleg élik át, de ezek a ’természeti’ különbségek erkölcsi és politikai elkötelezettségekben fejeződnek ki: az ’értelmiségi lét’ (iskolai mércével mérve) magasabb rendű legitimáció elveként működik, úgy, hogy

Character című műve, amelyet – igen szellemesen – *A flexibilis ember* címre fordítottak a német kiadásban.

380 Vö. Kaiser, Petra: 'Bourdies Gegenfeuer'. In: *UTOPIE kreativ*, 2008. (Mai), 410.

381 I. m. 411.

az elv a szegényeket és az elesetteket (...) a lusták, a csak a mának élők, a dorbézolók és főképpen az ostobák körébe utalja”.³⁸²

Ezt a tipikusnak tekinthető magatartást Bourdieu egyetlen tömondatban foglalja össze: „Tedd felelőssé az áldozatot!”. A társadalmi problémák efféle szimplifikáló és önfelmentő megközelítése, amely igyekszik idejétmúlnak és haszontalannak beállítani a szolidaritás minden formáját a vesztesekkel, visszhangra lel az emberek széles köreiben, hiszen az egyre bizonytalanabbá váló világban, aki csak teheti, menekül a kollektív felelősség elől. A jól működő neoliberális diskurzus elengedhetetlen tartozékának tekinti Bourdieu az eufemisztikus retorikát is, amely a befektetői, vállalkozói attitűdöket és cselekvési formákat emelkedett és morálisan felsőbbrendű nyelvi formákba öltözteti, hogy eleve az univerzális igazság és érvényesség látszatával ruházzák fel. Néhány példa erre a manipulatív nyelvhasználatra:

a nemzet életető ereje = a vállalkozó

karcsúsítás = munkahelyek leépítése

flexibilitás = éjszakai munka, hétvégi munka, túlóra

ha megfeszítjük az erőnket = ha megfeszítitek az erőteket³⁸³

(Különösebb magyarázat nélkül is világos, hogy ezekben a példákban a nyelv használói valójában sohasem arra gondolnak, amit mondanak. Egyébként Bourdieu mindezt a magyar tömegmédiából is kölcsönözhetne volna.) Ha elbocsátának kétezer embert az Alcatel nevű francia telekommunikációs cégtől, nem arról van szó, hogy alkalmazottakat bocsátottak el, hanem az „Alcatel igen merész szociális elképzelést valósított meg.”³⁸⁴ Bourdieu ellenfelei (különösen akik találva érezték magukat) nem vették jó néven az erőteljes hangváltást. Némelyek úgy érveltek, hogy „(...) Bourdieu sok helyen pontatlanul fogalmaz, letér teoretikus igényességének korábbi pályájáról, túlzottan perszonalizálja a társadalmi viszonyokat, popularizál.”³⁸⁵ Nem vitás, az egyik interjúban maga Bourdieu fogalmazott úgy a kilencvenes évek

382 Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*. Éditions du Seuil, Paris, 1997. 96.

383 Bourdieu, *Contre-feux*, i. k. Valamint Kaiser, i m. 413.

384 Bourdieu, i. m. 36.

385 Idézi Fuchs-Heinritz, Werner-König, Alexandra, i m. 314.

elején, hogy immár küzdősportnak tekinti a szociológiát.³⁸⁶ „Harciasságának” fokozódását többek között az is jelzi, hogy önmaga megnevezésére egyre gyakrabban használja a kollektív értelmiségi fogalmát (a kritikai értelmiségi helyett). Az öndefinícióban végbement változásnak megvan a maga értelme: a kollektív értelmiségi azt jelenti, hogy napjaink társadalomtudósának meg kell tanulnia csapatban dolgozni és gondolkodni. De kollektív értelmiséginek lenni azt is jelenti, hogy végleg túl kell lépni a nemzethatárokon és a nemzeti kultúrák keretein, mert a neokon ultraliberalizmussal csakis „földi méreteken” lehet eredményesen szembeszállni. Ezért kell visszafordulnunk, írja több helyen is, az újkori Európa univerzalista hagyományaihoz: a felvilágosodás eszméihez és a nemzetközi munkásmozgalom törekvéseihez. Ezzel együtt a kollektív értelmiségi ember autonóm, gondolkodó lény, s éppen gondolkodói függetlensége különbözteti meg a szakértőtől. Persze az értelmiségi ember is szakértő: minden szakértőség ellenszakértője.³⁸⁷

Bourdieu a kilencvenes évektől haláláig számos nemzetközi értelmiségi összejövetel, tanácskozás és egyesület kezdeményezőjeként és aktív résztvevőjeként tűnt fel, s nem túlzás kijelenteni: ekkorra a baloldali értelmiségiek ikonikus figurájává vált. Ezeken a rendezvényeken kitartóan szónokolt a globalizáció dehumanizáló világfolyamatai ellen (egy másfajta, humanista globalizáció nevében), s bírálataiban nemigen kímélte a szociológiai szakma nemzetközileg elismert kiválóságait sem. 2001-ben egy nemzetközi értelmiségi találkozón mondta: „Szeretnék a saját szakterületemről választani példát. Tony Giddens és német tanítványa, Ulrich Beck elnyerték még a legvaskalaposabb, a legkonformistább egyetemi körök elismerését is, amikor felajánlották a ’szociáldemokrata vezetőknek’ (Blairtól Schröderig) a ’harmadik út’ igazi programját: a kockázattársadalom elemzéseire támaszkodva olyan korszak eljövételéről beszéltek, amelyben a munkásokat folyamatosan arra kárhoztatják, hogy viseljék az alkalmazás kockázatainak és bizonytalanságainak következményeit.”³⁸⁸ Az effajta gondolkodásnak nem hiányzik

386 „*La sociologie est un sport de combat.*”

387 Lásd Lescourret, i. m. 420.

388 Idézi Lescourret, i. m. 438–439.

a politikai őstalaja, állítja Bourdieu. Elegendő olyan heideggeri fogalmakra emlékeznünk, mint a társadalmi gondozás (Soziale Fürsorge), amelyet a német filozófus a gond (Sorge) és a gondozás (Fürsorge) szavakból szőtt egybe, azzal a nem is nagyon titkolt céllal, hogy elleplezze a német „árja kapitalizmus” kizsákmányolási technikáit, illetve elfogadhatóvá tegye a náci korporatív állam eszméjét a német munkásosztály számára.³⁸⁹ Lehetséges persze, hogy az efféle párhuzamokkal Bourdieu kicsit túllőtt a célon, s éles megjegyzései hathatósan közrejátszottak, hogy egyre több ellenfele és ellensége bukkanjon fel a kilencvenes években; olykor még a tanítványai is szembefordultak túlzott radikalizmusával. Bourdieu azonban kiváló „utcai harcosnak” bizonyult, s éles kritikáival párhuzamosan igyekezett értelmes kiutat keresni a globalizációs válságból. Persze túlzás lenne azt állítani, hogy sikerült egy minden tekintetben koherens „pozitív programot” megfogalmaznia – mégis: rövid nyilatkozataiból és újságcikkeiből felsejlik egy ilyen program lehetősége. Például a neoliberais gazdaságfilozófiával a boldogság gazdaságtanát állította szembe. A boldogság gazdaságtana nemcsak a pénzügyi rentabilitást tekintti értéknek: az egyéni és kollektív „profitszerzési törekvéseket” kiterjeszti olyan materiális és szimbolikus javakra is, mint a biztonság, az egészség, a köznyugalom és a társadalom mentális állapota. A boldogság gazdaságtana felmondja az erőszak konzerválásának utilitarista programját, amely valójában és hosszú távon gazdaságilag is veszteséges, mivel az alkoholizmus, a bűnözés, a külvárosi lázadások, az erőszak látványos és egészen banális formái anyagilag is elviselhetetlen terheket rónak a modern társadalmakra. Bourdieu hitet tesz a jóléti állam értékeinek megőrzése mellett, de nagyon pontosan megfogalmazza, hogy mit ért „pozitív etatizmus”-on. „A jelenlegi helyzetben – mondja – a kritikai értelmiségnek, a szakszervezeteknek és az egyesü-

389 „Az alaktani hasonlóságot mutató, és a rokon tövű szavak hálózatában, azaz a heideggeri szókészlet szövevényében a gondozás (*Fürsorge*) leválik eredeti jelentéséről, ami egyértelműen a 'társadalmi gondozással' azonos. Átalakítva, felülírva elveszíti közönséges meghatározottságát, hogy új, kifordított értelmet vegyen magára (ezt talán a gondozás etimológiája adhatja vissza). A bűvészhez méltó átváltozás eredményeként – ami a figyelmet arra irányítja, amit megmutathat, hogy eltüntesse, amit el akar rejtteni (...)” Bourdieu, Pierre: *Martin Heidegger...*, i. k. 101. Ford.: Szalay Tímea.

leteknek magukra kell venniük az állam elhalása elleni küzdelem terhét. A pénzügyi erőközpontok mintegy kívülről aknázták alá az államokat, de a nemzetállamok belülről is aláaknáztak, mégpedig ugyanezen pénzügyi körök belső cinkosai által, azaz a magas beosztású finansziális szakemberek közreműködésével. Szerintem az elnyomottaknak igenis érdekükben áll az állam védelme, főképpen szociális szempontból. Az állam ilyenfajta védelmének semmi köze sincs a nacionalizmushoz. Ha küzdünk is a nacionalista állam ellen, másik oldalról védenünk kell 'egyetemes' funkcióit, amelyeket képes betölteni, és amelyeket talán még jobban betöltene egy szupranacionalista állam."³⁹⁰ A nyugtalanító kérdés persze mindnyájunkban ott motoszkál: nem túlzottan idealista és utópisztikus elképzelések ezek ahhoz, hogy akár a legminimálisabb esély mutakozzék megvalósításukhoz? Jacques Bouveresse is meglehetősen visszafogottsággal kommentálja a radikális elképzeléseket: „Mindig sokkal szkeptikusabb voltam, mint Bourdieu, legalábbis abban a kérdésben, lehetséges-e a társadalmat úgy átalakítani, hogy jobban megismerjük a mechanizmusokat, amelyek irányítják. De másképpen is mondhatom ugyanezt. Elsődleges gondom mindig az volt, hogy miképpen tudhatom biztosan: egy szükségszerű feltétel megváltoztatása egyúttal az átalakítás kielégítő feltételeként is értelmezhető.”³⁹¹ Marie-Anne Lescourret szerint a kollektív értelmiség eszményének kidolgozása során Bourdieu voltaképpen kétfrontos harcot vív: a teoretikus mezőben tudatosan igyekszik rombolni a tipikusan európai (francia!) narcisztikus mítoszt, hogy az értelmiségi lét szubsztanciája a magányos zseni, aki tudós vagy művész. Ugyanakkor ügyesen váltogatja politikai megnyilatkozásainak színhelyeit: egyszer a sztrájkoló munkások és a parasztok között tűnik fel (mondjuk éppen José Bové társaságában), máskor a legismertebb médiumokban értekezik arról – hozzá hasonló hírességekkel diskurálva –, hogy tulajdonképpen a tömegmédiában nem sok értelme van fontos dolgokról értekezni.

Kétségtelen, Bourdieu viszonya a tömegmédiához és az úgynevezett médiaértelmiséghez nem nélkülözi a paradox mozzanatokat. Hogy legalább részben feloldható legyen ez az

390 Bourdieu, *Contre-feux*, i k. 46–47.

391 Bouveresse, Jacques: *Bourdieu, savant & politique*. i. m. 35–36.

ellentmondásosság, érdemes még egyszer szemügyre venni „értelmiségtipológiáját”. Marie-Anne Lescourret is hangsúlyozza, hogy Bourdieu olykor szembeállítja egymással az értelmiségi két fajtáját: a régit és az újat. A régi vágású értelmiségi értékét az adja, hogy a kritikai függetlenségre támaszkodva képes ellenállni a pillanat csábításának, és tevékenységét az irodalmi és a művészi mező magasabb rendű értékeihez igazítja. Vele ellentétben az új médiaértelmiségi az „azonnali reakciók” medianormáihoz alkalmazkodik, mégpedig minden tekintetben. Bourdieu szerint napjainkban az újságírói mező világát az unalomtól való páni félelem vezérli, s ezért a médiavilág sikeres szereplői mindent megtesznek, hogy demagóg leegyszerűsítésekkel, azaz „könnyen emészthetően” tárják a publikum elé a legbonyolultabb társadalmi, politikai problémákat is. Bourdieu egyik kedvenc példája, hogy a műsorvezető így utasítja a stúdióban helyet foglaló „filozófus” szakértőt: „Van még három perce, hogy megválaszolja a lét és nem-lét legfontosabb kérdéseit.” 1991-ben, a *L’Hebdo* című újságban kifejezetten sértő módon (némileg talán igazságtalanul) kelt ki az új médiaértelmiség egyik sztárfigurája ellen: „Kik beszélnek (a médiumokban)? Az olyan mellék-filozófusok, akiknek kompetenciája kimerül az üres értelmezésekben, a tartalmatlan szövegek gyártásában, vagyis olyan emberek, mint Alain Finkielkraut. Én egyébként a kultúra Fehér Koldusainak nevezem őket. Ezek a nem különösebben művelt féltudósok a kultúra védelmezőinek állítják be magukat, de nem szűnnek meg hangsúlyozni a különbséget, amely elválasztja őket azoktól, akik még annyit sem tudnak, mint ők.”³⁹² Ennek az új médiaértelmiségi rétegnek óriásira nőtt a hatalma, mondja Bourdieu. A tömegmédiумok, főleg a televízió, szinte bárkit képesek jelentős filozófussá, politológussá vagy bármilyen más szakértővé avatni, függetlenül az illető valódi tudományos teljesítményétől. Azaz nem azért hívnak meg valakit a televízióba, mert a meghívott feltétlenül jelentős tudós, de mivel meghívják a televízióba, mindenki jelentős tudósként tekint rá. Ott aztán már illik elfogadni a moderátorok által felállított játékszabályokat, amelyek nem titkolt célja a nézőközönség folyamatos infantilizálása. „Hogy a tévé néhány fast thinkert részesít előnyben, akik kulturális fast foodba hív-

392 Idézi Lescourret, i. m. 401.

nak bennünket, már megrágott, előre kigondolt kulturális táplálékot kínálva, nemcsak azért lehetséges, mert telefonregiszterük ezekkel a nevekkal van tele (ez is része az idő szorításából eredő alávetettségnek). A meghívottak mindig ugyanazok (Oroszszágról X úr vagy X asszony, Németország témájában Y úr) a beszélgetőpartnerek, így megúsztató azok felkutatása, akiknek lenne valami mondanivalójuk.”³⁹³ Az újságírói mező monopóliumával rendelkezve ezek a médiaguruk könnyedén ráerőltetik nézeteiket a közvéleményre, így közvélemény tulajdonképpen már nem létezik; az átlagemberek is a média szelekciós/manipulatív szűrőin keresztül jutnak el a társadalomról és a világról alkotott „saját elképzeléseikhez”. Ráadásul az újságírói mező sajátossága következtében az sokkal jobban függ a rajta kívüli erőktől, mint a többi értelmiségi mező: „Közvetlenül függ a kereslettől, alávetett a piac szankcióinak, illetve elismerésének, talán még a politikai mezőnél is jobban.”³⁹⁴ Egy önmagára valamit is adó értelmiségi hogy tudja felvenni a küzdelmet a médiahatalom manipulációs mechanizmusaival? – teszi fel a kérdést Bourdieu. Talán különösnek tetszhet, de saját válaszával ragaszkodását fejezi ki a rendkívül egyszerű és gyakorlatias erkölcsi normához: minden értelmiséginek kötelessége egyfajta belépési díjat szabni, vagyis meg kell mondania, milyen feltételek mellett vállalja a tévészeplést, illetve vállalnia kell a kilépés kötelezettségét, ha az értelmes megnyilatkozáshoz szükséges feltételeket megtagadják tőle. Ez is meglehetősen idealisztikusnak tűnik. Bourdieu láthatólag és hosszú távon mégis hitt a médiavilág „médialapú” kritikájának lehetőségében. Szeretném, ha a próféta szólt volna belőle.

393 Bourdieu, Pierre: *Előadások a televízióról*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 32. Ford.: Erőss Gábor.

394 I. m. 58.

SLAVOJ ŽIŽEK A MULTIKULTURALIZMUS PARADOXONJAIRÓL, avagy harc a szabadságért, intoleranciával

Ha áttekintjük az utóbbi évtizedek jellegzetes „értelmiségvitáit”, a multikulturalizmus szerepével és értékével kapcsolatos vélemények bizonyosan a toplista élén találhatók. Tény, hogy ezekben a vitákban kristályosodnak ki az „egyetemességpárti”, illetve „partikularista” érvek és állásfoglalások.

Mindenekelőtt abból – a sokak számára még ma is érvényes tévhitből – érdemes kiindulni, hogy a liberálisnak, haladónak, progresszívnek vagy éppen baloldalinak (olykor balliberálisnak) nevezett értelmiségiek szinte egyöntetűen (úgyszólván természetükből fakadóan) multikulturalizmus-pártinak tekinthetők, bármit is jelentsen ez a kifejezés. Ezzel ellentétben a jobboldali vagy konzervatív gondolkodású entellektüelek, ha nem is feltétlenül ellenségei vagy ellenfelei a multikulturalizmusnak, de nagyon tartózkodóan foglaltak (foglalnak) állást. Természetesen, mint alább látni fogjuk, ezek a vélekedések jó esetben is féligazságokat állítanak, mert a valóság ennél sokkal összetettebb és ellentmondásosabb.

A multikulturalizmus napjaink egyik divatos témája, az utóbbi két évtizedben sokat beszéltek-írtak róla a médiában és a társadalomtudományokban. Teoretikus kérdéseiről nemcsak külföldön, de magyar nyelven is számos olyan munka látott napvilágot, amelyekből megfelelően tájékozódhatunk.³⁹⁵ A multikulturális

395 Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Láthatatlan kollégium. Budapest, 1999. Uő.: *Etnicitás. Különbőségevő társadalom*. Gondolat, Budapest, 2010. Feischmidt Margit–Nyíri Pál (szerk.): *Nem kívánt gyerekek*. Sik Kiadó Kft, Budapest, 2006. Eriksen, Thomas Hylland: *Etnicitás és nacionalizmus*. Antropológiai perspektívák. Gondolat Kiadó/PTE, Budapest-Pécs, 2008. Ford.: Bencze Szabolcs és társai. Czachesz Erzsébet: *Multikulturális nevelés*. Mozaik Kiadó, Szeged, 1999. Kymlicka, Will: *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie du droit des minorités*. Éditions La Découverte, Paris, 2001. Ford.: Patrick Savidan. Fietti, Francesco: *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Éditions La Découverte, Paris, 2009. Ford.: Philippe Chanial és Marilisa Preziosi. Savidan, Patrick: *Le multiculturalisme*. PUF,

hozzaállás és értékrend fontossága és hasznossága mellett érvelők általában arra hivatkoznak, hogy a második világháború után a nyugati államok többsége végérvényesen soknyelvű, sokkultúrájú és sokvallású országgá alakult az immár globális gazdasági, politikai stb. migráció következtében, illetve a korábban el nem ismert és némaságra kényszerített kisebbségek és őslakosok is kollektív (tehát nem pusztán magánemberi!) elismerést követeltek maguknak a többségi nemzetek tagjaitól, pontosabban ez utóbbiak érdekeit képviselő államoktól. A posztmodern világ egyúttal multikulturális világ, amelyet egyaránt jellemez a nagy elbeszélések hitelvesztése (azaz a lemondás az egyetemesen érvényes igazságról) és az etnokulturális sokféleség. A legkülönbözőbb kollektív identitások (pl. a fogyatékkal élők, a homoszexuálisok, vallási kisebbségek) is kiléptek az addig „négy fal közé” zárt és anonimitásba burkolódzó világukból, és egyre határozottabban ragaszkodnak kollektív reprezentációik megjelenítésének jogához. Mindezek ismeretében a kérdés nagyon egyszerűnek tűnhet: van-e olyan demokratikus és szabadságszerető ember, aki ne osztaná ezeknek a törekvéseknek a jogosságát, és ne értene egyet az elismerés kollektív formáinak folyamatos szélesítésével. Igen, elvben szinte mindenki egyetért az elismerés politikájának szélesítésével, hiszen napi tapasztalatunk, hogy mindig megszólalnak olyan jobb- vagy baloldali értelmiségiek, akik támogatják ennek vagy annak a csoportnak (népnek, vallásnak, kultúrának) a kollektív elismerését. Noha a konzervatívok jóval óvatosabbak az elismerés kiterjesztésének lehetőségeit illetően, és inkább csak a nyelvi, kulturális és vallási kollektív identitások elismeréséért állnak ki – az alternatív nemi identitásúak jogaiért kevésbé –, de ez sem egészen így igaz! Példa erre a leginkább konzervatív kereszténynek tekinthető német kancellár, Angela Merkel, aki néhány éve bejelentette a német multikulturális társadalom eszményének bukását (nyilván a többmilliós németországi muzulmán kisebbség integrációs nehézségeire gondolt), ugyanakkor természetesnek tekinti, hogy a kormányában lévő

Paris, 2009. A multikulturalizmus pedagógiai vonatkozásairól: Pretceille, Martine A.: *L'éducation interculturelle*. PUF, Paris, 1999. Hejazi Ghodsi: *Pluralismus und Zivilgesellschaft*. Interkulturelle Pädagogik in modernen Einwanderungsgesellschaft. Kanada–Frankreich–Deutschland. [transcript] Verlag, Bielefeld, 2009.

miniszterek nyilvánosan megvallják „meleg” identitásukat.³⁹⁶ A képlet tehát sokkal összetettebb, mint az első pillanatra látszik, s nem árt óvakodni az elhamarkodott általánosításoktól.

A multikulturalizmus olyan gyűjtőfogalom, amely számos, egymással sokszor nehezen összeegyeztethető, a kollektív elismerésre irányuló törekvést foglal magában. Vegyük példának a posztkoloniális vagy kulturális tanulmányok elkötelezettjeit, akik az egykori gyarmatosítók által elnyomott kisebbségek álvett helyzetéből értelmezik a társadalom, a kultúra és a politika kérdéseit, vagyis az „áldozat pozíciójába” helyezkedve, egy alternatív „lokális világtörténetet” próbálnak elmesélni. Az elnyomás lényegét ők abban látják, hogy az európai, ún. fehér (és maszkulin) kultúra képviselői méltánytalanok és intoleránsak a kisebbségi kultúrákkal, mert folyamatosan a saját kulturális és civilizációs kánonjaikat kéri számon, amelyeket a nem európai kultúrák nem, vagy csak deficitesen tudnak teljesíteni. A „Mással” szemben megnyilvánuló, „generikus” intolerancia valódi okát a kulturális tanulmányok képviselői mégis abban látják, hogy a fehérek voltaképpen maguk is áldozatok, mert a „bennük” rejtőzködő „idegen” foglyai, s bár ezt folyamatosan igyekeznek elfojtani, a legváratlanabb pillanatokban mégis felszínre tör. Voltaképpen mi történik itt? - teszi fel a kérdést Reinhard Heil, Žižek osztrák monográfusa. A posztkolonialisták szemében – válaszolja – „a politikai-gazdasági harc a ’szubjektum pszichoanalitikus drámájává’ válik, s ez a dráma kompatibilis a globális kapitalizmussal.”³⁹⁷ Egyszerűbben: az a legkifizetődőbb, ha bagatellizáljuk

396 2010 októberében Merkel szó szerint a következőket mondta: „Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert”. De rövidesen hasonlóan nyilatkozott David Cameron és Nicolas Sarkozy is. Lásd Pogorelszkaja, Sz. V.: ’Germanyija i multikulturalizm’. In: *Jivropa: krizisz multikulturalizm*. Europe: Crisis of Multiculturalism. Aktualnije problemi Jevropi. 2011/4. 82.

397 Heil, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010. 94. Heil nyilvánvalóan Žižek következő eszmefuttatására utal: „Vegyük példának az amerikai akadémiai életben dominánsnak számító ’posztkoloniális tanulmányokat’. Az nem vitatható, hogy a posztkolonializmus problémája nagy jelentőségű. Mégis, a ’posztkoloniális tanulmányok’ képviselői hajlamosak az egész kérdéskört a multikulturalizmus problémájává alakítani. Vagyis azt mondják, a gyarmatosított kisebbségek ’jogot’ formálhatnak arra, hogy tapasztalataikat az ’áldozat’ pozíciójából ’meséljék’ el, és a ha-

a problémát. Persze, azt is mondhatnánk, rafinált, nem könnyen felismerhető csalással állunk szemben. Ugyanis Žižek szerint a globális kapitalizmus logikáját minden valószerűség szerint akkor értjük meg igazán, ha emlékezetünkbe idézzük Metternich elhíresült kijelentését, hogy „sok mindennek meg kell változnia ahhoz, hogy minden a régiben maradjon.” Némiképp olyan ez, mint a szexuális hegemonia a modern társadalmakban. „A szex esetében a hegemon beállítódás immár nem a patriarchális elnyomásához kapcsolódik, hanem a szabad promiskuitás formáját ölti magára.”³⁹⁸ Ezért történhet meg, hogy a globális kapitalizmus vezérszereplői olykor „kegyet gyakorolnak”, és nagyvonalúan támogatják az – amúgy sok szempontból valóban tisztességes és elismerést érdemlő – emberbaráti kampányokat, például az *Orvosok Határok Nélkül* nevű szervezet tevékenységét, a *Greenpeace* akcióit, a legkülönbözőbb feminista és antirasszista megmozdulásokat. Ezeket az alternatív és emberjogi szervezeteket leginkább akkor foglalkoztatja a média, ha látványelemekben gazdag eseményeket produkálnak, és csak alig észrevehető változásokat idéznek elő. Žižek nem azt állítja, hogy mindig és feltétlenül értelmetlen vállalkozás kiállni az elnyomott kisebbségekért. Csak hogy meg kell különböztetnünk a „kritikai multikulturalizmust” és a „korporatív multikulturalizmust”. Nem vitás: léteznek olyan autentikus társadalmi mozgalmak, amelyek a kizsákmányolás ellen küzdenek – például a mexikói mezőgazdasági munkások szakszervezete. Ezzel szemben az a kockázatmentes, „hétvégi” multikulturalizmus, amely az utóbbi évtizedekben eluralta Ame-

talmi mechanizmusok elnyomják 'másságukat'. Mindebből leszűrhetjük a tanulságot, hogy a posztkoloniális kizsákmányolás gyökere a másikkal szembeni intoleranciánkban van, továbbá hogy ez az intolerancia végső soron a 'bennünk rejtőző idegennel' szemben megnyilvánuló intolerancia, a képtelenség, hogy szembesüljünk azzal, amit mi fojtunk el magunkban. A politikai-gazdasági harc így szinte észrevétlenül a szubjektum pseudo-pszichoanalitikus drámájává változik, vagyis a szubjektum képtelen belső traumájával szembesülni. Hogy miért pseudo-pszichoanalitikus mindez? Mert a valódi pszichoanalízis tana nem azt mondja, hogy a külső események, amelyek lelkesítenek és/vagy irritálnak, elfojtott ösztöneink projekciói, hanem ezek igenis az élet elviselhetetlen tényei, és hogy a bennünket irritáló dolgok valójában 'rajtunk kívül' vannak.” Žižek, Slavoj: *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002. 17. Ford.: Nikolaus G. Schneider.

rika értelmiségi és akadémiai köreit, úgyszólván nem rendelkezik kritikai erővel. Ráadásul azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy a multikulturalizmus nevében, illetve rá hivatkozva igazolni lehet a legembertelenebb szokásokat is. Žižek Dél-Afrika egykori apartheid rezsimjének érvelésére emlékeztet: hogy miként lehet a multikulturalista argumentációt önmaga ellen fordítani. A múlt század nyolcvanas éveiben a dél-afrikai fehér kisebbség képviselői – nagyon is multikulturalista módon – azzal indokolták a feketék jogfosztottságát, hogy a liberális politikai rendszer végső soron az „európai fehér hímek” találmánya, s ha azt kiterjesztenék a feketék tradicionális elvek szerint működő társadalmára – szétverve a vérségi-törzsi társadalom hagyományos struktúráját –, autonóm és pótolhatatlan értékétől fosztanák meg az emberiség kultúráját. Így a multikulturalisták egyfajta ördögi körben találják magukat: *túl sokat*, illetve *túl keveset* ismernek el a „Másik” kultúra különösségéből. „A multikulturalisták – írja Žižek – egyik oldalról tolerálják a Másikat, amennyiben az *nem valóságos* Másik, hanem csak a modernitást megelőző, az ökológiai bölcsesség és az elbűvölő rítusok aszeptikus Másikja. De a következő pillanatban, amikor már a *valóságos* Másikkal kell szembesülniük (pl. a klitoriszkimetszés a nőknél vagy a kendőviselés kényszerítése, illetve az ellenség kínvallatása), vagyis amikor meg kell tapasztalniuk, hogy a Másik miként él a maga kulturális specifikumaival, rögtön vége a toleranciának.”³⁹⁹ Ez az ún. passzió-multikulturalizmus a posztmodern világszemlélet különös átalakulása: a szubsztanciájától fosztott tárgybirtoklás szimbolikus formája. Ugyanabba a sorba tartozik, mint a koffeinentes kávé, az alkoholmentes sör, a cukor nélküli sütemény és a nemi szerelem a nemi szervek igénybevétele nélkül: minden minden nélkül. A posztmodern multikulturalista úgy tolerálja a Másik másságát, hogy megszünteti annak lényegét.

Érdekes jelenség, hogy a nyugati kultúra „találmányának” tekinthető posztmodern és multikulturalista filozófia fő tézisei milyen jól megférnek az Európán kívüli ún. partikuláris kultúrák elismeréséért küzdő posztkolonialista és szubaltern (alávetett) mozgalmak ideológiájával. Mindkét irányzatsalád tagadja a fel-

399 Žižek, Slavoj: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Passagen Verlag, Wien, 2009. 75. Ford.: Andreas Leopold Hofbauer.

világosodás észuniverzalizmusát, mert csak a fehér, maszkulin kultúra hegemon törekvését látja benne megtestesülni. A lemondás a felvilágosodásról és a zsidó-keresztény univerzalizmusról gyakran kellemetlen helyzetbe hozza a radikális multikulturalizmus képviselőit, mert érvelésük szükségszerűen fut paradoxonba. A *szubaltern* álláspont ellentmondásos, ha az indiai (hindu) kultúra egyik sajátos intézményét, a *szati* gyakorlatát értelmezzük. Ma is létező hagyomány, hogy a megözvegyült asszonyoknak „kötelező az önkéntes” rituális tűzhalál. Az angolok egykor betiltották a „barbár és embertelen” szokást, amely fittyet hány az univerzális emberi jogokra. Francesco Fistetti a multikulturalizmusról szóló könyvében szemléletesen mutatja be, hogy a *szubaltern* filozófia egyik élő legendája, az indiai Gayatri Spivak hogyan érvel e „különös szokás” védelmében. Spivak szerint az angol hatóságok tiltása tipikus nyugati klisé terméke: „a fehér férfiaknak ki kell menteniük a színes nőket a színes férfiak karmai közül.”⁴⁰⁰ Csakhogy az általános emberi jogokra hivatkozó érvelés is episztemológiai erőszakot tesz az alávetett indiai nőkön. A színes férfiak familiáris hatalmát kiegészíti a fehér európai kultúra hegemon törekvésével, a magabiztossággal, hogy eldönti, mit értünk, illetve mit nem értünk az egyetemes emberi szabadság fogalmán. Az indiai nők pedig kettős szorításban élnek: vagy a patriarchális társadalom, vagy a nyugati imperializmus csapdájába kell lépniük. „Spivak úgy tekinti, hogy itt ahhoz a lényeges ponthoz érkezünk, amelyre Lyotard a *différand* fogalmát használja. Ez a *szembenálló elkülönülés* tagadja az angol gyarmatosítók modernizációs ideológiáját, ugyanakkor elutasítja a 'bennszületett' ideológiát is, hogy 'a nőknek igenis meg kell halniuk a férjeik becsületéért’”⁴⁰¹ Spivak szerint itt két radikálisan eltérő diskurzusfajtáról van szó, mert mindkét álláspont a maga szempontjai alapján határozza meg a „nőiséget”. Aztán az indiai filozófusnő mégiscsak olyan érvet vesz elő a *szati* igazolására, amely kompatibilis lehet a nyugati ember észjárásával is. Abból az evidenciából indul ki, hogy a nyugati gondolkodás eleme a szolidaritás. Csakhogy ez a nyugati ember számára kizárólag a

400 Fistetti, i. m. 67. Gayatri Chakravorty Spivak munkásságáról a *Kalligram* 2012. novemberi számában jelent meg tematikus válogatás.

401 I. m. 67–68.

keresztényi vagy az *osztályalapú szolidaritást* jelenti, amelynek realizálása olykor az emberi élet feláldozását is megköveteli. Spivak az orosz anarchista nők példájára utal, akik hajlandók voltak öngyilkos merényleteket elkövetni, hogy megsemmisítsék a gyűlölt cári rendszert. De ha képesek vagyunk az etnikulturális determinációinkon túllépni, azaz kiszélesítjük a szolidaritás fogalmát, és nemcsak az osztályalapú, de a *familiáris szolidaritás* létét és értékét is elfogadjuk, miért ne tekinthetnénk a *szatit* heroikus áldozatnak? Szükségszerű lépcsőfoknak, amelyen magasabb rendű igazsághoz jutunk. „A hagyományos Indiában, a hinduizmus szent szövegeiben úgy tekintenek a nőre, mint a ’férfi tárgyára’, és összekapcsolják a ’férjezett nő’ és a ’jó feleség’ fogalmát. Az ilyen nő önfeláldozásában az égieknek kijáró kárpótlást kell látni, vagyis olyan gesztusként kell értékelni, amely szabaddá teszi a női testet. Az üzenet értelme így: ’Égesd el magad a férjed máglyáján, és visszanyered női tested az örök újjászületés ciklusában.’”⁴⁰² Spivak érvelése azért paradox, mert indiai nőként védeni igyekszik saját kulturális hagyománya egyik – legalábbis bizarrnak tekinthető – elemét. Ebben az értelemben „szubaltern partikularista” álláspontot képvisel, ugyanakkor művelt és a nyugati filozófiát kiválóan ismerő teoretikusként megpróbálja az univerzalista álláspont számára is elfogadható „eseményé” alakítani a *szatit*.

Žižek nem a multikulturalizmus ismeretelméleti paradoxonjait vizsgálja, őt egy gyakorlati probléma izgatja, és megkísérli bizonyítani, hogy a multikulturalista eszmék alkalmatlanok a globális kapitalizmus elleni harcban. Sőt, a multikulturalizmus voltaképpen a kapitalizmus legideálisabb ideológiája. Elkötelezettjei – mint a gyarmatosítók – egy üres helyről, „az egyetlen lehetséges globális nézőpontból” értelmezik a lokális kultúrákat. Úgy vélik, először objektíven kell tanulmányozni a bennszülöttek erkölcsét, hogy aztán sikeresen lehessen kizsákmányolni őket. „Vagyis a hagyományos imperialista gyarmatosítás és a globális kapitalista öngyarmatosítás hasonló a nyugati kultúr imperializmus és a multikulturalizmus közötti viszonyhoz. A globális kapitalizmus paradoxonja, hogy gyarmatosító nemzeti központok nélkül ’gyarmatosít’. A multikulturalizmus a lokális

402 I. m. 69.

kultúrákkal szemben megnyilvánuló pátyolgató, euro-centrikus távolságtartást/respektust sem a saját partikuláris kulturális hagyományából eredezteti. Vagyis a multikulturalizmus a rasszizmus elfojtott és megfordított alakzata, olyan rasszizmus, amely 'távolságot tart', 'respektálja' a Másik identitását, a Másikat a maga zárt, 'autentikus' közösségébe ágyazottan értelmezi, de olyan távolságot rendel ehhez, amely számára privilegizált helyet biztosít. A multikulturalista olyan rasszista, aki megszabadítja magát mindenkori pozíciójának pozitív tartalmától.⁴⁰³ Žižek igyekszik megmutatni, hogy a multikulturalizmus ideológiája a nem-cselekvés, a pótcselekvés vagy a látszat-cselekvés ideológiája. Ugyanakkor azoknak sincs igazuk, mondja, akik a multikulturalizmusban álcázott euro-centrizmust látnak. A multikulturalizmus a globális kapitalizmus általános gyökértelenségéből táplálkozik, amely mögött a kiüresedett univerzalizmus áll. Žižek a látszat-egyetemesség működését az életvilág látszólag bagatell eseményeivel példázza. Az egyik történetet Darian Leader *Miért írnak a nők több levelet, mint amennyit elküldenek?* című könyvéből veszi. Egy férfi a barátnőjével étterembe megy, s a pincérhez a szokásos „egy kétszemélyes asztalt szeretnék” kifejezés helyett „egy szobát szeretnék két személyre” kéréssel fordul. A szokott freudi magyarázatot (hogy „a férfi a szexre gondolt, amikor az ebédet eltervezte”) meg kell fordítanunk. „Ez a titkos szexuális fantázia egyfajta ernyő, amely védelmi eszköz az orális ösztönnel szemben, s ez számára több, mint a szex.”⁴⁰⁴ Az anekdota pontosan a fordítottja a *Magnum* jégkrém reklámjának. (Žižek többször és egymástól eltérő változatban meséli el a történetet, én most megpróbálom a legszellemesebbet felidézni.) A reklámfilmben fiatal pár látható, a floridai tengerparton sétálnak. Egy idő múlva elköszönnek egymástól, de érezhetően a közeli viszontlátás reményében. Ezután csak a lányt látjuk, aki hazafelé menet egy üzlet bejáratánál óvszer-automatára lesz figyelmes. Odamegy, előveszi a pénztárcáját, amelyben pontosan annyi aprópénz van, amennyi egy csomag óvszerre elegendő. Már-már bedobja a pénzt, de észreveszi, hogy az óvszer-automata mellett jégkrém-automata is van. Hezitál, majd elszánt mozdulattal

403 Žižek, *Ein Plädoyer...*, 70–71.

404 I. m. 72.

a jégkrémet választja. A következő kockán már azt látjuk, hogy a boltból kijövő lány élvezettel nyalja a jégkrémet. Mindeközben megjelenik a felirat: „A Magnum fontosabb, mint a szex!” Csakhogy a kibontott jégkrém, mondja Žižek, szinte pontosan úgy néz ki, mint egy hatalmas pénisz. Vagyis a reklámfilmben a verbális „tárgnyelven” megtagadott szex sokszoros erővel tér vissza a képiség „metanyelvén”. És – *mutatis mutandis* – ugyanez a logika érvényesül a globális kapitalizmus működésében is, amely mindig valamilyen partikuláris tartalomhoz kapcsolódva érvényesíti (és egyben el is rejti) a tőke működésének univerzális törvényszerűségeit. Gondoljunk a japán és az európai üzletemberek közötti tárgyalásokra, ahol a középkori eredetű japán teázási ceremónia kulisszái mögé rejtik a kőkemény, tiszta ökonómiai racionalitást. Világos, a kapitalizmus anonim és embertelen logikáját mindig fogyaszthatóvá kell alakítani, és a látszat kedvéért a valorizált kulturális javak magasságába kell emelni. „Az igazán félelmetes nem is az egymással mindig felcserélhető partikuláris tartalomban van, amely a globális kapitalizmus univerzális logikája mögött rejtőzik, sokkal inkább abban a tényben, hogy a tőke olyan anonim globális gépezet, amely vakon végzi a maga munkáját, nincs szükségünk semmiféle titkos ágensek feltételezésére, akik a háttérből irányítanák ezt a folyamatot.”⁴⁰⁵ Tehát az a kritikai energia, amelyet a multikulturalizmus a kulturális differenciák elismertetéséért vet be, olyan szelepként működik, amelyik érintetlenül hagyja a kapitalista világrendszer alapvető hegemoniáját.

Žižek egyik harcostársa, a francia Alain Badiou is azt mondja, hogy az angolszász filozófia és a német hermeneutika (mindkettő „szinte megkérdőjelezhetetlen” irányzatnak számít a nyugati egyetemeken) leszűkíti az igazság kérdését, mert kulturális és történelmi meghatározottságok nevében relativizálja azt. „Ennek a máig ható relativizmusnak a szélsőséges formái azt állítják, hogy magát a matematikát is képesek hozzárendelni egy olyan ’nyugati’ halmazhoz, amellyel bármely tudománytalan vagy szimbolikusan nevetséges fogalomkészlet egyenértékűnek te-

405 I. m. 74. Hatalmas különbség van a Žižek-féle radikálisan baloldali és mondjuk, a szélsőjobb konzervatív forradalmár, Alekszandr Dugin kapitalizmus-kritikája között. Dugin például mindig valamilyen titkos összeküvést feltételez, amely a világkapitalizmust a sötét háttérből mozgatja. Lásd Dugin, Alekszandr: *Konspirologija*. Arktogeja, Moszkva, 2005.

kinthető, feltéve, hogy képesek vagyunk megnevezni azt az emberi részhalmazt, amely ezt a fogalomkészletet hordozza, s még inkább, ha okunk van hinni, hogy ez a részhalmaz áldozatokból áll. A kulturalista ideológiának és az ember áldozatkénti felfogásának ez a kereszteződése zár el minden utat az egyetemeshez, amely se azt nem tűri, hogy egy partikularitásra vonatkoztassák, se közvetlen kapcsolata nincs azoknak a *helyeknek* az uralmi vagy áldozati meghatározottságával, ahol állítása felmerül.”⁴⁰⁶

Mindennek egyenes következménye, hogy a multikulturalizmus felfogásában a társadalom kommunikációképtelen töredékekre hullik, amelyek száma szinte tetszőlegesen szaporítható. „A homoszexuális feketék, a szerb fogyatékosok, a pedofil katolikusok, a mérsékelt iszlámisták, a nős papok, a fiatal környezetvédők, az elnyomott munkanélküliek, a kiöregedett fiatalok!”⁴⁰⁷

Joggal kérdezhetjük: ha a multikulturalizmus fragmentált és partikuláris kapitalizmus-ellenessége nem több felületi kezelésnél (vagyis a multikulturalizmus depolitizálja a politikai szférát), hogyan lehet a globális világtársadalom keretei között univerzális és hatékony kapitalizmus-kritikával fellépni? A szlovén filozófus válasza – csakúgy, mint Alain Badiou-é – sokkolóan radikális: fel kell függeszteni a törvény *neutrális* rendjét! Csak egy forradalmi (vagy még inkább) *világforradalmi esemény* változtathatja meg a dolgok menetét. Kierkegaard ismeret-formuláját parafrázálva, *az etikai politikai felfüggesztését* ajánlja megoldásként. Persze Žižek nagyon jól tudja, hogy ez az ötlet a szélsőjobboldali politikai filozófia számára is kedves. A Carl Schmitt által kidolgozott kivételes állapot teóriájához kötődik, amely a maga tiszta formájában a liberális demokrácia jogrendjének felfüggesztése egy magasabb rendű érdek nevében. Persze nem mindegy, mi az a cél, aminek nevében felfüggesztjük az erkölcsöt. A szélsőjobboldaliak – a Dreyfus-ellenes értelmiségiektől a nácikon át, egészen Oliver North-ig⁴⁰⁸ – mindig a megsértett nemzet nevében

406 Badiou, Alain: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Typotex Kiadó, Budapest, 2012. 15. Ford.: Csordás Gábor.

407 Badiou, i. m. 22–23.

408 Oliver North az amerikai hadsereg alezredeként közreműködött a titkos iráni fegyverszállítások lebonyolításában. A fegyverekért kapott pénzzel minden valószínűség szerint a nicaraguai sandinista felkelők ellen harcoló kontrákat támogatták.

függesztették fel az erkölcsi univerzalizmus parancsát. Olykor a radikális baloldal is felfüggesztette – de nem egy partikuláris, hanem egy *másfajta univerzalizmus* érvényesítése érdekében.

Hogy mit jelent az etikai felfüggesztése a politikai harc sikere érdekében, azt – szokásának megfelelően – Žižek nem fogalmi érveléssel, hanem irodalmi és filmes példákkal igyekszik szemléletessé tenni. Az egyik az *Under Fire* című film, amely a nicaraguai forradalom idején játszódik, s a történet szerint egy amerikai fotóriporter nehezen megoldható erkölcsi dilemma elé kerül. „Röviddel a forradalom győzelme előtt Somosa hívei megölik a sandinisták egyik karizmatikus vezérét. A sandinisták arra kéri a fotóriportert, próbálja manipulálni a halott forradalmárról készült fényképet, hogy úgy tűnjön, mintha vezérük – a Somosa-hívek állításával ellentétben – igenis életben volna, s így segítse elő a forradalom mielőbbi győzelmét, illetve akadályozza meg a további vérontást.”⁴⁰⁹ Az etika szakemberei nem tanácsolnák az effajta kérés teljesítését, hiszen az újságíró kötelezi az objektivitás imperatívusza, illetve az a szakmai/etikai norma, hogy egyik fél oldalán se avatkozzék be az események menetébe. Az igazi baloldaliak, mondja Žižek, mégis visszautasítják a liberális semlegesség erkölcsi imperatívuszát. De nem is csak a semlegesség felfüggesztéséről van szó. A liberális felfogással ellentétben „*semlegesség nem létezik*, és a pártatlan liberális magatartás önmagában is elfogultságot takar.”⁴¹⁰ Bizonyára sokakkal együtt kétkedve fogadom az effajta okoskodást. De nem is utasítom el könnyedén. Žižekhez hasonlóan magam is egy „háborús” tudósítással kapcsolatos csalás példáját idézem. A múlt század nyolcvanas éveiben egy nagy amerikai tévétársaság helyszíni riportban akart beszámolni az Észak-Írországból kiújult protestáns/katolikus összeütközésekről. Mire a helyszínre ért a stáb, már elültek a zavargások. Hogy a tévénézők mégse maradjanak le a véres eseményekről (és hogy a tévé menedzsmentje mégse tekintse kidobott pénznek az utat), a tévések fiatal suhancokat béreltek fel pénzért, hogy látványos utcai csetepatét produkáljanak. Látszólag a kétfajta csalás között nincs különbség, hiszen ez is meg az is megszegi a „Sohase hazudj!” (pozitív megfogal-

409 Žižek, *Plädoyer*..., 82.

410 I. m. 83.

mazásban: „Mindig mondj igazat!”) feltétlen parancsát. De az első esetben egy kegyetlen diktatúra elleni küzdelem sikeres befejezéséért történik a parancs felfüggesztése, a másikat csak a profitmaximalizálás (igencsak partikuláris) érdeke mozgatja. A politika szférájában talán nem megfelelő ragaszkodni a rigórozus erkölcsi elvekhez. Ebben a szférában az értelmiségi nem spórolhatja meg, hogy szembesüljön a legkülönbözőbb paradox szituációkkal, s bizony hozzá kell szoknia, hogy a nehéz helyzetekben is hűséges legyen vállalt értékeihez. Az erkölcsileg hiteles magatartásnak ára van, mert aki mindig tisztán szeretné tartani a kezét és a lelkét, jobban bepizskolódik, mint gondolná.

Hogyan éljünk az apokalipszis idején? címmel néhány éve napvilágot látott Slavoj Žižek könyve. Így kezdődik: „A berlini fal ledöntésének huszadik évfordulóján el kell gondolkodnunk.”⁴¹¹ Ugyan miért? Mert a harmadik évezred küszöbéhez érve minden jel arra mutat, hogy a globális kapitalista rendszer belépett utolsó fázisába. Az ezerkilencszáznolcvanas évek végén, a kártyavárként összeomló kelet-európai totalitárius rezsimek romjain újjáépülő liberális demokráciák polgárai közel egy évtizedig reménykedtek az „eudaimonisztikus kapitalizmus” gyors eljövételében, amelyben – ahogyan mondani szokás – a „kecske is jóllakik és a káposzta is megmarad”. Csakhogy az évek előrehaladtával világossá vált, hogy a korábbi rendszer által fenntartott és legalább két nemzedék számára természetesnek számító viszonylagos értékű „vívmányok” – mint a szociális biztonság, a garantált munkahelyek, a mérsékelt társadalmi különbségek – és az újonnan megszerzett liberális szabadságjogok harmonikus együttélése a gyakorlatban kivitelezhetetlen. Szinte egyetlen pillanat alatt kettészakadtak a „jól biztosított szegénység” langymelegét élvező kelet- és közép-európai társadalmak, mégpedig anélkül, hogy a nyertesek képesek lettek volna a hirtelen gigantikus méretűvé duzzadt szociális különbségeket valódi teljesítménytöbblettel és racionális érvekkel alátámasztani. S ami az eredetileg remélt „pozitív vízió” helyett bekövetkezett, azt leginkább a csalódás, a harag és az elkeseredés különös amal-

411 Žižek, Slavoj: *Vivre la fin des temps*. Flammarion, Paris, 2010. 7. Ford.: Daniel Bismuth.

gámjának nevezhetjük.⁴¹² Lengyelországban az egykori legendás szakszervezeti vezér (Lech Wałęsa) alig több mint egy évtized alatt népszerűtlenebb lett, mint Jaruzelski tábornok, aki tizenöt évvel korábban brutálisan betiltotta a Solidarność-ot. Hova tűntek mára az illúziók, amelyek a berlini fal leomlása után százmilliókban a jólét és a szabadság együttes lehetőségét keltették?

A zavarodottság, a kiábrándultság és a harag érzületkombinációja persze nemcsak a kelet-európai polgárokat sújtotta. 2001, majd 2005 (és még inkább 2008)⁴¹³ ősze óta az általános elkeseredés és az ezt kísérő erőszakkitörések az euro-atlanti világ szinte minden régiójában megszokott jelenségek. A tapasztalatlanabbak és a szegényebbek egyúttal mindig védtelenebbek is. A nyugati világ polgárait is megrázta a válság, de még tragikusabb fejleményként élük meg azok a kelet-európai és harmadik világbeli embertársaink, akiknek nem volt módjuk elsajátítani a konfliktuskezelés békés technikáit, illetve nem rendelkeznek sem anyagi, sem mentális, sem szimbolikus erőforrásokkal a menedzselésére. Mindezekből fakadóan az egykori keleti blokk polgárainak csalódottsága nagyon is érthető, mondja Žižek, mert „mint azt némely nyugati megfigyelő szarkasztikusan megjegyezte, a szabadságért és az igazságosságért folytatott nemes küzdelem gyorsan átalakult a banán és a pornográfia rohadt keverékévé.”⁴¹⁴ Žižek az új káosz megértéséhez érdekes fogalmi keretet javasol, és a határszituációk kérdését tanulmányozó pszichológiától kölcsönöz. Elisabeth Kübler-Ross, svájci pszichológusnő ugyanis kidolgozott egy sematikus fogalmi keretet, amelyben öt stációra bomlik a halálos betegséggel szembesülők reakciója. Az első szakasz a *tagadás* („Lehetetlen, hogy ez velem megessen. Biztosan tévednek az orvosok.”) A második a *harag* („Miért éppen velem történt ez meg? Mivel szolgáltam rá?”) A harmadik a *piacositás* („Mennyi van még hátra? Hogyan tudnám a legracionálisabban kihasználni a hátralévő néhány évet [hónapot?]?” „Legalább addig élnék, amíg a

412 Ehhez a kérdéshez lásd még Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok.* 153–172.

413 A három őszi dátum a következő eseményekre utal: 2001. szeptember 11., 2005 őszén törtek ki a párizsi elővárosi zavargások; 2008 őszén következett be az egész világot megrázó nagy pénzügyi összeomlás.

414 Žižek, *Vivre...*, 7.

gyerekek lediplomáznak!”). A negyedik a *depresszió* („Meg fogok halni. Mit érdekel engem ez az egész!”) Az ötödik pedig az *elfogadás* („Itt az idő, ideje készülnöm az útra.”)⁴¹⁵

Žižek vaskos könyve is öt fejezetben mutatja be az apokalisziszhez vezető, hanyatló kapitalizmust. Ezek a stációk nem az egyes ember halálfélelmének fenomenológiáját vázolják; a különös metaforával az immár Földgolyó-méreteket öltött kapitalizmus agóniáját teszi szemléletessé. Persze a kapitalizmus pusztulását (önpusztítását) azért nem kell szó szerint venni, mivel az individuális véggel szemben a kapitalista rendszer halálának nem feltétlenül kell együtt járnia az emberi nem pusztulásával. De hogyan lehet túlélni az apokaliszist? Žižek szerint igenis túl lehet élni a rendszer pusztulását, noha a túlélők nem remélhetik, hogy a túlélésért folytatott harc közben megőrizhetik ártatlanságukat, és mint afféle ügyes akrobaták, egyszerűen csak átugranak egy új, paradicsomi üdvtörténelembe. Az apokaliszissal csak erőszakos eszközök igénybe vételével lehet sikeresen szembe szállni, s ez áldozatokat követel.⁴¹⁶

Žižek másik könyvének bevezetőjében, amely *Erőszak* címmel látott napvilágot, az erőszak négy lehetséges fajtáját vagy változatát különíti el: a *szubjektív*, az *objektív*, a *szimbolikus*, illetve az *isten*i erőszakot.⁴¹⁷ A határok megvonása nem tartozik a könnyen elvégezhető feladatok közé, de nem teljesen reménytelen vállalkozás. A szimbolikus erőszak látszólag a legszelídebb, mert a nyelv és a beszéd fizikailag szinte értékelhetetlen, absztrakt világában jelenik meg, veszélyességét mégis hiba volna lebecsülni. Noha Žižek csak nagyon ritkán hivatkozik szociológiai

415 I. m. 13.

416 Gondoljunk Saint-Just híres beszédének címére, amely 1793. április 24-én hangzott el a Koventben. („Ártatlanul nem lehet uralkodni”). Lásd Saint-Just, Antoine: *On ne peut pas régner innocemment*. Éditions Mille et Nuits, Paris, 1996.

417 Žižek, Slavoj: *Gewalt*. Sechs abseitige Reflexionen. LAIKA-Verlag, Hamburg, 2011. Ford.: Andreas Leopold Hofbauer. Eredetileg: Žižek, Slavoj: *Violence*. Profile Books, London, 2008. Nem felesleges megjegyezni, hogy a könyv német címe (*Gewalt*) más jelentésrétegeket is magában foglal, mint az angol. A német szó ugyanis nemcsak az erőszak, az agresszió stb. jelentséit tartalmazza, hanem az államilag szervezett, jogszabályokkal körbeábrázott legitim hatalmat is, csakúgy, mint az ellenállhatatlan erővel feltámadt vihart vagy a forradalmi erőszakot.

munkákra (ezt egyébként semmiképpen sem lehet a javára írni, sőt!), de az a kevés, amit erről mond, arról árulkodik, hogy valamelyest ismeri Pierre Bourdieu nyelvszociológiai írásait. A szimbolikus erőszak azon alapul, hogy a nyelvi és a kulturális tőkével jól felszerelt társadalmi csoportok tagjai (akiknek volt gyerek-szobájuk, nyelveket beszélnek, elit egyetemet végeztek) a maguk kifinomult verbális eszközrendszereivel könnyedén sarokba szoríthatják, illetve alávetett helyzetbe kényszeríthetik azokat, akikhez a sors nem volt ilyen kegyes, s inkább csak „artikulálatlan” panaszkodásra képesek. A nyelvszociológiai munkák idézése helyett Žižek kifizetődőbbnek találja Heidegger elhíresült metaforájára utalni, hogy a nyelvben a „lét házát” kell látnunk. Az emberi nyelv ilyenformán otthont ad jónak és rossznak, noha a történelem eddigi tanúsága szerint a gonosz a szívesebben láttott vendég. Talán mert a nyelvi, szimbolikus erőszak nemcsak az úgynevezett gyűlöletbeszédekben jelenik meg, hanem mintegy beleszótt a nyelv működésébe.

Mégis, általában – és kiváltképp napjainkban – a szubjektív erőszak különböző formáira figyelünk fel a legkönnyebben, mivel azok a maguk egyszerű és brutális megnyilvánulásaikban „érzékszervileg” is könnyen megtapaszthatók. A bántalmazott nők és gyerekek, a munkanélküli (elsősorban a bevándorolt) fiatalok „passzióvandalizmusa”⁴¹⁸ a nyugati nagyvárosok peremkerületeiben, az iszlám (és persze „keresztény”) fundamentalisták terrorista akciói mind az erőszak olyan megnyilvánulásai, amelyeket lehetetlen nem észrevenni. Reinhard Heil, Žižek monográfiája írja: „A szubjektív erőszakban a fennálló rendet veszélyeztető zavart szoktuk látni. Hamis módon persze, de ezt a rendet olyan erőszakmentes háttérnek tekintjük, amely előtt a szubjektív erőszak láthatóvá válik.”⁴¹⁹ Valójában a szubjektív erőszak több annál, mint ami belőle közvetlenül érzékelhető. Van egy – nyilván szándéktalan – másodlagos funkciója is: hogy elleplezze a mögötte meghúzódó objektív erőszakot, amely szinte láthatatlanul beleszővődik a dolgok normális menetébe. Különös

418 A passzióvandalizmus kifejezés Peter Sloterdijk találmánya. Erről lásd még a *Haladásparadoxonok* című könyvem *Haragparadoxonok – Peter Sloterdijk kordiagnóza* című fejezetét. I. m. 153–172.

419 Heil, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010. 106.

jelenségnek tűnik, de tagadhatatlanul gyakran megesik az életben, hogy éppen a látható, horrorisztikus és brutális erőszak miatti felháborodás gátolja meg, hogy az ember racionális és hideg fejjel tárja fel az erőszak valódi, objektív alapjait. Persze a szenvedélymentes elemzés is veszélyes, mondja Žižek. Olykor éppen a szenvtelen tárgyilagosság idézi elő az erőszakot, amit kritizál. Mintha éppen ezt a felismerést erősítené meg az emberi nyelv működésének sajátossága is, amely sokszor lehetetlenné vagy legalábbis nehézkessé teszi a szubjektív erőszak hitelt érdemlő elmesélését azok számára, akik nem tapasztalták meg szélsőséges formáit. A traumatizált áldozatok minden elbeszélése – egy szenvtelen, objektív nézőpontból – hiteltelennek és zavarosnak tűnik. „De éppen a szavahihetőség hiánya (legalábbis a tények szintjén) jelzi a megélt élmény őszinteségét.”⁴²⁰ A tényszerűség elégtelensége és hézagossága garantálja a megélt élmény egyedi, a nyelv segítségével szinte közölhetetlen borzalmait. Az igazán traumatikus élményeket sohasem lehet maradéktalanul átfordítani a szimbolikus rendbe, amelyről egyébként a holokauszt-irodalom legismertebb munkái is tanúskodnak.⁴²¹ Mindez azért érdekes, mondja Žižek, mert a „balliberális humanista diskurzus” erőszakellenességében az erőszak bemutatása során mindig keveredik egymással az absztrakció és az (ál)konkrétság. A nők, a feketék, a hajléktalanok és a homoszexuálisok elleni agresszió bemutatása általában ilyen mondatokban ölt testet: „ebben az országban minden hat percben megerőszkolnak egy nőt”, vagy „miközben ezt a tanulmányt olvasod, tíz gyermek hal éhen”.⁴²² Az efféle kijelentésekből hiányzik a valódi és őszinte erkölcsi felháborodás: a hangzatos mondatok mögött inkább csak a nyárs-polgári szenteskedés rejtőzik. Ezek a direkt (és reflektálatlan) felhívások arra jók, hogy a „felháborodók” megkerüljék a valóban tragikus helyzetek komoly elemzését, a mögöttes okok feltárását,

420 Heil, i. m. 107. Žižek, *Gewalt...*, 10–12. Amikor a szlovén filozófus megkülönbözteti a tényigazságot és a hitelességet, nem lehet elfeledkezni, hogy eredetileg pszichológiát és pszichoanalízist hallgatott Párizsban Lacannál és Jacques-Alain Millernél. Részben innen eredeztethető az „elfojtások”, a „tudattalan”, az „imaginárius”, a „szimbolikus”, a „valós” és más hasonló fogalmak iránti érzékenysége.

421 Erről lásd a *Haladásparadoxonok* című könyvem két fejezetét (*Auschwitz nyelve és a tanúságtétel paradoxonjai*) I. m. 35–66.

422 Žižek, *Gewalt...*, 13.

végző soron azt, hogy *eljussanak az objektív és rendszerszerűen működő erőszak elleni hatékony fellépés lehetőségéig*. Žižek teljes őszinteséggel állítja, ha valaki komolyan azt kérdezné tőle: „Ön valóban úgy gondolja, hogy nem tehetünk semmit?”, akkor azt válaszolná: „Igen, pontosan azt gondolom.”⁴²³ Ugyanis, mielőtt cselekszünk, meg kell tanulnunk gondolkodni és analizálni. Persze, miként azt Reinhard Heil helyesen mondja, Žižek nem a semmittevés mellett érvel, csak időt kér a helyzet alapos elemzéséhez, hogy megteremtse egy valóban korszerű és hatékony antikapitalista stratégia elméleti kereteit. Ennek a szenteskedő álaltruizmusnak az ideáltípusát szerinte Bill Gates testesíti meg, aki mostanában ilyeneket mond: „Ugyan milyen szerepe lehet abban a világban a számítógépeknek, ahol milliónyi gyermek hal meg vérhasban!”⁴²⁴ Žižek az efféle perverz sürgetéssel szemben a megfontolt elemzésre szavaz, s nem hagy kétséget afelől, hogy ennek az analízisnek a feladatát éppen ő maga szeretné elvégezni. Sokak szemében mindez azt jelenti, hogy végképp a *megalothümia* (azaz a mértéktelen elismerésre törekvés) bűnébe esett. S valóban, könyve következő oldalain Marx és Lenin példáját idézi fel, s nem is nagyon titkolja, hogy saját magát a nagy forradalmi elődök egyenes folytatójának tekinti. Álláspontja védelmében egy helyütt megemlíti az esetet, amikor Engels 1870-ben levélben arról érdeklődött Marxtól, hogy véleménye szerint milyen kilátása van egy összeurópai forradalom kitörésének, Marx szinte pánikba esve válaszolt: „Nem tudnának még egy pár évet várni a forradalmárok? *A Tőke* még nincs befejezve.”⁴²⁵ A Žižeket ért kritikák egy része nem teljesen alaptalan. Nem szabad valamiféle orákulumnak tekinteni, aki előre látja a történelmet, és minden égető világproblémára azonnal tudja a helyes választ. Žižek gyakran tudatosan provokál, rendkívül asszociatív elme, aki az egymástól látszólag teljesen független tudásterületek között is képes kapcsolatokat felfedezni. Ő maga olykor *parallaktikus eljárásnak* nevezi módszerét. A *parallaxis* a fizikából kölcsönzött műszó, amely azt jelenti, hogy egy adott tárgy a megfigyelő elmozdulása következtében hirtelen megváltozik, mintegy másik

423 Heil, i. m. 107.

424 Žižek, *Gewalt...*, 13.

425 Žižek, *Gewalt...*, 14.

tárggyá alakul. A pszichológia is ismeri a jelenséget. Bizonyos távolságon kívül úgy látjuk, hogy ami a látóterünkbe került, egy nyúl. Majd néhányat előrelépünk, s kiderül, mégis inkább kacsa van előttünk. Žižek is valami hasonlót művel, folyamatosan arra készíti az olvasót, hogy változtassa meg az addig megszokott és természetesnek tekintett pozícióját, s próbálja új nézőpontból értelmezni a dolgokat. Ez termékeny eljárás, ezért sokszor bármennyire meghökkentő és zavarba ejtő, amit mond, *van benne valami*. Abban például tökéletesen igaza van, hogy a látványos performanszok, például amikor egy stadionban tízezer fehér galambot szabadon bocsátanak, demonstrálva ezzel a béke melletti kiállást, vagy amikor százmilliók táncolnak a nőkkel szembeni erőszak ellen, nem túlzottan hatékony eszközök, mivel a gyakorlatban nem lehet velük elérni semmiféle érdemleges változást. A következő nap minden ugyanúgy folytatódik. Sőt, sok esetben éppenséggel a szubjektív, azaz a felszínen megjelenő erőszakra fixáltság válik akadállyá, hogy az ember megértse a *strukturális* vagy *objektív erőszak immanens logikáját és működését*.

A kapitalizmus objektív vagy rendszerszerűen működő erőszaklogikájának feltárásához Žižek a parallaktikus szemléletet hívja segítségül. Azért van szükség erre a kerülőútra, mert az erőszakra vonatkozó, egyenes kérdéseinkre sohasem kapunk kielégítő választ. A kapitalizmus erőszaklogikájának feltárását korántsem tudjuk olyan könnyedén elvégezni, mint az úgynevezett kommunizmusban működőét. Ha azt kérdezzük, ki felelős a kommunista rendszerekben elkövetett bűnökért, egyszerű a válasz: maga a totalitárius rendszer, a párt és az állami apparátus irányítói és működtetői, illetve azok a természetes személyek, akik tevékenyen közreműködtek a rendszer fenntartásában. De ki a felelős a fokozatosan globálissá terebélyesedő kapitalista rendszer sok százmillió áldozatáért? Nincs olyan könyv, amelynek *A kapitalista kiáltvány* a címe. „Minden egy látszólag ’objektív’ folyamat eredményeként jött létre, amit senki sem tervezett előre (...).”⁴²⁶ Ebből pedig az következik, hogy legkevésbé az antiglo-

426 Žižek, *Gewalt...*, 21. „Azt a közismert tényt, hogy II. Lipót belga királyt, aki a Kongóban végrehajtott holokausztot vezényelte, kortársai egy része nagy humanistának tekintette, a pápa pedig egyenesen szentté avatta, nem tekinthetjük másnak, mint ideológiai szenteskedésnek és cinizmusnak. Szubjektíve Leopold lehetett humanista, aki nagyon óvatosan ugyan, de

balista mozgalmak és a Žižek által „liberális kommunistának” nevezett értelmiségi típushoz tartozó személyek képesek érdemleges segítséget nyújtani a kapitalizmus rendszerjellegű, azaz objektív erőszak-mechanizmusának feltárásához. Az a legkülönösebb az egészben, hogy napjainkban az antiglobalista küzdelmet olyan figurák szimbolizálják, mint Bill Gates, Soros György, a Google üzleti irányítói, az IBM és az ITEL vezetői, valamint a francia gazdasági újságíró, Guy Sorman, illetve Thomas Friedman. De még maga Toni Negri is, aki a posztmodern baloldal gurujának számít, az utóbbi évtizedben írott munkáiban üdvözli a digitális kapitalizmust, mert benne *in nuce* a kommunizmus embrionális formáit véli felfedezni, mivel szerinte az internet és a mobiltelefon segítségével valóban nemzetközivé tehető az osztályharc.⁴²⁷ A liberál-kapitalizmus újfajta nyelvének egyik alapfogalma a „smart”. Az angol szó jelentése: mozgékony, rafinált, ügyes, dinamikus, az adott szituációhoz azonnal alkalmazkodni tudó stb. Csupa olyan képesség, amelyet a megcsontosodott, régi vágású és bürokratikus kapitalizmus ellen lehet fordítani. Flexibilitás rutin helyett, spontán interakciók és autopoieszis a korábbi hierarchikus, agyonszabályozott kapitalizmus helyett. Manapság, mondja Žižek, éppen „Bill Gates számít az úgynevezett ’súrlódásmentes kapitalizmus’ ideáltipikus szereplőjének. Ő a posztindusztriális társadalom ikonja, akiben mi mindannyian a ’munka végének’ tanúbizonyságát látjuk megjelenni. Azt az új világot, amelyben a software triumfál a hardware fölött, és ahol egy fiatal, rámenős fickó könnyedén legyűri a régivágású, fekete öltönyös menedzsereket. Az új vállalkozások idegközpontjaiban csak keveset lehet érezni a külvilág fegyelmező nyomásából. A

megkísérelte az örült tempóban haladó gazdasági növekedés katasztrofális hatásait ellensúlyozni, de mindezt úgy, hogy Kongó természeti erőforrásait, amely fölött korlátlanul rendelkezett, a végletekig kifosztotta.” Uo.

427 Lásd Hardt, Michael–Negri, Antonio: *Empire*. Die neue Weltordnung. Campus Verlag, Frankfurt, New York, 2003. Ford.: Thomas Atzert és Andreas Wirthensohn. Eredetileg: *Empire*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000. Hardt és Negri víziójának illuzórikus jellegét az utóbbi évtized magyarországi eseményei elég egyértelműen bizonyítják. A közvélemény-kutatók egybehangzó állítása szerint a magyar jobboldali radikálisok (elsősorban a Jobbik-szimpatizánsok) használják a legtudatosabban az internetet. A technika tehát önmagában nem képes elvégezni a társadalmi emancipáció feladatát.

hajtani hackerek, akik manapság az ígét hirdetik, és persze sok órát keményen végigdolgoznak azért, hogy aztán üzeimeik parkjában elszopogathassák megérdemelt whiskyjüket. Gates ikonikusságának az is fontos ismertetőjegye, hogy benne a valamikori hackert látjuk, aki végül is mindent maga teremtett meg. Itt a hacker szó a 'szubverzív/marginalizált lény' jelentésárnyalatait is magában foglalja, amely szerint a hacker ellenségesen áll szemben a 'normális' establishmenttel. A hackerek zavarják a nagy és bürokratikus vállalatok jól elrendezett funkcióit. Más szinten: Gates olyan szubverzív, pimasz fickó, aki a társadalom pereméről jöve vette át a hatalmat, és önmagát inkább csak a látszat kedvéért mutatja kapitalista nagyfőnöknek."⁴²⁸ Voltaképpen a szuper-kapitalisták (akik egyúttal liberális kommunisták is) azt sugallják, hogy a piac és a felelősség nem zárja ki egymást. Žižek azt mondja, hogy ez a dogma csak egy új, posztmodern változata az Adam Smith-féle *láthatatlan kéz* koncepciójának. Amikor a liberális kommunisták fellépnek a szubjektív erőszak látványosan megjelenő formái ellen, csak elzárják az utat az erőszak lényegi, objektív és strukturális formája elleni hatékony küzdelem előtt. Sok igazságot látok ebben az érvelésben, noha, miként azt Heil joggal hangsúlyozza, Žižek maga is megvádolható következetlenséggel. Egyrészt jó marxistaként elutasítja, hogy a kapitalizmusban megjelenő erőszakért az egyes természetes személyeket lehetne felelőssé tenni, hiszen az erőszak és a kizsákmányolás strukturális természetű, másrészt a „liberális kommunistákat” személyükben teszi felelőssé, mert tévútra akarják vezetni a kizsákmányolás elleni harcot. Ezekről a „botlásokról” függetlenül Žižek valóban szuggesztív gondolkodó, aki még a következetlenségeivel együtt is magával ragadja az embert. Abban mindenképpen igaza van, hogy a liberális kommunisták valódi zsonglőrök, akik nyilvános kommunikációikban nyílt, érzékeny és pragmatikus embereknek mutatkoznak. Legyen szó afrikai éhezőről vagy az elnyomott muzulmán nőkről, rögtön kiállnak az egyetemes emberi jogok érvényesítésének érdekében: a liberális kommunisták nagyon szeretik a humanitárius katasztrófákat, mert „igazából azok biztosítanak lehetőséget számukra, hogy felelős emberekként jelenjenek meg a médiában. Krédójuk, hogy a kapi-

talizmus helyett az imperializmust kell kritizálni; dolgozzunk együtt a közös siker érdekében, s ne az állami segítségben reménykedjünk; a problémákat ideológiamentesen, kreatívan, és nem konvencionálisan közelítsük. A liberális kommunisták törődnek a világ sorsával, ellenzik a politikai populizmust és a felelőtlen kapitalista kizsákmányolást.⁴²⁹ Ahhoz, hogy a kapitalisták tartósan biztosítsák maguknak a profitszerzés lehetőségét, valamennyit mindig vissza kell adniuk a megszerzett haszonból azoknak, akik lehetővé tették a nyereséget. Jól példázza ezt a magatartást a mexikói milliárdos, Carlos Slim, aki 2009-ben a világ leggazdagabb embereinek listáját vezette. „Slim hatalmas méretekben adakozik, s mindenütt az emberiség jótevőjének szerepében jelenik meg. Kritikusainak, akik szemére vetik, hogy csak egy csekély részét adja a társadalomnak, amit korábban elvett, egy szentenciával válaszolt: „a gazdagság olyan, mint egy gyümölcsös kert. Elvehetsz belőle néhány gyümölcsöt, de nem az egész kertet.”⁴³⁰ A liberális kommunisták (vagy kapitalisták) számára az adakozás és a jócselekedetek nem öncélként jelennek meg, hanem a további haszonszerzés legitimizálásának eszközei. A liberális kommunisták azt mondják, elvben ma már szinte mindnyájunknak a kommunizmusban kellene élnünk, amelyet különös módon éppen a globális kapitalizmus hozott létre. Persze vannak, akik ezt a tényt nem akarják, vagy nem tudják észrevenni. Ezért a végső célig már csak néhány lépést kell tennünk, s akkor az eddig kívül rekedtek is a Kánaánban érezhetik magukat – a továbbiakban az általános jólét evidenciáját senki sem kérdőjelezheti meg. Egy kis kurázi és ügyesség, s már helyben is vagyunk. Az objektív erőszak gyakran a szimbolikus erőszak formáját ölti magára, amely voltaképpen a nyelvvel vagy a nyelv segítségével megvalósított erőszak. Žižeket elsősorban nem a direkt nyelvi sértegetések izgatják, tehát egyáltalában nincs szándékában az úgynevezett nyelvpolitikai korrektség szükségessége mellett érvelni, miként azt a liberális multikulturalisták esetében naponként tapasztaljuk. Žižek nem fogadja el Habermas álláspontját, hogy a nyelv az uralommentes kommunikáció eszköze, amelyet csak erőszakos célok érdekében lehet „nem rendeltetés-

429 Heil, i. m. 111.

430 Idézi Heil, i. m. 111.

szerűen” használni. Ezen a ponton álláspontja Pierre Bourdieu felfogására emlékeztet: minden emberi kommunikáció aszimmetrikus társadalmi helyzetben lévő szereplők (tanár/diák, főnök/beosztott, fővárosi/vidéki stb.) között zajlik, tehát a nyelv működése eleve „nem demokratikus”. Heil monográfiájából idézek: „Minden nyelvi megnevezés kiragadja tárgyát az éppen adott kontextusból, mivel a megnevezés csak egy valamire fókuszál, és az adott dolgot annak egyes tulajdonságaira redukálja. Ezért minden beszédsszituáció aszimmetrikus. Žižek itt egyértelműen Lacanhoz csatlakozik. Lacan nem tekinti a kommunikációt egyenrangú partnerek interszubjektív teljesítményének, szerinte minden diskurzusba beíródik valamilyen irracionális mozzanat... amely meghatározza a kimondhatóság mezejét, s amely minden racionális megalapozási kísérlet alól kivonja magát. Döntő, hogy ezt Lacan és Žižek is minden kommunikációs szituációra érvényesnek gondolja. Minden olyan esetben, amikor már elég mélyre ástunk, megjelenik valamilyen stoptábla, tehát eljutunk arra a pontra, ahol a diskurzus megszakad, vagyis ahol a 'Miért?' kérdésre csak az 'Azért!' a válasz. A másiknak meg kell elégednie ezzel. A nyelvben azt a 'valamit' tapasztaljuk meg erőszakként, ami áthágja a diskurzus határait. Az erőszak legmagasabb formája, ami a határok megvonására irányul, s láthatatlan, szinte semleges háttérként funkcionál, s csak az elhajlás során lesz látható.”⁴³¹

Žižek ezeket a pszichoanalitikus kommunikáció-elméleti megfigyeléseket alkalmazza a 2005-ös párizsi banlieu-lázadásokat és a New Orleans-i Katrina hurrikán társadalmi következményeit vizsgálva. Mindkét esemény teljesen összezavarta a liberális jóléti demokráciák addig olajozottnak hitt működését. A szélvihar és a várost elöntő tengervíz pusztítása miatt New Orleans élete hetekig nem különbözött a legszegényebb és a minden állami szervezetséget nélkülöző afrikai Elefántcsontpart hétköznapijától. A város szegénynegyedeiben elszabadult a pokol.⁴³² (A gaz-

431 Heil, i. m. 112.

432 Žižek egy helyütt emlékeztet Voltaire és Rousseau híres vitájára a lisszaboni földrengésről. Hogy ami New Orleansban történt – mint egykor Lisszabonban –, csak kis részben természeti katasztrófa; a tragédia okainak többsége társadalmi természetű. Közismert, hogy az USA élen jár a klímaháztartást veszélyeztető káros anyagok kibocsátásában, s minden

dagoknak volt idejük és pénzük az evakuálás megszervezésére, tehetős rokonokkal is rendelkeztek, akik átmenetileg befogadták őket.) Ugyanabban az évben Párizs elővárosaiban a bevándorlók immár harmadik nemzedékéhez tartozó fiatalok szintén hetekig randalíroztak, autókat gyűjtögettek és raboltak anélkül, hogy racionálisan megfogalmazott eszmék és célok mozgatták volna őket.⁴³³ Vagyis az volt a letragikusabb az egészben, hogy nem lehetett vitatkozni velük, mert nem volt semmilyen konkrét, kézzelfogható követelésük, amelyet teljesíteni (vagy éppen nem teljesíteni) lehetett volna. A hatvannyolcas diáklázadással ellentétben itt nem jelentek meg utópikus célok, a társadalmi viszonyok átalakítására irányuló törekvések. Miért történt meg mindez? Azért! Sloterdijk passzióvandalizmusnak nevezte a párizsi eseményeket, s ez az értelmezés Žižektől sem idegen. De ő egy lépéssel továbbmegy. A liberális kapitalizmus utópikus jellege, mondja, pontosan a párizsi randalírozások kommunikációképtelen vadságában és artikulátlanságában mutatkozik meg. A liberális demokráciák elkötelezettjei általában úgy érvelnek, hogy ebben a világban létezik a választás szabadsága, és mindig van lehetőség a racionális konszenzus megteremtésére. Csakhogy ezeket az eseményeket úgyszólván lehetetlen racionális nyelvi formákba önteni. Lacan megfogalmazásával élve: itt valamilyen átmenetről van szó a *cselekvésbe*, és a nyelv felfüggeszti magát. Éppen a nyelvnélküliség állapotából adódó frusztráció teszi lehetetlenné az események szimbolikus rendbe illesztését.

A protestálók szándéka „mindössze” az volt, hogy megmutassák: „itt vagyunk, bajban vagyunk, s nem kívánunk tovább így élni”. Ezért volt az erőszak szükségszerű. Ha a bevándorló fiatalok egy „normális” és „diskurzusképes” demonstrációt szerveznek, legfeljebb mínuszos hírként jelenik meg valamelyik kis példányszámú lap utolsó oldalán.

valószínűség szerint a fokozódó környezetszennyezés is nagy szerepet játszik a Föld felmelegedésében, és ennek következtében az egyre pusztítóbb hurrikánok keletkezésében. Másrészt New Orleans elképesztően túlszűfolt város, szinte „kódolt volt” az erőszak. Lásd Žižek, *Gewalt...*, 89.

433 Persze volt egy kiváló ok. Az egyik párizsi metróban a rendőrök lelőttek egy színes bőrű fiatalembert, aki az igazoltatás elől akart elfutni. Az eseményt azonban inkább alkalomnak tekinthetjük.

Noha Žižek kétli az egyéni erőszak eredményességét, nem sugallja, hogy a spontán dühkitörések változatos formáiban az emberi természet eredendő agresszivitása érhető tetten, ahogy például Peter Sloterdijk.⁴³⁴ A passzióvandalizmus vagy a szélsőséges ideológiákból fakadó erőszak mögött mindig ott rejtőzködik a struktúra szemmel nem látható finom szövete, amelynek fölfejtése hosszadalmas és fájdalmas munkát követel. Több sikerrel kecsegtet számot vetni a ténnyel, hogy a globális kapitalizmus olyan szociológiai-gazdasági rend, amely lehetetlenné teszi, hogy totalizáló jelentésekkel írjuk le. A kapitalizmusnak nincs egységes kultúrája és „világnézete”; voltaképpen mindenevő, mert egyaránt képes a keresztény, a buddhista vagy éppen a hindu kultúrához alkalmazkodni. A kortárs kapitalizmus „globális dimenziója a jelentés nélküli igazság szintjén lokalizálható, ami végső soron globális piaci mechanizmusok ’valóságaként’ jelenik meg.”⁴³⁵ Már ez a paradox definíció is nyilvánvalóvá teszi, mennyire elhamarkodott, igazságtalan és értelmetlen a párizsi elővárosok migránsainak spontán vandalizmusát összekeverni az iszlám fundamentalisták terrorakcióival. A terrorista akciók hátterében *abszolút* vallási, ideológiai elkötelezettség áll, és egyértelmű, racionális célja van: az istentelen, a modern természettudományokon alapuló nyugati világ életmódjának elpusztítása. De még ez a meghatározás is pontatlan, mert a valódi vallási fundamentalisták – legyen szó tibeti buddhistákról vagy amerikai amisokról – mindenféle gyűlöletről mentes, jámbor emberek, akik egykedvűen és derűsen viszonyulnak a rajtuk kívüli világhoz. Ha az iszlám „fundamentalisták” megtalálták volna a végső igazságot, teljesen értelmetlen lenne fenyegetniük a nyugati világot „hitetlen kutyáit”. Amikor egy buddhista szembetalálja magát egy nyugati hedonistával, nem átkozódik, „egyszerűen csak szelíden megállapítja, hogy a boldogságnak az a fajta keresése, amellyel a hedonista próbálkozik, nem vezet sehová. Ellenben a terrorista pseudo-fundamentalisták egyszerre érzik magukat fenyegetve és lelkesítve a bűnös hitetlenektől. Néha olyan érzése támad az embernek, hogy a mások elleni harcukkal a saját gyen-

434 Lásd Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Suhrkamp Verlag, 2008.

435 Žižek, Slavoj: *Gewalt*. LAIKA-Verlag, Hamburg, 2011. 75. Ford.: Andreas Leopold Hofbauer

geségüket és hitbeli erőtlenségüket leplezik. Ezek az állítólagos keresztény vagy iszlám fundamentalisták csak szégyent hoznak a valódi fundamentalistákra.”⁴³⁶ Ezért akkor járunk el helyesen, ha a protestáló migránsokban és a harmadik világ anonim lázadóiban nem a totalitárius vagy a különböző populista eszmék képviselőit látjuk, hanem a késő modern kapitalizmus „abszolút kizsákmányoltjait és jogfosztottjait”, akiknek nincs esélyük, hogy érdekeiket (vagy személyes sérelmeiket) az általános igazság rangjára emeljék. Igaz, *részei* a globális kapitalizmusnak, de nem *résztvevői*. Maga Žižek – némileg viccesen – fogalmazza meg a dilemmát: annál, hogy a multik kizsákmányolnak bennünket, van rosszabb opció is. Nevezetesen, amikor már arra sem méltatnak, hogy kizsákmányoljanak. Žižek itt valóban túllép a klasszikus marxizmus kapitalizmus-értelmezésén, amely a tőkés és a munkások osztályellentétére szűkíti a rendszer lényegét. Gyakran idézi Fredric Jamesont, aki szerint a kizsákmányolás új struktúrája nem a munkások által előállított értéktöbblet elsajátításán alapul, hanem a strukturális munkanélküliségen. Végso soron azokat a legkifizetődőbb kizsákmányolni, akiknek még munkájuk sincs, ideértve egész régiókat és nemzeteket.⁴³⁷ Žižek, szokásának megfelelően, ismert orosz viccel illusztrálja a helyzetet.

A Szovjetunió felbomlását követő orosz újkapitalizmus kialakulása idején megkérdezik Rabinovicstól: „Ön miért gondolja úgy, hogy kizsákmányolt?” – „Két okom is van rá. Először:

436 I. m. 80. Olyan radikálisan jobboldali keresztények, mint Jerry Falwell és Pat Robertson a 2001. szeptember 11-i terrortámadást úgy értékelték, hogy „ebben az isteni büntetés jelét kell látni, hogy Isten immár levette óvó kezét Amerikáról, mert bűnös életet él. Mindketten azt állították, hogy a hedonista materializmus, a liberalizmus és a mértéket nem ismerő szexizmus tehető felelőssé a Világkereskedelmi Központ elleni terrortámadásért, s hogy Amerika csak azt kapta, amit megérdemelt.” Žižek, i. m. 160–161. Döbbenetes, de ez az értelmezés szó szerint megegyezik az iszlám terroristák indoklásával. Talán nem felesleges megjegyezni, hogy Pat Robertson a magyar ATV által naponta közvetített „700-as Klub” című műsor sztár-moderátora.

437 Žižek, Slavoj: *God nevozmognogo*. Iszkussztvo mecaty opaszno. Moszkva, Izdatyelsztvo „Jevropa”, 2012. 31. Ford.: Jevgenij Szavickij. Eredetileg: *The Year of Dreaming Dangerously*, Verso, London, 2012. A könyv feltűnően sokat foglalkozik Orbán Viktor és a jelenlegi magyar politika értékelésével is.

amikor dolgozom, a tőkés eltulajdonítja az általam megtermelt értéktöbbletet.” „De maga már évek óta munkanélküli, tehát senki sem tulajdoníthatja el a maga által megtermelt értéktöbbletet, hiszen nem termel semmit.” „Éppen ez a másik ok, ami miatt ki-zsákmányoltnak érzem magamat.”⁴³⁸ Mindezek a változások azt mutatják, hogy a kapitalizmus a társadalmi formák igazi Houdinije. Nincs olyan szorult helyzet, amiből ne tudná kivágni magát. Elméletileg korunk kapitalizmusát sokkal könnyebb félreértetni, mint megérteni. Žižek szerint még az olyan kiváló szellemek is, mint Michel Foucault, Giorgio Agamben és Antonio Negri sem tudják feltárni a kapitalizmus működéslogikáját. A biopolitika eszközrendszerén alapuló hatalomgyakorlás szellemes dekonstrukciója – ezt kínálják Agamben és Foucault elemzései – nem jut el a rendszer radikális kritikájáig, s főképpen nem lehet rá pozitív programot építeni. De az se megoldás, ha a kapitalizmus fogalmát az imperializmus fogalmával helyettesítjük, s azt a látszatot keltjük, hogy a megoldásra váró probléma nem magában a kapitalista gazdasági rendszerben rejlik. Mintha elég volna a *hatalom helyét és aktuális működését* átrendeznünk, s ha megvan bennünk a jó szándék, a hatalomgyakorlás elnyomó változatait egyszerűen helyettesíthetjük a közvetlen demokrácia uralommentes formáival. Tehát téved Antonio Negri, amikor messzemenő következtetéseket von le abból a banális igazságból, hogy napjainkban az immateriális vagy kognitív munkát tekinthetjük az értékteremtés első számú forrásának. Negri jól látja, hogy az értéket ma már nem a létrehozásához szükséges munkaidővel mérik, hanem az innovatív teljesítménnyel. Az innováció pedig az agysejtek „szabad játékához” kötődik, s így „a szabadságot tekinthetjük a valódi állótökének, mivel ez a tőke az emberek agyában található.”⁴³⁹ A Negri által (Marx nyomán) *general intellect*-nek nevezett társadalmi tudás totális légiesítése mégis távol áll a valóságtól. Olykor ugyan elrugaszkodhatunk a szilárd talajtól, s átmenetileg felfüggeszthetjük a tömegvonzás fizikai törvényét, de előbb-utóbb szembesülünk az igazsággal. Mint a rajzfilmben szereplő

438 I. m. 31.

439 Negri, Antonio–Scelsi, Raf Valvola: *Goodbye Mister Socialism*. Éditions du Seuil, Paris, 2007. 229. Idézi Žižek, Slavoj: *Auf verlorenem Posten*. Suhrkamp Verlag, Berlin, 2009, 144. Ford.: Frank Born. Eredetileg: *In Defence of Lost Causes*. Verso, London/New York, 2009.

macska: átugrik a szakadékon, majd továbbrepül a magasba, és csak akkor kezd zuhanni, amikor lenéz, és észreveszi, hogy nincs szilárd talaj a lába alatt. Negri és Hardt feltételezik, hogy a digitális és információs forradalomban már a kommunizmus első szakaszát kell látnunk, mivel az átállás a materiális termelésről a szimbolikus javak előállítására szinte automatikusan szétöri a centrális-hierarchikus hatalmi struktúrákat, és megnyitja az utat egy multi-centrikus, autopoietikus és kooperatív világtársadalom kiépítése előtt. „Ezen a ponton Negri látszólag hűen követi Marx tanítását. Megpróbálja bemutatni, hogy Marxnak igaza volt, és az általános intellektus felemelkedése hosszú távon összeegyeztethetetlen a kapitalizmussal.”⁴⁴⁰ Csakhogy a posztmodern kapitalizmus ideológusai ennek pontosan az ellenkezőjét állítják: a marxista elmélet (és gyakorlat) az állami kontroll hierarchikus és centralizált kényszereinek fogságában rekedt, és nem tudott mit kezdeni az információs forradalom társadalmi következményeivel. S hogy a kapitalizmus védelmezői ezt állíthatják, annak empirikus okai vannak. A történelem iróniája, hogy éppen a kommunizmus szétesése példázza legmeggyőzőbben, hogy továbbra is érvényes a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájának hagyományos marxista tétele, amire egyébként a marxizmus a kapitalizmus meghaladásának lehetőségét építette. Mert ami alapjaiban szétzúzta a kommunista rendszereket, az éppen a képtelensége volt, hogy alkalmazkodjon az információs forradalom által létrehozott új társadalmi logikához.”⁴⁴¹ A bukott szocialista rezsimek megpróbálták központilag irányítani a digitális forradalmat, mintha azt továbbra is be lehetett volna

440 Marx, Karl: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai II.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. 170. Marx úgy gondolta, a tőkereprodukció belső ellentmondása egy paradoxonban válik nyilvánvalóvá: a tőke a profitmaximalizálás érdekében igyekszik csökkenteni a munkaidőt, miközben „a munkaidőt a gazdaság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi”. Mintha Marx azt mondaná, nem az osztályellentétek robbantják fel a kapitalizmust, hanem a rendszer beomlik. Azaz: egy idő után a tőkének nem lesz kit vagy mit kizsákmányolni, mert az értéktermelés a tudomány és az általános tudás személytelen, „szubjektum-nélküli” önreprodukciós rendszerében megy végbe, amelyben a magántulajdon elveszíti minden jelentőségét. Ez az értelmezés mégis téves, mert a látszatot tekinti valóságnak.

441 Žižek, *Auf verlorenem...*, 149.

gyömöszölni az ötéves tervek kényszerzubbonnyába. Mindebből meglehetősen különös levonni a következtetést – Negri ezt teszi –, hogy az információs forradalom mintegy automatikusan vezet a kapitalizmus meghaladásához. Éppen fordítva: a digitális és információs forradalom az úgynevezett súrlódásmentes kapitalizmus szülőanyja, és szinte észrevehetetlenségig képes maszkírozni a kizsákmányolás objektív törvényeit. A Negri által elkövetett hiba lényege, mondja Žižek, hogy rosszul értelmezi Marx *A politikai-gazdaságtan bírálatának alapvonalai 1857/58* című munkájának egyik gondolatát, hogy a termelés magas fokú automatizáltságának szintjén a „munkás a termelési folyamat mellé lép, és a termelési folyamat pusztá felügyelője és regulátora lesz”.

Žižek elismeri, hogy Marx valóban beszél a termelőerők forradalmi fejlődésének lehetőségéről, amelynek eredményeképpen a forgótőke (a társadalmi tudásként értelmezett *general intellect*) mintegy átveszi az irányító szerepet az állótőkétől (gépek, gyárépületek stb.), s ezzel abszolút nyilvánvalóvá válik a tény, hogy a valódi gazdagság termelése egyre kevésbé függ a munkaidő hosszától, sokkal inkább a társadalmi tudás minőségétől. De következik-e mindebből, teszi fel a kérdést Žižek, hogy innentől „(...) a tőke nem tudja a munkást kizsákmányolni, csak a munkások és az alkalmazottak közötti kooperáció lehet a kizsákmányolás tárgya. Ma már nincs meg a tőkének az a belső funkciója, hogy a közös munka lelkévé váljon, és annak látszatát keltse, hogy a tőkés viszonyokon belül a haladás folytatható. A tőke mára parazita lett, mert nem a termelés Belsőjéhez tartozik, hanem a sokféleség kreatív kapacitásának Külsőjébe került.”⁴⁴² Žižek válasza inkább nemleges: csak látszat szerint tűnik úgy, hogy az egyéni kognitív teljesítmények valamilyen demokratikus és kollektív tudássá állnak össze, s így mintegy automatikusan megszülethet az önszerveződő, szabad és kizsákmányolás-mentes társadalom. Az persze igaz, hogy a szellemi munka kizsákmányolásának specifikus törvényszerűségeiről számot kell adni, hiszen a létezése nyilvánvaló tény, és valahogy meg kell válaszolni a kérdést: miért dolgozik minden erejét összeszedve (szinte a szellemi-lelki összeomlásig) ezer és ezer informatikus Bill Gates-nek, ha a kizsákmányolás immár nem az „idegen munka ellopása”. Valóban arról van csak

442 Negri–Scelsi, i. m. 224. Idézi Žižek, *Auf verlorenem...*, 152.

szó, hogy Gates a programozók önszerveződésének parazitája? Vagy mégiscsak Bill Gates tőkéje kell ahhoz, hogy a programozók számára rendelkezésre álljon a megfelelő kooperációs tér? Negri tézise azt mondja, hogy a kibertechnológiák fejlődésének eredményeképpen a profittermelés nem a munka kizsákmányolásán, hanem az információs termék „learatásán” alapul. De még ha van is igazság Negri állításában, csak az a „régí igazság” bizonyosodik be – szinte szó szerinti értelemben –, hogy a „tulajdon lopás”. Marx gondolatmenetét folytatva sem mondható, hogy a munkafolyamat automatizálása és kibernetizálása elvezet a szabadság birodalmába. A változások, a termelési folyamatok radikális átalakulása nem érinti a társadalmi viszonyok szerkezetét, legfeljebb olyan szférát teremt, amely fölött nem természetes személyek gyakorolják a közvetlen felügyeletet. Ahogy Marx mondja: a természet önmagát kontrollálja.

A kiberdemokrácia spanyol tapasztalatait elemezve lényegében ehhez hasonló következtetésre jut Alonso Andoni, Ignacio Ayestarán és Nicanor Ursua is.⁴⁴³ Az Új Gazdaság egyik nagy tanulsága: meg kell különböztetnünk az *infoszférát* és a *nooszférát*.⁴⁴⁴ Az információ és a tudás nem szimmetrikus fogalmak. Amíg az információ tűnékeny és átmeneti, inkább az érzéki tapasztalat pillanatnyiségéhez kötődik, addig a tudás kon-textuális és az emlékezetbe ágyazódik. A tudás mindig reflexív információ, amely más információkhoz vagy gyakorlati cselekvéshez kapcsolódik. Ami például a tőzsdespekulációk világában lezajlik – mint a tőzsdeárfolyamok villámgyors tűzijátéka – nem hív életre semmilyen eszmét, amelyet adekvátnak vagy inadek-

443 Andoni, Alonso–Ayestarán, Ignacio–Ursua, Nicanor: Zivilgesellschaft, freie Software und Cyberdemokratie in Spanien. In: Petsche, Hans-Joachim et al.: *Erdacht, gemacht und in die Welt gestellt: Technik-Konzeptionen zwischen Risiko und Utopie*. trafo-Verlag, Berlin, 2011.

444 A nooszféra fogalma az emberi szellem és tudás földet behálózó, azaz tellurgikus jellegét hivatott megnevezni. A kifejezést Teilhard de Chardin invenciójának szokás tekinteni, mivel a francia filozófus és teológus *Az emberi jelenség* című munkájának egyik kulcskategóriája. Valójában az orosz geokémikus és polihisztor, Vlagyimir Vernadszkij alkotta a fogalmat. Vernadszkij is hallgatta Henri Bergson előadásait a Sorbonne-on, vagyis mai fogalmaink szerint csoporttársa volt Teilhard de Chardinnek. Az orosz filozófiatörténet szerint Chardin Vernadszkijtól kölcsönözte a kifejezést.

vátnak nevezhetnénk. „A tőzsdén nem eszmék, hanem rövid hírek, tehát zajok, lármák, zörejek jelennek meg.”⁴⁴⁵ Amit Marx általános intellektusnak nevezett, az egyfajta globális társadalmi tudás, közös nyelvi kompetenciák, tehát az előmunka szerszámai. „És éppen a *posztfordiánus* termelésben játszanak szerepet azok a gondolati/szellemi tények, tervek és ötletek, amelyeket sohasem lehet maradéktalanul átvinni az állótökére, mivel ezek általában az élő szubjektumok közötti interakciókhoz kötődnek, illetve azokban játszanak döntő szerepet. Ebben az össztársadalmi kooperációban konstituálódik a közös intelligencia, és bontakozik ki a már említett általános intellektus is. Napjaink üzemgazdaságtanának redukcionista nyelvezetében ezt hívják *intellektuális* vagy *kognitív kapitalizmusnak*.”⁴⁴⁶ A spanyol szerzők lényegében megismétlik, hogy az információs kapitalizmusban a nyelvi kommunikáció formái tartóoszlopoknak tekinthetők, amelyeken a termelés nyugszik, s ahol a produktivitást már nem lehet a munkaidő hosszával mérni. Ők is arra a következtetésre jutnak, hogy a valódi *kiberdemokrácia* – legalábbis még jó ideig – álom, mert a virtuális kapitalizmus változatos eszközei (matematika, software, bioinformatika, internet stb.) mögött továbbra is a reális világ javaiért (nyersanyagok, energiaforrások, termőföld stb.) folyik a harc. „A magunk részéről naiv elképzelésnek tarjuk, hogy a szabad software forradalma olyan társadalom irányába mutatna, amely valóban képes meghaladni a kapitalizmust.”⁴⁴⁷ Amiben a szerzők reménykednek, az egyfajta *hacker aktivizmus*. Ezen spontán és világméretű lázadást értenek, amelyet az informatikai világ új-proletárjai folytatnának (a szabad software nevében) a multinacionális cégek és a nemzetállamok információs monopóliumával szemben.

Mindezek után köntörfalazás nélkül kérdezem: ha a kapitalizmusellenesség bemutatott formái nem bizonyulnak hatékony eszköznek a rendszer „felszámolására”, Žižek vajon milyen megoldással rukkol elő? Tudom, roppant nehéz röviden válaszolni, s alig van esélyem elkerülni a vulgarizálást. Mégsem szeretném

445 Andoni, *Zivilgesellschaft...*, 154.

446 I. m. 155.

447 I. m. 160.

kivonni magamat a válaszadás kötelezettsége alól, mert még a leegyszerűsített magyarázat is tanulságos lehet.

Žižek szerint a politikai cselekvések területén sem mondhatunk le arról, hogy az univerzális igazság nevében lépünk fel. Persze mindenki egyedi, mindannyiunknak korlátozott tudáskészlete van és meghatározott történelmi/társadalmi feltételek mellett cselekszünk. Így egyrészt az univerzális igazság érvényesítéséért kell fellépünk, másrészt le kell mondanunk az egyetlen és kizárólagos igazság birtoklásának igényéről. Mindenesetre könnyebb a helyzetünk, ha arról döntünk, melyek azok a cselekvési eszközök és eszmék, amelyek biztosan kudarchoz vezetnek. Az emberi cselekedetek abszolút többsége szükségszerűen megreked az egyedi és a különös szférájában, mert alkalmatlan arra, hogy a maga erejére támaszkodva felemelkedjen az általánosság szintjére. Žižek több helyen is idézi Hegel megjegyzését a nőiességgel kapcsolatban: „(...) a nőiesség – az állam örök iróniája – intrika által a kormányzás általános célját magáncéllá változtatja, általános tevékenységét e meghatározott egyéniség művévé s az állam általános tulajdonát a család birtokává és díszévé. Ezáltal neveltségessé teszi az érett kor komoly bölcsességét (...).”⁴⁴⁸ Persze nem arról van szó, hogy ezeket a manapság már valóban ódivatúnak tekinthető gondolatokat szó szerint kell vennünk (noha Žižekben van némi rosszmájúság Judith Butlerrel szemben, akit a feminista filozófia „nagyasszonyának” szokás tekinteni). Inkább tudomásul kell vennünk, hogy a kapitalizmus-kritikák mindegyike (pl. a feminizmus, a cultural studies, a multikulturalizmus, az információs társadalom, a sokféleség, a harmadikutas posztpolitika stb.) megreked az üres és tehetetlen általánosság szintjén, és a gyakorlatban ezek a tarkabarka eszmekonstrukciók inkább a kapitalizmus afirmációjának, mintsem valódi kritikájának bizonyulnak.⁴⁴⁹ A huszadik században két nagy kísérlet történt a kapitalizmus le-

448 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, 1979. 245. Ford.: Szemere Samu.

449 „Manapság sokkal inkább, mint bármikor, a kapitalizmus tekinthető korunk 'konkrét általánosának'. Ez azt jelenti, hogy úgy képes a maga speciális formáját megőrizni, hogy közben minden más alternatív formációt felülír, akár a társadalmi élet nem tisztán gazdasági rétegeit.” Žižek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005. 130–131. Ford.: Jens Hagedtedt.

győzésére. A húszas években a kommunista mozgalom lépett fel egy új társadalmi rend ígéretével, de néhány évtized alatt vereséget szenvedett. A másik találmány a fasizmus volt, amely kontroll alá akarta vonni a kapitalizmus szélsőségeit, hogy egy „kapitalizmus nélküli kapitalizmust” teremtsen. Már csak azért is téves a heideggeri kapitalizmus-értelmezés, mondja Žižek, mert a „hatalom akarásának” eredeti és hiteles (azaz fundamentál-ontológiai) megvalósítása helyett annak téves (azaz ontikus) realizálását hajtotta végre. Egyúttal feltételezve, hogy elvben mégiscsak létezhet olyan „jó kapitalizmus”, amely belül marad az ontológiai horizonton. De ez illúzió, mert a modern kapitalizmus lényege a szimbiózis a technikával és technológiával, és pontosan ebből fakad „konkrét általános” jellege is, hogy szinte korlátlanul képes bármilyen környezetben átfogó totalitásként újjászületni.

Ezért csak a kapitalizmus radikális kritikája lehet eredményes, amely magában foglalja a kapitalista parlamentarizmus elutasítását is. Még félreérthetlenebbül fogalmazva: itt már csak egy *szociális világforradalom* segíthet! Žižek persze jól tudja, hogy az efféle kijelentések döbbenetet váltanak ki a liberális értelmiség körében. „Mit akar ön, csak nem totalitarizmust?” „De igen, vagy valami olyasmit” – hangzik a szlovén filozófus válasza. Egy kicsit bővebben kifejtve, Žižek gyakran utal arra, hogy tisztában van vele: a liberálisok a kasztrációval egyenértékű veszteségnek tekintik a parlamentarizmus hiányát. Továbbra is ebben a szexista asszociációs körben maradva: a parlamentarizmus olyan, mint a Viagra, a használóját ugyan alkalmassá teszi a közösülésre, de a termékenységét nem tudja megadni neki.

Itt újabb súlyos kérdés jelenik meg: hogyan lehet megkülönböztetni a szubjektív erőszakot a forradalmi erőszaktól. Sloterdijkkel folytatott vitájában Žižek kitart amellett, hogy nem minden erőszakeffektus tekinthető a szubjektív erőszak olyan formájának, amely mögött a *ressentiment* érzése húzódik meg. Tehát túlzottan leegyszerűsítő a Sloterdijk-féle elmélet, hogy minden lázadás a gyengéknek és a veszteseknek az erők és nyertesek iránt érzett haragjából és bosszúvágyából ered.⁴⁵⁰

450 Lásd Žižek, *Gewalt...*, 162–177. Valamint Kiss Lajos András: 'Haragparadoxonok – Peter Sloterdijk kordiagnózisa'. In: Uő. *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába.* 155–172.

Žižek azt állítja, egyoldalú és igazságtalan ez a magyarázat, amely ráadásul minden lázadás mögött a baloldali értelmiségiek ármánykodó *Linksfaschismus*-át látja, s nem sokat foglalkozik a lázadást és tiltakozást kiváltó okok elemzésével. Žižek kérdése – minden kegyetlenségével együtt – jogos: „Honnan ez a fékevesztett ’hermeneutikai gyanú’, amely mögött egy Nietzsche-karikatúra rejtőzik? *Nem éppen az elfojtott harag, a be nem vallott ressentiment, a minden egyetemes és emancipatorikus állásponttal szemben megnyilvánuló irigység rejtőzik...*, ami miatt minden lázadásban egy rakás trágyardombot KELL látnunk, hogy aztán annak tisztaságát kétségbe vonhassuk?”⁴⁵¹ Mintha éppen Sloterdijk irigyelné azokat, akik lázadni merészelnek, s mintha éppen ebben az irigységben jelenne meg az etikai univerzalizmus CSODÁJA, amelyet semmiképpen sem lehet valamilyen alacsonyabb rendű, például a „nemi ösztön” által irányított folyamatra redukálni.

Žižek Walter Benjamin isteni erőszakra vonatkozó gondolatait tekinti elméleti alapnak, amelyre a szociális világforradalom grandiózus terve építhető: „A mítosszal minden területen Isten áll szemben, tehát a mitikus erőszakkal az isteni erőszak. A mitikus erőszak jogteremtő, az isteni jogmegsemmisítő; az határokat emel, ez határtalanul romboló; a mitikus erőszak bűnbe taszít és vezeklésre kényszerít, az isteni erőszak föloldoz; az fenyeget, ez sújt; az véres, ez vértelenül halálos. (...) Mert a vér a pusztaság élet szimbóluma. (...) A mitikus erőszak véres erőszak a pusztaság élettel szemben s az erőszak kedvéért, az isteni erőszak tiszta erőszak minden élettel szemben s az élők érdekében. Az egyik áldozatot követel, a másik elveszi az áldozatot.”⁴⁵² Ahogy Reinhard Heil fogalmaz, Žižek szerint az isteni erőszakban nem szabad egy haragvó Isten dühkitörését és büntetését látni. Isten ájultságát, és nem mindenható erejét hivatott kifejezni. Ebben az összefüggésben Isten úgy jelenik meg, mint Jacques Lacan nagy Másikja, azaz a társadalom szimbolikus rendje. A különbség ott van a kettő között, hogy az ember részéről az erőszak „gyakorlatba ültetése” a láthatatlan semmire alapozódik, míg Isten mö-

451 I. m. 169.

452 Benjamin, Walter: ’Az erőszak kritikájáról’. In: Uő: *Angelus Novus*. Értekezések, kísérletek, bírálatok. Magyar Helikon, 1980. 52–53. Ford.: Tándori Dezső.

gött van szimbolikus rend. De ebből nem következik – ahogy Heidegger gondolta –, hogy a jakobinus terror mögött a polgári társadalom jogrendjének „sötét eredete” rejtőzne, amely éppen a terror véres eszközeivel ünnepli az általa megteremtett jogrendet.⁴⁵³ Žižek a jakobinus forradalmi terrorban nem az isteni erőszakot látja, hanem átmenetet az isteni erőszakból a mitikus jogteremtő erőszakba. Az állami terrorban nem a forradalom ellenségeivel szembeni bosszút kell látnunk, hanem a nép önkényes és korlátlan, azaz „isteni erőszakjának” megakadályozását. Nem Robespierre, hanem Danton volt az, aki végrehajtotta a „nép diktatúrájától” az állami terrorhoz vezető (és alig észrevehető) fordulatot. Mindezt egyértelműen tanúsítják Danton szavai: „Hagyjatok minket rettenetesnek lenni, hogy ne a népnek kelljen azzá lennie.” „A jakobinus Danton számára a forradalmi államterror preventív akció volt, hogy ne kelljen az ellenségen bosszút állni, és megakadályozható legyen a sans-culotte-ok ’isteni bosszúja’, vagyis maga a népharag. Másként fogalmazva: hagyjatok minket azt tenni, amit a nép elvár tőlünk, hogy ne magának a népnek kelljen azt megtennie.”⁴⁵⁴ Persze a valóban forradalmi magatartás nem a dantoni, hanem amikor a döntés meghozatala (az ellenség elpusztítása vagy a saját élet feláldozása) már a magára hagyott forradalmárban megy végbe, amikor már nincs mögötte semmilyen szimbolikus rend (a nagy Másik), amire támaszkodhatna, ami társadalmilag igazolná tettét. Az effajta döntés morálon kívüli, de nem amorális, mert „(...) nem igényli az anyagi ártatlanságot ahhoz, hogy öljön. Ha azok, akik kívül rekedtek a társadalom strukturált mezején, vakon lesújtanak, azonnal igazságot/bosszút követelnek és gyakorolnak, esetükben már az isteni erőszakkal van dolgunk. Emlékezzünk, mekkora pánik tört ki, amikor néhány éve Rio de Janeiro faveláinak szegényei fellázadtak, megrohamozták a gazdagok városnegyedeit, kirabolták és felégették a szupermarketeket. Ez valóban az isteni erőszak volt...”⁴⁵⁵ Mindebből az következik, hogy Žižek szerint a szubjektív erőszak akkor lényegül át isteni erőszakká, ha képes

453 Heil, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek*. Einleitung in sein Werk. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010. 115., valamint Žižek, *Gewalt...*, 174.

454 Žižek, *Gewalt...*, 174.

455 I. m. 174.

szétzúzni a fennálló társadalmi rend kereteit. De mi a garancia, hogy ez valóban bekövetkezik, és a zűrzavarból új és értelmes világrend jön létre, s nem állandósult erőszak vagy éppen újfajta totalitárius rend? A szlovén filozófustól erre a kérdésre nem kapunk választ. Gondolatmenetében idáig jutva leggyakrabban Maót idézi („vereségről vereségre, a győzelemig”), illetve Samuel Beckett *Előre vaknyugatnak!* című írásának elhíresült mondatát: „Kezdd újra! Bukj újra! Bukj jobban!”

HIBRIDEK KORA

A plágiumbotrányok idejét éljük, s ha ez nekünk, magyaroknak vigasz: lassan alig találunk magunk körül olyan európai országot, ahol ne került volna napvilágra egy-egy politikus zavaros körülmények között szerzett diplomája, doktori fokozata. Most tekintsünk el az effajta ügyekben masszívan jelenlévő politikai hátsó szándékoktól, és fordítsuk figyelmünket a jóval érdekesebb jelenségre, hogy az eredetiség hiányának panasza éppen abban a korban látszik felerősödni, amelyben az átlagos filozófiai műveltséggel rendelkező embertársaink számára is evidencia: az utánzat és a szimulákrum (Baudrillard) végérvényesen legyőzte az eredetit és az egyedit. Ha ez így van, önkéntelenül is felmerül a kérdés, hogyan vádolható valaki plágiummal, mikor kivesztek az eredeti és a nem eredeti megkülönböztethetőségének kritériumai? Hegel már a tizenkilencedik század első felében érzékeli a szerzői autonómia (az eredetiség, az autentikusság) folyamatos erodálódását. Igaz, Hegel inkább a tudományos alkotótevékenység elerőtlenedéséről beszél, s nem a művészi originalitás hiányáról, de érvelésének érvényességét a művészet szférájára is kiterjeszthetjük. A *Jogfilozófiában* azon morfondírozik, mi az oka, hogy az utóbbi időben egyre-másra jelennek meg matematikai és természettudományos tankönyvek, morálfilozófiai értekezések, az egyedüli igazságra vezérlő „lelki kalauzok”, amelyekből láthatóan hiányzik minden eredetiség, a „szerzőknek” pedig eszük ágában sincs, hogy megnevezzék forrásaikat. Ráadásul az emberek jó része mindezt a legnagyobb nyugalommal veszi tudomásul. Hegel – iróniát sem nélkülöző – válasza, hogy nemcsak az eredeti gondolatok hiányoznak, de voltaképpen igény sincs rájuk.⁴⁵⁶

456 „Ami pedig a *becsület hatását* illeti a plágium megakadályozására, itt feltűnő az, hogy a plágium vagy éppenséggel a *tudományos lopás* kifejezést már nem lehet hallani – vagy azért, mert a becsület megtette hatását a plágium kiszorítására, vagy azért, mert a plágium nem ellenkezik többé a becsülettel és az idevágó érzés eltűnt, vagy mert egy ötletecske és egy külső forma megváltoztatása, mint eredetiség és önálló gondolkodás oly nagyra tarja magát, hogy a plágium gondolatát nem is engedi támadni magában.” Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány viszonya*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 97. Ford.: Szemere Samu.

Hegel zárt filozófiai rendszere után néhány évtizeddel született Jules Verne meghökkentő fikciós alakja, Nemo kapitány, aki regénybeli funkciója szerint mintha a hegeli történelemfilozófia szellemének applikációja volna, midőn befejezettnek nyilvánítja a világkultúra értékteremtő korszakát, s a Nautilus tengeralattjáró könyvtártermében összegyűjti a szerinte értékesnek minősíthető, illetve archiválásra méltó tudományos művek és műalkotások válogatott korpuszát. Ami az archívumon kívül rekedt, annak fennmaradását már nem tudja és nem is akarja szavatolni. Igazából nem is tekinti veszteségnek, ha a „maradék” semmivé porlik a gonosz kapitalista világ ellen folytatott háborúban – fejti ki rezignáltan megdöbbenő nézeteit a tengeralattjáróra vetődött, és egyik ámulatból a másikba eső művelt európai polgároknak. A techno-anarchista Nemo posztcivilizációs haragfilozófiájától csak egy lépés a posztmodern filozófia és esztétika „gyászjelentés-dömpingje”. Először meghal a szerző, majd a nagy elbeszélés, aztán az autentikus befogadó, végül maga a művészet. Persze, a kulturális élet reprodukciójának kitüntetett szereplői, még a posztmodern filozófia elkötelezett képviselői is úgy vélik, csak félig-meddig haltak meg.⁴⁵⁷ Például az olasz filozófus, Gianni Vattimo is inkább csak a művészet szokatlan metamorfózisáról beszél. A neoavantgárd művészet kevésbé totalizáló és kevésbé metafizikai elvek szerint működik, mint a megelőző korok művészete, mondja Vattimo. Az esztétika határainak eltolódása, olykor szinte láthatatlanná válása, mégsem teszi semmissé a kulturálisan értékes és a kulturálisan érték-közömbös, úgynevezett profán tér különbségét. Kétségtelen, az esztétikai tapasztalat hagyományos terei ugyan háttérbe szorultak és megtagadottakká lettek, mert a „(...) koncertterem, a színház, a galéria, a múzeum, a könyv – tehát az esztétikai értékek hordozóinak együttese – új formát vett fel: úgy jelenik meg, mint landart, mint testművészet, mint utcaszínház, mint ’egy adott lakónegyed’ közös színházi munkája.”⁴⁵⁸ Első pillanatra különösnek tűnhet, hogy Vattimo szerint a

457 Az orvosi diskurzusból jól ismert az agyhalott fogalma. Az olyan kétértékű logika alapján gondolkodó emberek számára, mint amilyen magam is vagyok, nagyon nehezen érthető ez az oximoronszerű kifejezés, amely mintha azt mondaná, hogy valaki egy kicsit meghalt, egy kicsit meg nem halt meg.

458 Vattimo, Gianni: *La fin de la modernité*. Éditions du Seuil, Paris, 1987. 57. Ford.: Charles Alunni.

neoavantgárd művészet és a hozzá kapcsolódó posztmodern filozófia kevésbé radikális ambíciókkal lép fel, mint hajdanán az avantgárd, amely egy forradalmi jövőre irányuló, szubverzív metafizika szellemében radikálisan tagadta a megelőző korok eszményeit és értékeit. A posztmodern esztétika számára a hagyományos hierarchiák lebomlása nem azt jelenti, hogy a művészet eltűnt vagy érdektelenné vált. Éppen ellenkezőleg: az élet totális esztétizálódása minden dolgot és tettet a művészi érték rangjára emel. De tény, hogy ebből a generálisan esztétizált világból hiányoznak a művészi teljesítmények értékelésének kritériumai. „(...) ebben a perspektívában a műalkotások értékelésének egyik kritériuma éppen az lehet, hogy a műalkotás mennyire kérdőjelezi meg magát a művészet státuszát. Vagy egészen direkt módon és meglehetősen frusztrált szinten – vagy indirekt módon, például az irodalmi műfajok ironizálásával, újraírásával, az idézés poétikájával, vagy éppen úgy, hogy a fényképezést nem a formai hatások megvalósításának eszközeként műveli, hanem egyszerű reduplikációs eszközt lát benne.”⁴⁵⁹ Sokáig sokan gondolták, hogy a Marcel Duchamp-féle ready-made-del a művészet eljutott lehetőségei végső határáig. Az ipari tömegtermelés egy teljesen banális objektuma (wc-césze) mint múzeumban kiállított műalkotás vagy Mona Lisa elcsúfított nyomatai – legalábbis látszólag – végképp eltörlik a művészet és a mindennapi élet, a művész és a befogadó közötti különbséget. Boris Groys interpretációja szerint Duchamp tudatosan lemondott arról, hogy az általa felhasznált profán tárgyakat átformálja, mivel azt akarta megmutatni, hogy a „tárgy kulturális értékelése másfajta eljárás, mint annak művészi transzformációja. Ha egy kulturálisan értékelt tárgy külső formáját tekintve különbözik a mindennapi élet megszokott tárgyaitól, akkor – egyébként pszichológiailag teljesen érthető módon – az a látszat keletkezik, mintha éppen ez a külső különbség lenne a ’művészi’ objektum és a mindennapi tárgy közötti értékdifférenca alapja.”⁴⁶⁰ Duchamp szerint csak akkor tehetjük fel a kérdést, hogy miben áll a művészi innovativitás lényege, ha hajlandók vagyunk lemondani a könnyen azonosítható külső

459 I. m. 58.

460 Groys, Boris: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*. Hanser Verlag, Berlin, 1992. 73–74.

különbségről. Az eltávolodás után válik láthatóvá, hogy a művész (és művészet) radikalizmusa milyen eszközöket vesz igénybe, hogy új értéket produkáljon, azaz átértékelje a korábbiakat.

Az utóbbi évtizedek innovációja, a kiberművészet és az ettől nem elválasztható on-line kultúra az alkotás és a befogadás lehetséges módozatainak még a korábbiaknál is zavarba ejtőbb változataival állt elő. A radikális fordulat következményei izgatják leginkább Tallár Ferencet is, amikor arról tűnődik, hogy a jelenségek alapjaiban kérdőjelezzik meg kultúra-képzeinket és -fogalmainkat. Az internetről letölthető könyvek nemcsak a kiadókat, a könyvkereskedést és magát a papíralapú könyvet, mint kézbe fogható, lapozható, borítók közé zárt és így mégiscsak lezárt (individuális tárgyat) teszik feleslegessé, de mindez elvezethet a „(...) kultúra olyan csomópontjainak eltűnéséhez, amelyek a maguk szelektív gyakorlatával, háttérlistáikkal (a folyamatosan raktáron tartott, megvásárolt jogdíjú klasszikusokkal vagy standard művekkel), a sajátjainak tekintett alkotók támogatásával egy kánont érvényesítettek és egy mércét alkalmaztak, kulturális tendenciákat szabtak meg – röviden: ápolták, továbbvitték és megújították egy kultúra hagyományösszefüggéseit.”⁴⁶¹ Jól tudjuk persze, hogy sokan üdvözik ezt a fejleményt, mert az arisztokratikus könyvkultúra (és az egyértelműen szabályozott írásbeliség) eltűnését összefüggésbe hozzák a poszt-orális demokratikus és népi kultúra újjászületésének lehetőségével. Számukra a „(...) metafizikai képzeteket keltő gömb kultúránk soha el nem ért, de mindig megcélzott ideálja (...)”⁴⁶² egy meghaladható, átmeneti szakasz a kulturális szféra autopoietikus rendszerében, s abban reménykednek, hogy a Hálózat-kommunikáció nemcsak a mindennapi életben, hanem a művészetben, illetve a politikai mozgalmakban is emancipatorikus erővel rendelkezik. A Hálózat nemcsak a cenzort, a szerkesztőt, a kiadót iktatja ki, de minden felhasználót automatikusan alkotónak tekint. Ezt a felszabadító erőt látja megtestesülni a hálózati kultúrában Pierre Lévy is, amikor azt írja: „aki részt vesz a hipertext strukturálásában olyanformán, hogy követi az értelem hajlatainak lehetőségekkel kipontozott nyomait, az már olvasónak te-

461 Tallár Ferenc: *Légy a levesben*, Liget, 2012/9. 8. old.

462 I. m. 15. old.

kintendő. Szimmetrikusan: aki aktualizálja az útvonalat, ahol a tárolt dokumentumnak ilyen vagy olyan aspektusa manifesztálódik, már részt vesz a kiadásban, mert egy végtelen írás pillanatnyi állapotát rögzíti. Az eredeti jelentés útvonalai, levarrásai, utalásai, amelyeket az olvasó fedez fel, beolvadnak magának a korpusznak a struktúrájába. A hipertext megszületése óta minden olvasó potenciális szerzőnek tekinthető.⁴⁶³ Ahogyan Tallár Ferenc is fogalmaz: a Hálózat folytonos mozgásban lévő elemei a prezencia uralmát valósítják meg, a múlt nélküli diszkrét mostok egymásutániságát. Minden felhasználó mint a hálózat részese bármely pillanatban alkotóként és művészként tekinthet önmagára, mert nem kell tekintettel lennie az archívum szabályaira, noha egyúttal azt is hiheti, hogy a hálózathoz csatlakozásán keresztül valamilyen magasabb rendű, kollektív tudat része. Nem állítom, miként Tallár Ferenc sem állítja, hogy az on-line kultúra nem rendelkezik demokratikus vonásokkal, s hogy csak a szellemi hanyatlás újabb jelét kellene benne látnunk. De vitatnám az eltúlzott reményeket, hogy innentől megváltoznak a kulturális élet reprodukciójának szabályai. Éppen ezért egyetértek Boris Groys-szal, hogy valójában sohasem lehet olyan állapotba jutni, ahol minden „alkotás”, főképpen a világ minden objektuma egyaránt értékes. A értékelt javak világa (beleértve a műalkotásokat és azok érvényes interpretációit) mindig korlátozott mennyiséget foglal magában. Az archívumok mérete és kapacitása, az archiválás technikailag és történelmileg determinált aktuális logikája bővítheti a művészi alkotások körét, de nem korlátlanul. Ahhoz, hogy sok értékes dolog legyen körülöttünk, még több olyannak kell lennie, amely aktuálisan értékközömbös. Képzeljük el, hogy egy globális katasztrófa következtében kihal az élet a Földön, de a tárgyi kultúra jó része érintetlen marad. Lehetséges, hogy egy földönkívüli értelmes civilizáció polgárai rövid időn belül felfedezik ezt a kihalt emberi civilizációt, és úgy döntenek, az egész bolygónkat hatalmas múzeummá alakítják, vagyis a Földet mint egy megaalkotást egészsként archiválják. Így valóban elérhető volna, hogy a Földön található és hajdan céltudatos tevékenység eredményeképpen létrejött minden dolog automatikusan az

463 Idézi Kisselova, Olga: *Cyberart, un essai sur l'art du dialogue*. L'Harmattan, Paris, 1998. 123.

értékes javak közé tartozzon. De még ebben az esetben is azért lehet a Föld az értékelt javak egyike, mert szembeállítódik a rajta kívüli kozmosz profán világával. Ezért van igaza Groys-nak, amikor azt mondja, az értékes új pusztán azáltal is különbözik az egyszerű differenciától, hogy egy érték a társadalmi emlékezetben már meglévő régihez kapcsolódik. „Ezért itt különös fajtájú kulturális műveletről van szó, amelyet nem lehet a külső, a természetes, a véletlenszerű különbségekre redukálni. Csak egy sajátos kulturális műveletnek köszönhetően van esélye az újnak, hogy bekerüljön a társadalmilag garantált kulturális emlékezetbe. Az új valójában kultúrokonómiai jelenség, ezért nem lehet csak az individuális emlékezetre és az individuális különbségtevésre alapozni. Az új csak úgy lehet új, hogy nem csupán egy individuális tudat, hanem a kulturális archívum számára új. Ehhez a kulturális emlékezethez nemcsak a szerzőnek, hanem a kritikusnak is ugyanolyan jogú hozzáférése van. Ezért lehet individuálisan megítélni az újat, s egyúttal átvezetni a nyilvános diszkusszióba.”⁴⁶⁴ Tallár Ferenc is erről ír, amikor a Wikipedia professzionalizmus-igényét hozza szóba. Persze, ma még nehezen megválaszolható, hogy a Hálózat logikája milyen mértékben teszi lehetővé új archivációs szabályozók beépítését. Mindenesetre úgy látom, a Hálózat által determinált kultúra jövőjével kapcsolatos álláspontom nem áll távol Tallár óvatosan optimista pozíciójától. Valamit azért biztosnak tekintek: egy szabályok nélküli kultúra szükségszerűen önmagát szüntetné meg, s differenciálatlanul egybeolvadna diffúz, profán környezetével.

A vesztes baloldal hazai (és természetesen globális méretű) esélyeinek kérdéséhez jó ötletre lelhetünk Slavoj Žižek 2008-ban megjelent könyvében, a (sokat mondó) *Vesztes posztokon* címűben. Žižek szerint a mai (vesztes) baloldal a következőképpen válaszol a globális kapitalizmus és a kiegészítő liberális demokrácia győzelmére:

– először vita nélkül elfogadja az adott kereteket, és az emancipáció ügyét a rendszer szabályain belül szeretné győzelemre vinni. (Ez a harmadikutas, új szociáldemokrácia álláspontja, amely a súrlódásmentes kapitalizmus megvalósíthatóságának

464 Groys, i. m. 44.

igézetében él. Nálunk Gyurcsány Ferencet és Dessewffy Tibort tekintik az irányzat fő képviselőinek.)

– másodszor elfogadja, hogy tartósan együtt kell élni a kialakult játékszabályokkal, és a rendszerrel szembeni ellenállást a rendszer hézagjaiban, illetve „köztes tereiben” próbálja megszervezni (Žižek szerint ezt a változatot Simon Critchley teóriája példázza.)

– harmadszor a globális kapitalizmust kolosszális koncentrációs tábornak tekinti, amely a biopolitika változatos eszközeivel totális kontrollt gyakorol a világtársadalom fölött. Esély nincs az ellenállásra. „Már csak egy Isten menthet meg bennünket.” (Žižek Giorgio Agambent és Adornót tekinti a felfogás vezéralakjainak.)

– negyedszer a kései kapitalizmus a termelési szerkezet átalakításával és a fogyasztói társadalom kiterjesztésével felszámolta a hagyományos munkásosztályt, és a centrum-országokban lehetetlenné tette az ellenállást. Legfeljebb a multikulturalizmus különböző változatai (a feminizmus, a kulturális tanulmányok, az alávetettek szellemi mozgalmi stb.) próbálkozhatnak a lokális ellenállás jobbra spontán formáinak kialakításával (Fredric Jameson).

– ötödször a mai globális kapitalizmus csak ontikus következmény, mert az alapok jóval mélyebben találhatók: a technika és az „instrumentális ész” ontológiai szintjén (feltűnő, hogy Žižek az egyáltalán nem baloldali Heideggert, hanem a valóban baloldali Adornót sorolja az álláspont legjelentősebb képviselői közé.)

– hatodszor a globális kapitalizmust ugyan nem lehet közvetlenül aláaknázni, de meg kell próbálni ellehetetleníteni az állam-szervezet működését (a mexikói zapatisták álláspontja).

– hetedszer a politikai tevékenység súlypontjának áthelyezése az antikapitalista küzdelemről a politikai-ideológiai harcra az új hegemonia megszerzésének érdekében (Ernesto Laclau).

– nyolcadszor az abszolút és egyúttal közvetlen demokrácia megteremtése úgy, hogy a kapitalizmust saját fegyverével győzzük le: az „anyagtalánított munka” központi szimbólumát, a személyi számítógépeket, illetve az általuk biztosított korlátlan kom-

munikációs lehetőségeket kell felhasználni a globális kapitalizmus ellen folyó küzdelemben (Michael Hardt és Antonio Negri).⁴⁶⁵

Žižek egyik állásponttal sem elégedett, mert – freudi és lacani terminológiával élve – a tagadás, az elvetés, az elfojtás, az áthelyezés inadekvát politikai eszközeit látja bennük megtestesülni, és ezek helyett Alain Badiou szociális világforradalom-ötletére szavaz. Én szkeptikus vagyok egy ilyen, közelebbről nem meghatározott világforradalom értelmével és gyakorlati lehetőségével kapcsolatban.⁴⁶⁶

Első pillanatra Tallár esszéjének szellemisége (*Van itt egyáltalán baloldal?*⁴⁶⁷) a Žižek-féle tipológia elsőként említett változatához áll közel. Mégsem azonos vele. Hiszen a „harmadikutas” Giddens/Beck/Gyurcsány vonal alig reflektál a tényre, hogy „A pénztőke szabad és korlátlan áramlása, a globalizáció viharos erejű, robbanásszerű terjedése rombolja a társadalmi integráció és a társadalmi identitások hagyományos formáit. 'Korunk feladata' e folyamat mederbe szorítása, egy másfajta, nem a tőke logikájából eredő értékrend érvényesítése.” Amíg Tallár súlyos és teljesen jogos kritikával illeti a globális kapitalizmus számos „innovációját” (flexibilis munka, részmunka, a totális mozgósítottság alapformája: az élethosszig tartó tanulás imperatívusza, a szakszervezetek s mindenféle lokális közösség szétverése stb.), addig a súrlódásmentes kapitalizmus apologetái mindezt a termékeny bizonytalanság jelének tekintik, amely új és eredeti invenciókat oldhat ki a világtársadalom rátermett szereplőiből. Az új szociáldemokrácia képviselői elszánt kapitalizmus-apológiá-

465 Žižek, Slavoj: *Auf verlorenem Posten*. Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009. 130–133. Ford.: Frank Born.

466 Žižeket gyakran vádolják, hogy verbális radikalizmusa ellenére nem áll elő semmilyen kézzelfogható megoldással, miként lehetne megvalósítani a kapitalizmus lényegi átalakítását eredményező szociális világforradalmat. Ugyanez az egyoldalúság érvényes individualista történelem-szemléletére is. Például a 17-es, úgynevezett nagy októberi szocialista forradalmat néhány hivatásos forradalmár személyes akciójának tekinti, és figyelmen kívül hagyja a történelmi kontextus általánosabb elemzését. Vö. Heil, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk*. Vs Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010. 139–143. A szlovén filozófus a vádakat azzal utasítja vissza, hogy ő nem politikus, hanem filozófus, s a filozófiai elemzés szintjén már az igaz felismeréseket is a gyakorlati megvalósításhoz tett első lépésekként kell értelmezni.

467 Liget, 2012/11. 5–19.

jukban sokszor még a neokonzervatívokon is túltesznek (Blair miniszterelnöksége alatt jelentősen nőtt a brit társadalom felső, illetve alsó húsz százaléka közötti jövedelemkülönbség). Hogy mi lesz az újkapitalizmus veszteseivel? Az újkonzervatívokhoz hasonlóan a harmadikutas „baloldaliak” is a legegyszerűbb megoldást választják: a társadalom strukturális bajaira biográfiai megoldásokat javasolnak (Változtasd meg élted!).⁴⁶⁸ Hogy akkor mégis mitől baloldaliak a harmadikutasok, ez rejtély. A magyar jobboldal éppen a balliberális oldal visszataszító kapitalizmus-apológiáját vette tűz alá, hadd tegyem hozzá: politikai értelemben elképesztő hatékonysággal. Teljesen igaza van Tallárnak, hogy „az ún. balliberális oldal liberális vagy zavaros. A magyarországi baloldalnak vagy tényleg semmi köze a baloldalhoz, vagy annyira fél az ’átkos kommunista múlt’ felemlegetésétől, hogy – József Attila ide vagy oda – a száját sem meri kinyitni a tőke ügyében.” Tallár a globális kapitalizmus – hazánkban szokatlanul igényes – kritikája mellett felteszi a kérdést, vajon a tőke megrendszabályozásának jogos szükséglete nem veszélyezteti-e a modernitás és a polgári demokrácia univerzális vívmányait, „(...) tudva és vállalva, hogy ezek a vívmányok nem jöttek volna létre, és ma sem jönnének létre a tőke és a piac emancipatorikus teljesítménye nélkül?”⁴⁶⁹ A fő kérdés tehát, hogy „egy mérsékelt, de vállaltan baloldali tervezet határozza-e meg a politikai beavatkozás irányát, vagy a konzervatív, tekintélyelvű, veszélyes nacionalizmusok felé sodródó jobboldal radikalizmusa?” A kérdés izgalmas és húsba vágó, hiszen a politikailag gyenge, intellektuálisan felkészületlen baloddallal ellentétben a magyar jobboldal (illetve új jobboldal) nemcsak birtokában van a politikai hatalomnak, de – a látszat ellenére – elméleti felkészültsége is drámaian megerősödött az utóbbi két évtizedben.⁴⁷⁰ A liberális és

468 Ennek az álláspontnak az igényes, „misztikusan konzervatív” változatait mutatja be Peter Sloterdijk a *Du mußt dein Leben ändern* című könyvében. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009. Viszont Sloterdijk, s ezt fontos megemlíteni, sohasem nevezte magát baloldalinak.

469 Tallár Ferenc: i. m. 6. oldal.

470 A baloldal elméleti gyengeségéről szóló tézissel nem szeretném eltagadni aényt, hogy hazánkban is létezik néhány igényes műhely, ahol komolyan foglalkoznak a globális kapitalizmus ellentmondásainak teóriáival (pl. az Eszmélet és a Fordulat című folyóirat). Az önmagukat baloldalinak nevező politikusokat és a mögöttük álló szűk szakértői réteget

a baloldalinak mondott értelmiségek nagyobb része ezt a tényt ugyanúgy nem hajlandó tudomásul venni, mint a globális kapitalizmus válságát, s ezért adnak folyamatosan rossz (vagy inkább semmilyen) választ az új jobboldal – korábban elképzelhetetlennek tűnő – sikereire.

Néhány gondolat az új jobboldal elméleti invencióiról. Az elsőre éppen Tallár mutat rá: a baloldal gyengeségeinek ügyes kihasználása. „(...) az orbáni politika szembe mert és tudott nézni a globalizáció és az európai válság kihívásaival... az Orbán-kormány pontosan ott nyitott frontokat, ahol azok megnyitása elvileg indokolható lenne: a globalizáció fentebb elemzett válságterületein.”⁴⁷¹ Látni kell azt is, hogy a magyarországi jobboldal nemcsak reaktív, hanem proaktív is. Miként Tallár Ferenc is mondja: új típusú (kollektív) identitások kialakítására törekszik. Legtöbben mindebből kizárólag az úgynevezett „múltba révedést” hajlandók érzékelni, s csak a Horthy-kultuszra és más hasonló jelenségekre érzékenyek. Szerintem fontosabb – noha kevésbé látványos – jelenség az a filozófiai, intellektuális megújulás, amely messze túlmutat a hagyományos magyar konzervativizmus felmelegítésén. A magyar jobboldal elméleti fegyvertárában egyre nagyobb szerephez jutnak a kortárs (nemzetközi!) új jobboldal (la Nouvelle Droite) filozófiájának központi tézisei. Például az etnopluralizmus és az újpaganizmus legfontosabb tételei, illetve a kultúrák elkerülhetetlen összezsugorodását, a liberális demokráciák és az euro-atlanti civilizáció hanyatlását vizionáló elméletek. Gondoljunk csak az olyan látszólag bagatell eseményekre, mint nemrégiben a Szent Korona „sámánok általi körültáncolása”, vagy a magyarság ázsiai (nem európai) eredetének túlhangsúlyozása, a demokratikus rend esetlegességének felelőlegesen. Az Alain de Benoist-féle újpogányság a kereszténységet is ugyanúgy a totalitárius univerzalista elméletek közé sorolja, mint a felvilágosodást és a marxizmust. A magyar jobboldalon is egyre többen fogalmaznak meg ehhez hasonló eszméket. A magyar keresztény egyházak (elsősorban a katolikus) kínosnál kínosabb helyzetekbe kerülnek, amikor táltosokkal és sámánokkal kell osztaniuk a magyar emberek lelki üd-

azonban nemigen érdeklik ezek a kísérletek. Igaza van Tallárnak, hogy a hivatalos baloldaltól alig telik többre, mint az „Orbánt le kell váltani” kvázi-programja.

471 I. m. 15. oldal.

vének előmozdításában. De a magyar jobboldal folyamatosan formálódó ideológiájának hátterében ott munkál az orosz Alekszandr Dugin szakrális új-eurázsia elmélete is: az organikus/holisztikus eurázsiai elv és az atomisztikus/individualisztikus euro-atlanti elv szembeállítása; s általában is, mindenütt a bipoláris ellentétek keresése és megtalálása. A jó és a rossz, a nappal és az éjszaka (Gilbert Durand-i és dugini értelemben vett) örök harca, a barát és az ellenség folyamatos megkülönböztetésének kényszere stb.

Kétségtelen, a magyar jobboldal ideológiájának központi eleme (egyelőre!) az a hagyományos nacionalizmus, amely jól illeszkedik az új típusú vezérdemokrácia karizmatikus uralmához. Azzal, hogy „nehezen eldönthető, mennyiben táplálkozott elméleti forrásokból, és végső soron mindegy is”⁴⁷², csak részben tudok egyetérteni. Mert valóban nem könnyű kideríteni, hogy Orbán Viktor és a Fidesz hatalomgyakorlásában hol húzódik a határ a spontán improvizáció, a szimpla politikai pragmatizmus, illetve az elméleti/filozófia megfontolásokon alapuló döntések között, de ez a nehézség mégsem indokolja, hogy visszautasítsuk a háttér feltárását. Kétségtelen, Orbán „személye azért válhatott mégis fontossá, mert elhagyva a médiademokrácia meglehetősen züllött és korlátozott világát, a Fidesz élén új politikai struktúra, a vezérdemokrácia heroikus világának kiépítésére tett kísérletet.”⁴⁷³ De ez a vezérdemokrácia napjainkban folyamatosan finomodó elméleti megalapozást nyer, amit hiba volna nem komolyan venni. A kormányzati kísérlet, hogy a tudásalapú társadalmat felváltsák a munkaalapú társadalommal, szintén alaposabb elemzést követel. Mert üdvözölhető a törekvés, amely a megbecsülés kérdését összeköti a tisztességes munka becsületének helyreállításával. Tallár nagyon jól érzékeli, hogy a kormányzat által szorgalmazott közmunkaprogramban differenciálatlanul egybefolyik a szegény és marginalizált rétegek támogatása fegyelmezés és ellenőrzés biopolitikai eszközeivel. Történetileg kialakult formájában a munkatársadalom eszméjének jobboldali változata feltételezi, hogy „egyedül az állam képes megoldani a kapitalizmus drámai ellentmondásait.”⁴⁷⁴ A jobboldal által favorizált kor-

472 I. m. 16–17. old.

473 I. m. 16. old.

474 Idézi Gauchet, Marcel: *L'avènement de la démocratie. III. À l'épreuve des totalitarismes 1914–1979*. Éditions Gallimard, 2010. 392.

poratív államfelfogás nem fogadja el a munkaadó (kapitalista) és a munkavállaló (munkás) érdekellentétét, ehelyett a (rossz) nemzetközi tőke és a (jó) patrióta tőke oppozíciójára épít. Konkrétan: ha egy becsületes magyar ember zsákmányol ki engem, abban nincs kivetnivaló. Ha a vezér által irányított nemzeti akarategység ideológiájára képes felülni a szociológiai tényeket, ezt nem lehet másképp értelmezni, mint olyan kísérletet, amely a premodern társadalmak aluldifferenciált világát éleszti újjá, még akkor is, ha a külső megjelenési formák alkalmazkodnak a posztmodern kor igényeihez. Mint egykor a radikális jobboldali politikus pontosan megfogalmazta: „Az olyan államot, amely az őt elismerő és magáénak érző milliónyi individuumra támaszkodik, tehát olyan individuumokra, akik képesek őt mindenáron követni, immár nem lehet a középkori értelemben vett tirannikus államok közé sorolni, de az 1789-et megelőző abszolutista állammal sem lehet azonosítani.”⁴⁷⁵ Elárulom: a két utóbbi idézet Benito Mussolinitől származik. Azt persze nem állítom, hogy a mai jobboldal totalitárius társadalom kiépítésén munkálkodik. Inkább úgy fogalmaznék: az új jobboldal által vizionált társadalom kiméraszerű képződmény, a tradicionális társadalmak vérségi/törzsi szerveződés-formái ötletszerűen keverednek a modern nacionalizmus, az újkonzervativizmus és a meritokratikus uralom eszméivel. Hogy milyen ellenstratégiával válaszol minderre a magyar baloldal? Ma még nem vagyunk olyan helyzetben, hogy erre a kérdésre érdemleges választ adjunk. Talán az évtized végére okosabbak leszünk.

475 Idézi Gauchet, i. m. 392.

NÉVMUTATÓ

- Abrams, Erika / 42, 61
 Ádám Péter / 34
 Adler, Alfred / 52
 Adorno, Theodor / 150
 Agamben, Giorgio / 229, 245
 Aldrovandi, Ulisse / 41
 Alexander, Jeffrey / 194
 Alunni, Charles / 240
 An Csi-nien / 19
 Andoni, Alonso / 232, 233
 Angyalosi Gergely / 100
 Antonioni, Manola / 90
 Arendt, Hannah / 159, 166
 Arisztotelész / 44, 190
 Aron, Raymond / 33, 41, 78, 192
 Assheuer, Thomas / 40
 Aszmusz, Valentyin Ferdinandovics / 13
 Atzert, Thomas / 222
 Ayestarán, Ignacio / 232
 Babarczy Eszter / 123
 Bacon, Francis / 117
 Badiou, Alain / 15, 17, 70, 71, 212, 213, 246
 Bahtyin, Mihail / 127
 Balassa Péter / 57, 58, 141, 142
 Barabás András / 123
 Baudelaire, Charles / 114, 121, 137, 149
 Bauer, Bruno / 23, 135
 Bauman, Zygmunt / 24, 41, 102, 113–132, 134–138, 140–144, 159–161, 170, 196
 Beck, Ulrich / 199, 246
 Bencze Szabolcs / 204
 Benoist, Alain de / 41, 248
 Bentham, Jeremy / 121
 Bergson, Henri / 79, 232
 Bergyajev, Nyikolaj / 12, 13, 34
 Berkovits Balázs / 182
 Bibó István / 50
 Bilek Rudolf / 160
 Bischof, Michael / 157, 173
 Bismuth, Daniel / 215
 Blair, Tony / 160, 193, 199, 247
 Bock, Hans Manfred / 112
 Bognár Bulcsú / 81
 Boltanski, Luc / 27, 194
 Boltzmann, Ludwig / 188
 Born, Frank / 14, 229, 246
 Boudon, Raymond / 5–8, 29, 30, 32, 74, 97
 Bourdieu, Pierre / 25–28, 30, 35, 95, 119, 149, 166, 173, 180–203, 218, 225
 Bourricaud, Francois / 5–8, 97
 Bouveresse, Jacques / 188, 201
 Bové, José / 201
 Börne, Ludwig / 23
 Braudel, Fernand / 30
 Bromfield, Luis / 10
 Bujalos István / 147
 Burke, Edmund / 179
 Butler, Judith / 234
 Cameron, David / 206
 Camus, Albert / 34
 Carnap, Rudolf / 34
 Carrier, Martin / 35, 36
 Castro, Fidel / 110
 Chambon, Jacqueline / 102, 113, 135
 Chaniel, Philippe / 204
 Chanon, Pierre / 119
 Chomsky, Noam / 10, 30, 35, 87, 191
 Cioran, Emil / 38
 Coleman, James / 169
 Courtine, Jean-Jacques / 31
 Craveri, Benedetta / 28
 Critchley, Simon / 245
 Cromwell, Oliver / 93
 Cusanus, Nicolaus / 111
 Czintos Emese / 172
 Csákó Mihály / 24
 Csécsy Imre / 171
 Csordás Gábor / 213
 D'Alembert, Jean Le Rond / 102
 Dani Tivadar / 52, 57
 Dawkins, Richard / 30

- Dekens, Olivier / 154
 Deleuze, Gilles / 41, 69, 71, 72, 76, 78–95, 147
 Delves, Athony / 129
 Deng Hsziao-ping (Deng Xiaoping) / 19
 Derrida, Jacques / 30
 Descartes, René / 35
 Deschamps-Pria, Éliane / 28
 Dessewffy Tibor / 245
 Detel, Wolfgang / 79
 Diamond, Jared / 30
 Domenach, Jean-Marie / 80
 Dosse, François / 80, 92, 180
 Dreyfus, Hubert / 5, 78, 79, 100, 155, 213
 Duchamp, Marcel / 241
 Dugin, Alekszandr / 10, 11, 27, 41, 212, 249
 Durand, Gilbert / 121, 249
 Durant-Bogaert, Fabienne / 79
 Durkheim, Émile / 23, 24, 162, 177, 181
 Eco, Umberto / 30
 Elias, Norbert / 73, 118
 Éluard, Paul / 96, 97
 Endreffy Zoltán / 28
 Engels, Friedrich / 23, 133, 220
 Eribon, Didier / 72, 180
 Eriksen, Thomas Hylland / 204
 Erőss Gábor / 203
 F. Kováts Piroska / 54
 Fáber Ágoston / 194
 Falwell, Jerry / 228
 Fehér M. István / 33
 Feischmidt Margit / 204
 Fekete László / 163–164
 Fenyő Imre / 122, 123, 125, 142, 143
 Feuerbach, Ludwig Andreas / 22, 23
 Finkielkraut, Alain / 202
 Fistetti, Francesco / 209
 Fitzgerald, Francis Scott / 89
 Flaubert, Gustave / 149
 Florenszkij, Pavel / 12
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de / 127
 Ford, Henry / 164
 Forintos György / 10
 Foucault, Michel / 30, 33, 34, 36, 41, 69, 71–82, 118, 147, 229
 Fournier, Christian / 98
 France, Anatole / 74, 112
 Frank, Manfred / 153
 Frege, Gottlob / 190
 Freud, Sigmund / 52, 87, 193
 Friedman, Thomas / 222
 Fröbel, Julius / 23
 Fuchs-Heinritz, Werner / 194, 198
 Gadamer, Hans-Georg / 188, 189
 Gates, Bill / 208, 222, 223, 232
 Gauchet, Marcel / 249, 250
 Gelléri Gábor / 173
 Gellériné Lázár Márta / 118
 Gellner, Ernest / 122, 123
 Giddens, Anthony / 199, 246
 Gilmer, Eva / 47
 Goethe, Johann Wolfgang / 23
 Grange, Juliette / 190
 Grass, Günter / 41
 Grondin, Jean / 188–190
 Groys, Boris / 21, 241, 243, 244
 Grusin, Borisz / 22
 Gualandi, Alberto / 152
 Guattari, Félix / 71, 80, 82–86, 90, 95
 Gutmann, Amy / 171
 Gyimesi Tímea / 86
 Gyurcsány Ferenc / 245, 246
 Habermas, Jürgen / 22, 23, 28, 30, 39, 40, 78, 112, 133, 188, 224
 Hagestedt, Jens / 234
 Hampe, Michael / 35–38
 Handke, Peter / 40
 Hardy, Thomas / 89
 Hársing László / 61
 Havel, Václav / 30, 54–57, 60
 Házas Nikoletta / 184
 Heckscher, Charles / 179
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich / 22, 23, 27, 234, 239, 240
 Heidegger, Martin / 10, 34, 35, 39, 50, 53, 61, 66, 152, 186–190, 200, 218, 237, 245
 Heil, Reinhard / 206, 218–220, 223–225, 236, 237
 Heine, Heinrich / 23, 38

- Heisenberg, Werner / 74
 Hejazi, Ghodsi / 205
 Heller Ágnes / 52–54, 57, 138
 Helvétius, Claude Adrien / 102, 133
 Hemsterhuis, Frans / 128
 Hérakleitosz / 48, 68, 153, 189
 Hitchens, Christopher / 30
 Hitler, Adolf / 190
 Hobbes, Thomas / 124
 Hofbauer, Andreas Leopold / 208, 217, 227
 Hofstadter, Douglas Richard / 9
 Hoggart, Simon / 160
 Homérosz / 45, 46
 Horthy Miklós / 248
 Hourmant, François / 11, 30
 Hörz, Herbert / 13, 31
 Hume, David / 35, 98, 161
 Husserl, Edmund / 12, 44, 61, 117, 142, 143
 Huszár Tibor / 5, 6, 14
 Iljenkov, Evald / 22
 Jameson, Fredric / 246
 Jaruzelski, Wojciech / 216
 Jaspers, Karl / 34
 John Éva / 171
 Johnson, Paul / 10, 30
 Joly, Frédéric / 96
 Jospin, Lionel / 193
 Józsa Péter / 114
 Jung, Carl Gustav / 21
 Kafka, Franz / 92
 Kaiser, Petra / 197, 198
 Kaiser, Reinhard / 175
 Kant, Immanuel / 14–16, 18–21, 35, 38, 52, 176, 190
 Kaplan, Steven L. / 127
 Kauffmann, Michel / 39, 40
 Kearney, Richard / 58, 63, 64
 Kennan, George / 103
 Kerouac, Jack / 89
 Kicsák Lóránd / 71
 Kierkegaard, Søren / 23, 35, 51–53, 57–59, 108, 142, 213
 Kiss Ilona / 26
 Kiss Lajos András / 13, 39, 86, 98, 115, 129, 196, 216, 235
 Kiss Szemán Róbert / 45, 61
 Kisselova, Olga / 243
 Klaus, Georg / 34
 Kleist, Heinrich von / 90, 91, 94
 Korovikov, Valentyin / 22
 Kovács Zsolt / 78
 Kőműves Sándor / 39
 König, Alexandra / 194, 198
 Kraus, Karl / 36
 Krause, Ralph / 83
 Krauss, Werner / 128, 131
 Krugman, Paul / 30
 Kübler-Ross, Elisabeth / 216
 Kymlicka, Will / 172, 204
 La Perrière, Guillaume de / 119
 Lacan, Jacques / 30, 219, 225, 226, 236, 246
 Laclau, Ernesto / 245
 Lagasnerie, Geoffroy de / 95
 Laignel-Lavastine, Alexandra / 50, 51, 55
 Lasch, Christopher / 98, 99
 Laudou, Christoph / 83
 Laval, Christian / 164
 Lazarus, Sylvain / 70
 Le Goff, Jean-Pierre / 69, 159, 196
 Leader, Darian / 211
 Leclerc, Arnauld / 11
 Leclerc, Gérard / 5–7, 9, 21, 25–29, 31
 Lefort, Claude / 86, 134
 Lenin, Vlagyimir Iljics / 12, 97, 207, 220
 Lescourret, Marie-Anne / 188, 190, 192, 199, 201, 202
 Lévinas, Emmanuel / 63, 144, 145
 Lévi-Strauss, Claude / 30, 116
 Lévy, Pierre / 50, 242
 Li Csing-jüan / 18, 19
 Liessmann, Konrad Paul / 51, 52
 Lilla, Mark / 10, 30
 Lin Jen-mej / 19, 20
 Lipót (II) belga király / 21
 Lipovetsky, Gilles / 128
 Locke, John / 161, 176
 Loszev, Alekszej / 13
 Losszkij, Nyikolaj / 12

- Lovejoy, Arthur O. / 197
 Luhmann, Niklas / 31, 114, 142, 146, 180
 Lukács György / 78
 Lyotard, Jean-François / 41, 140, 146–156, 209
 Mach, Ernst / 188
 Maffesoli, Michel / 121
 Mamardashvili, Merab / 22
 Manent, Pierre / 123
 Mao Ce-tung / 15
 Marcel, Gabriel / 63
 Marquard, Odo / 36
 Marx, Karl / 10, 11, 22, 23, 38, 87, 133, 135, 193, 220, 229–233
 Melville, Eliška és Ralph / 59
 Melville, Herman / 89
 Mengue, Philippe / 81–83, 87, 88, 95
 Merkel, Angela / 205, 206
 Merlier, Philippe S. / 42, 44, 47, 50, 53, 57, 58
 Métraux, Alfred / 117
 Mezei Balázs / 6, 50, 53, 58, 60
 Michel, Natacha / 70
 Mill, John Stuart / 161, 177
 Miller, Jacques-Alain / 89, 219
 Milosz, Czesław / 50
 Molnár Tamás / 6, 10
 Montesquieu (Charles-Louis de Secondat) / 102, 131, 132, 171
 Morin, Edgar / 181
 Muchembled, Robert / 120
 Mussolini, Benito / 250
 Müller, Reimar / 132
 Nagl-Docekal, Herta / 155
 Nagy Géza / 105
 Negri, Toni / 93, 222, 229–232, 246
 Nellen, Klaus / 49, 61
 Němec, Jiří / 49, 61
 Németh István / 43, 50, 61
 Nieraad, Jürgen / 79
 Nietzsche, Friedrich / 36, 47, 79, 81, 93, 95, 106, 114, 126, 190, 193, 236
 Nizan, Paul / 108
 Nordmann, Charlotte / 185, 186
 North, Oliver / 213
 Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg) / 128
 Nyíri Pál / 204
 Nyizsnyánszki Ferenc / 78
 Oppenheimer, Robert / 73, 74
 Orbán Viktor / 228, 248, 249
 Pál apostol / 98
 Pareto, Vilfredo / 74
 Parnet, Claire / 89, 90
 Parvulesco, Jean / 41
 Passeron, Jean-Claude / 29
 Patočka, Jan / 41–68
 Pepys, Samuel / 174
 Perelman, Chaim / 8
 Petra-Szabó Gizella / 91
 Pinter, Harold / 35
 Platón / 35, 43–44, 46–47, 125
 Pogorelszkaja, Sz. V. / 206
 Pokol Béla / 10, 27, 225
 Ponge, Francis / 106
 Portevin, Catherine / 9
 Postman, Neil / 175
 Preiswerk, Susanne / 11
 Pretceille, Martine A. / 205
 Preziosi, Marilisa / 204
 Putnam, Robert / 178
 Rabinow, Paul / 78, 79
 Rácz Péter / 57
 Radin, Paul / 116, 117
 Raulet, Gérard / 153
 Rawls, John / 34
 Reagan, Ronald / 193
 Rejtő Jenő / 7
 Revel, Jacques / 127
 Richir, Marc / 58, 63
 Richter, Martin / 36, 161
 Ricoeur, Paul / 63
 Riesman, David / 166
 Riha, Rado / 86
 Robert, Valérie / 36, 112
 Robertson, Pat / 228
 Robinet, Jean-Baptiste René / 131
 Roggenhofer, Johannes / 35
 Romhányi Török Gábor / 126
 Rorty, Richard / 33, 34
 Rosanvallon, Pierre / 164
 Rosson, Christophe / 137, 160

- Rousseau, Jean-Jacques / 10, 102,
131, 164, 225
- Rózsa Erzsébet / 39
- Rózsahegyi Edit / 59
- Rölly, Marc / 83
- Ruge, Arnold / 22
- Rushdie, Salman / 30
- Russell, Bertrand / 10, 34
- Saint-Just, Antoine / 217
- Saint-Simon hercege (Louis de
Rouvroy) / 174
- Salát Gergely / 19
- Sarkozy, Nicolas / 206
- Sartre, Jean-Paul / 9, 10, 33, 34, 41,
71, 72, 96, 98–111, 147, 181, 192
- Savidan, Patrick / 204
- Scelsi, Raf Valvola / 229, 231
- Schleiermacher, Daniel Ernst / 28,
132
- Schmitt, Carl / 10, 213
- Schneider, Nikolaus G. / 207
- Schopenhauer, Arthur / 22
- Schröder, Gerhard / 193, 199
- Schumpeter, A. Joseph / 11, 12, 158
- Scsedrovickij, Georgij / 22, 23
- Sebestyén Pál / 132
- Sen, Amartya / 30
- Sennett, Richard / 24, 41, 157, 161–
169, 171–179, 196
- Sfez, Gérald / 152
- Shils, Edward / 7
- Simon Vanda / 184
- Slim, Carlos / 224
- Sloterdijk, Peter / 13, 38–41, 188,
190–192, 216, 218, 226, 227, 235,
236, 247
- Smith, Adam / 160, 163, 164, 168,
223
- Sorman, Guy / 222
- Soros György / 222
- Spet, Gusztav Gusztavovics / 12
- Spinoza, Benedictus de / 125
- Spitz, Jean-Fabien / 172
- Spivak, Gayatri / 209, 210
- Srubar, Ilja / 49, 61
- Stirner, Max / 23, 135
- Strauß, Botho / 40
- Szabó Adrienne / 170
- Szadovszkij, Vagyim / 23
- Szaharov, Andrej / 74
- Szalay Tímea / 200
- Szavickij, Jevgenyij / 14, 228
- Szczepański, Jan / 6, 10
- Szemere Samu / 125, 234, 239
- Szókratész / 32, 38, 42, 44, 45, 47,
58, 66, 96, 98
- Szorokin, Pityirim / 12
- Sztálin, Jozsif Visszarionovics / 22,
93
- Tabatchnikova, Svetlana / 23
- Tallár Ferenc / 244–244, 246–249
- Tandori Dezső / 94, 236
- Tassin, Etienne / 58, 63
- Taylor, Charles / 171, 172
- Teilhard de Chardin, Pierre / 232
- Thatcher, Margaret / 177, 193
- Tocqueville, Alexis de / 34, 177
- Todorov, Tzvetan / 9, 34, 52
- Tolsztoj, Lev Nyikolajevics / 10, 112
- Tordai Zádor / 107, 108
- Tournier, Michel / 30
- Tőkei Ferenc / 19
- Tricoteaux, Manuel / 102, 113
- Ursua, Nicanor / 232
- Vagyimov, Alekszandr Vagyimovics
/ 13
- van Reijen, Wolfgang / 153
- Vattimo, Gianni / 240
- Vernadskij, Vlagyimir / 232
- Verne, Jules / 240
- Vidal-Naquet, Pierre / 80
- Vidrányi Katalin / 16
- Vigh Árpád / 105
- Voltaire (François-Marie Arouet) /
74, 75, 98, 102, 128, 225
- Wagner, Patrick / 107
- Walesa, Lech / 216
- Waters, Lindsay / 30, 31, 99
- Weber, Max / 109, 114, 135, 162
- Weizsäcker, Carl Friedrich von / 35
- Welsch, Wolfgang / 146
- Wenders, Wim / 41
- Winock, Michel / 5
- Wirthensohn, Andreas / 222

Wittgenstein, Ludwig / 36	Žižek, Slavoj / 14, 18, 20, 47, 95–97,
Wolf, Virginia / 89	103, 115, 139–141, 204, 206, 208,
Yeo, Eileen és Stephen / 129	210–231, 233–237, 241–246
Young, Michael / 176	Zola, Émile / 25
Zima, Peter Václav / 140, 141, 144,	Zourabichvili, François / 84
153, 155, 156	Zsélyi Ferenc / 10
Zinovjev, Alekszandr / 22	

BIBLIOGRÁFIA

- An Csi-nien (AN QINIAN): *Szovromennaja kitajszkaja filozsofija – prakticseszkij matyerializm*. Voproszi filozsofii. 2007/5.
- Andoni, Alonso–Ayestarán, Ignacio–Ursua, Nicanor: 'Zivilgesellschaft, freie Software und Cyberdemokratie in Spanien'. In: Petsche, Hans-Joachim et al.: *Erdacht, gemacht und in die Welt gestellt: Technik-Konzeptionen zwischen Risiko und Utopie*. trafo-Verlag, Berlin, 2011. 149–162.
- Angyalosi Gergely: 'Les courants de l'essais français dans la deuxième moitié du XXe siècle.' *Revue d'Études Françaises*, No. 10 (2005).
- Antonioli, Manola: *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. L'Harmattan, Paris, 2003.
- Aron, Raymond: *Az értelmiség ópiuma*. Ford.: Kovács Zsolt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006.
- Badiou, Alain: *L'hypothèse communiste – Circonstances*, 5. Nouvelles Éditions Lignes, Paris, 2009.
- Badiou, Alain: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Ford.: Csordás Gábor. Typotex Kiadó, Budapest, 2012.
- Balassa Péter: 'Utószó'. In: Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*. Ford.: Rácz Péter. Európa Könyvkiadó, 1986.
- Balassa Péter: *Mellette és ellene, többé-kevésbé*. Liget, 1994/3.
- Barth Hans: *Wahrheit und Ideologie*. Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach – Zürich und Stuttgart, 1961.
- Bauman, Zygmunt: 'From the Ethic to the Aesthetic of Consumption'. In: *Work, Consumption and the New Poor*. New York, Open University Press, 2nd ed. Maidenhead, 2005.
- Bauman, Zygmunt: *A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig*. Ford.: Szabó Adrienne. In: Replika, 2005. november (51–52. sz.).
- Bauman, Zygmunt: *A világ varázstanításának vége, avagy a posztmodern története*. Ford.: Melis Ildikó. Liget, 1993/3.
- Bauman, Zygmunt: *La décadence des intellectuels – Des législateurs aux interprètes*. Ford.: Tricoteaux, Manuel. Éditions Jacqueline Chambon, Paris, 2007.
- Bauman, Zygmunt: *La société assiegée*. Ford.: Christophe Rosson. HACHETTE Littératures, Paris, 2005.
- Bauman, Zygmunt: *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*. Ford.: Christophe Rosson. Hachette Littératures, Paris, 2003.
- Bauman, Zygmunt: *Society Under Siege*. Blackwell, Oxford, 2002.
- Benjamin, Walter: 'Az erőszak kritikájáról'. Ford.: Tandori Dezső. In: *Uő: Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, 1980.

- Bock, Hans Manfred: 'Les intellectuels, le pouvoir interprétatif et la polémique'. In: Robert, Valérie (Ed.) *Intellectuels et polémiques dans l'espace germanophone*. PIA – Publications de l'Institut d'Allemand. Université de la Sorbonne Nouvelle, 2003. 65–70.
- Boltanski, Luc: *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*. Éditions Gallimard, Paris, 2012.
- Boudon, Raymond–Bourricaud, François: *Dictionnaire critique de la sociologie*. PUF, Paris, 2007 (7. kiadás).
- Boudon, Raymond: *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*. Hachette Littérature, Paris, 1990.
- Bourdieu, Pierre–Passeron, Jean-Claude: *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2008.
- Bourdieu, Pierre: *A gyakorlat elméletének vázlata. Három kabil etnológiai tanulmány*. Ford.: Gelléri Gábor. Napvilág Kiadó Budapest, 2009.
- Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás – A társadalmi cselekvés elméletéről*. Ford.: Berkovits Balázs. Napvilág Kiadó, Budapest, 2002.
- Bourdieu, Pierre: *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Ford.: Házas Nikolett és Simon Vanda. Gondolat Kiadó, Budapest, 2005.
- Bourdieu, Pierre: *Contre – feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libéralisme*. Raisons d'Agir, Paris, 1998.
- Bourdieu, Pierre: *Előadások a televízióról*. Ford.: Eröss Gábor. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Bourdieu, Pierre: *Homo academicus*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1984.
- Bourdieu, Pierre: *La Misère du Monde*. Éditions du Seuil, Paris, 1993.
- Bourdieu, Pierre: *Le Sens pratique*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.
- Bourdieu, Pierre: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ de l'art*. Éditions du Seuil. Paris, 1998.
- Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*. Éditions du Seuil, Paris, 1997.
- Bourdieu, Pierre: *Questions de sociologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2006. (Az első kiadás 1984.)
- Bouveresse, Jacques: *Bourdieu, savant & politique*. Agone, Marseille, 2003.
- Carrier, Martin–Roggenhofer, Johannes (Hg.): *Wandel oder Niedergang? Die Rolle der Intellektuellen in der Wissengesellschaft*. transcript Verlag, Bielefeld, 2007.
- Craveri, Benedetta: *L'âge de la conversation*. Ford.: Éliane Deschamps-Pria. Gallimard, Paris, 2002.
- Craveri, Benedetta: *La civiltà della conversazione*. Adelphi Edizioni, Milano, 2001.
- Czachesz Erzsébet: *Multikulturális nevelés*. Mozaik Kiadó, Szeged, 1999.
- Dekens, Olivier: *Lyotard et la philosophie (du) politique*. Éditions Kimé. Paris, 2000.

- Deleuze, Gilles–Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.
- Deleuze, Gilles–Guattari, Félix: *Rizóma*. Ford.: Gyimesi Timea. Ex Symposium, 1996/15–16. sz.
- Deleuze, Gilles–Parnet, Claire: *Dialogues*. Flammarion, Paris, 1996.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1986/2004.
- Deleuze, Gilles: *Pourparler*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1990.
- Delves, Athony: 'Popular Recreation and Social Conflict in Derby, 1800–1850', In: Eileen et Stephen Yeo, *Popular Cultures and Class Conflict 1590–1914: Explorations in the History of Labour Leisure*. Brighton Harvester Press, 1981.
- Detel, Wolfgang: *Macht, Moral, Wissen – Foucault und die klassische Antike*. Suhrkamp Verlag, 1998.
- Dosse, François: *Gilles Deleuze et Félix Guattari – Biographie croisée*. La Découverte, Paris, 2009.
- Dosse, François: *Histoire du structuralisme. II.*, Éditions la Découverte, Paris, 1992.
- Dreyfus Hubert–Rabinow Paul: *Michel Foucault*. Ford.: Durant-Bogaert, Fabienne. Gallimard, Paris, 1984. 264–265.
- Dugin, Alekszandr: *Konspirologija – Nauka o zagovorah, szekretnij obscsesztvah i tajnoj vojnye*. „Evrazija”, Moszkva, 2005.
- Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról*. Ford.: Csákó Mihály. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Durkheim, Émile: *De la division du travail social*. PUF, Paris 1978.
- Elias, Norbert: *Az udvari társadalom*. Ford.: Gellériné Lázár Márta és társai. Napvilág Kiadó, Budapest, 2005.
- Eribon Didier: *Michel Foucault*. Flammarion, Paris, 1991.
- Eriksen, Thomas Hylland: *Etnicitás és nacionalizmus*. Ford.: Bencze Szabolcs és társai. Antropológiai perspektívák. Gondolat Kiadó/PTE, Budapest-Pécs, 2008.
- Fáber Ágoston: *Találkoznak-e a párhuzamosak a végtelenben? Pierre Bourdieu és Luc Boltanski kapitalizmuskritikája*. In: Replika. 2008. szeptember (62. sz.)
- Fehér Ferenc–Heller Ágnes: *A modernitás ingája*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1993.
- Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségtevő társadalom*. Gondolat, Budapest, 2010.
- Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Láthatatlan kolégium. Budapest, 1997.
- Feischmidt Margit–Nyíri Pál (szerk.): *Nem kívánt gyerekek*. Sik Kiadó Kft, Budapest, 2006.

- Fekete László: *Adam Smith A nemzetek gazdagsága és a felvilágosodás filozófiája*. Replika, 1999. szeptember (31/32.)
- Fenyő Imre: *Tudás és társadalom a posztmodernitás korában – Zygmunt Bauman metaforikus társadalomelmélete*. PhD értekezés, Debreceni Egyetem, Debrecen, 2007.
- Fistetti, Francesco: *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*. Ford.: Philippe Chanial és Marilisa Preziosi. Éditions La Découverte, Paris, 2009.
- Foucault, Michel: 'Le fonction politique de l'intellectuel'. In: Uő.: *Dits et écrits. II*. Quarto-Gallimard, Paris, 2001. 109–113.
- Foucault, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. Ford.: Kicsák Lóránd. Latin Betűk Kiadó, Debrecen, 1999.
- Fuchs-Heinritz, Werner-König, Alexandra: *Pierre Bourdieu – Eine Einführung*. UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz/München. 2011.
- Gadamer, Hans-Georg: 'Heidegger und das Soziologie. Bourdieu und Habermas'. In: Uő. *Gesammelte Werke*. Band 10. Moh (Paul Siebek) Verlag, Tübingen, 1995.
- Gauchet, Marcel: *L'avènement de la démocratie. III. À l'épreuve des totalitarismes 1914–1979*. Éditions Gallimard, 2010.
- Gellner, Ernest: *A nemzetek és a nacionalizmus*. Ford.: Barabás András. Napvilág Kiadó, Budapest, 2009.
- Geoffroy de Lagasnerie: *L'empire de l'université – Sur Bourdieu, les intellectuels et le journalisme*. Éditions Amsterdam, Paris, 2007.
- Grange, Juliette: 'L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour'. In: Lescourret, Marie-Anne (szerk.): *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*. PUF, Paris, 2009. 33–63.
- Grondin, Jean: 'L'ontologie est-elle politique? La question de la vérité dans la lecture par Bourdieu'. In: Lescourret, Marie-Anne (szerk.): *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*. PUF, Paris, 2009. 119–144.
- Groys, Boris: *Das kommunistische Protskriptum*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Groys, Boris: *Kommunista utóirat*. Ford.: Nagy Edina. Műcsarnok Nonprofit Kft., Budapest, 2011.
- Groys, Boris: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*. Hanser Verlag, Berlin, 1992.
- Gualandi, Alberto: *Lyotard*. Les Belles Lettres, Paris, 1999.
- Habermas, Jürgen: 'Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas'. In: Habermas, Jürgen: *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2008. 77–87.
- Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Ford.: Endreffy Zoltán. Osiris Kiadó Budapest, 1993 (2. kiadás).

- Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségéről*. Ford.: Nyizsnyánszki Ferenc. Helikon Kiadó, Budapest, 1998.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961.
- Hampe, Michael: 'Propheten, Ärzte, Richter, Narren: eine Typologie von Philosophen und Intellektuellen'. In: Carrier, Martin–Roggenhofer, Johannes (Hg.): *Wandel oder Niedergang?* Die Rolle der Intellektuellen in der Wissensgesellschaft. transcript Verlag, Bielefeld, 2007. 33–54.
- Hardt, Michael/Negi, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung*. Ford.: Thomas Atzert és Andreas Wirthensohn. Campus Verlag, Frankfurt, New York, 2003.
- Hardt, Michael–Negi, Antonio: *Empire*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.
- Havel, Václav: 'A kiszolgáltatottak hatalma.' Ford.: F. Kováts Piroska. In: *A kiszolgáltatottak hatalma*. Európa Kiadó, Budapest, 1991. 87–192.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természet-jog és államtudomány viszonya*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 97.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1979.
- Heil, Reinhard: *Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010.
- Hejazi Ghodsi: *Pluralismus und Zivilgesellschaft. Interkulturelle Pädagogik in modernen Einwanderungsgesellschaft*. Kanada–Frankreich–Deutschland. [transcript] Verlag, Bielefeld, 2009.
- Heller Ágnes: 'A szerencsétlen tudat fenomenológiája'. In: Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Ford.: Dani Tivadar. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 1017–1079.
- Hörz, Herbert: *Lebenswenden. Vom Werden und Wirken eines Philosophen vor, in und der DDR*. Trafo Verlag, Berlin, 2005.
- Hourmant, François: 'Les intellectuels et le pouvoir: des 'idiots utiles' aux prophètes d'institution'. In: Hourmant, François–Leclerc, Arnauld (dir.): *Les intellectuels et le pouvoir*. Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012. 7–28.
- Huszár Tibor: *Fejezetek az értelmiség történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.
- Johnson, Paul: *Értelmiségiek*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1999.
- Johnson, Paul: *Intellectuals, Weinfeld and Nicolson*, London, 1988.
- Kaiser, Petra: 'Bourdies Gegenfeuer'. In: *UTOPIE kreativ*, 2008 (Mai).
- Kant, Immanuel: 'Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?' Ford.: Vidrányi Katalin. In: *Uő. Történetfilozófiai írások*. ICTUS Kiadó, Szeged, 1995–1997. 13–22.

- Kauffman, Michel: 'Le débat Sloterdijk-Habermas de l'automne 1999: une métapolémique?' In: Robert, Valérie (Ed.): *Intellectuels et polémiques dans l'espace germanophone*. PIA, Paris, 2003. 161–164.
- Kiss Ilona (szerk.): *Az orosz forradalom démonai*. Századvég Kiadó, Budapest, 1990.
- Kiss Lajos András: 'Kicsoda Ön, Alekszandr Dugin?' *Korunk*, 2013/5.
- Kiss Lajos András: 'Az ember domesztikálása vagy transzformálása? Gondolatok a bionika, a biotika és genetika problémáiról'. In: Kőműves Sándor–Rózsa Erzsébet (szerk.): *A személy bioetikai kontextusa*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013. 209–238.
- Kiss Lajos András: 'Az emberi lét mint kimérikus vándorlás'. *Liget* 2003/9.
- Kiss Lajos András: 'Slavoj Žižek – egy filozófus a perverzió és szubverzió között'. In: Žižek, Slavoj: *A törékeny abszolútum. Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*. Typotex Kiadó, Budapest, 2011. 281–304.
- Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget, 2009.
- Kiss Lajos András: *Human Nature as Social Construction*. Ford.: Czintos Eme-se. In: Philobiblon, Volume XII, Cluj, University Press, 2003.
- Kiss Lajos András: *Teóriák hálójában*. Filozófiai tanulmányok. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.
- Kisselova, Olga: *Cyberart, un essai sur l'art du dialogue*. L'Harmattan, Paris, 1998.
- Kleist, Heinrich von: 'Pentheszileia'. Ford.: Tandori Dezső. In: *Drámák*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1998.
- Kleist, Heinrich von: *Esszék, anekdoták, költemények*. Ford.: Petra-Szabó Gizella. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2001.
- Konfuciusz: 'A közép mozdulatlansága'. In: Tőkei Ferenc (válogatta, fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta): *Kínai filozófia. I. kötet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.
- Krause, Ralph–Rölli, Marc: *Les associations micropolitiques*. Ford.: Christoph Laudou. http://deleuze.tausendplateaus.de/wp.../12/endfassung_micropolitiquesparis.pdf 2.
- Krauss, Werner: *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts – Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*. Akademie Verlag, Berlin, 1978.
- Kymlicka, Will: *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie du droit des minorités*. Ford.: Patrick Savidan. Éditions La Découverte, Paris, 2001.
- Laignel-Lavastine, Alexandra: *Esprits d'Europe*. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó. Calmann-Lévy, Paris, 2005.
- Laignel-Lavastine, Alexandra: *Jan Patočka*. L'Esprit de la dissidence. Éditions Michalon, Paris, 1998.

- Lasch, Christopher: *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*. Ford.: Fournier, Christian. Éditions Flammarion, Paris, 2007.
- Laval, Christian: *L'Homme économique – Essai sur les racines du néolibéralisme*. Gallimard, Paris, 2007.
- Le Goff, Jean-Pierre: *La démocratie post-totalitaire*. La Découverte, Paris, 2003.
- Le Goff, Jean-Pierre: *Mai 68, l'héritage impossible*. La Découverte, Paris, 1998.
- Leclerc, Gérard: *Sociologie des intellectuels*. PUF, Paris, 2003.
- Lefort, Claude: *Les formes de l'histoire*. Éditions Gallimard, Paris 1978.
- Lescourret, Marie-Anne: *Bourdieu. Vers une économie du bonheur*. Éditions Flammarion, Paris, 2008.
- Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, Paris, 1974.
- Li Csing-jüan (LI JINGYUAN): *Szovrovennije szosztojanyije i tengyencii razvityija kitajskoj filozofii*. Voproszi filozofii, 2007/5.
- Liessmann, Konrad Paul: *Entweder! Sören Kierkegaards Ästhetik der Verführung*. Mesotes, 1991/3.
- Lilla, Mark: *A zabolátlan értelem*. Ford.: Zsélyi Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- Lin Jen-mej (LIN YANMEI): *O tyeorii szocialisztycieszkogo garmonicskogo obszsetva*. Voproszi filozofii, 2007/5.
- Liotard, Jean-François: 'Der Name und die Ausnahme'. In: Frank, Manfred–Raulet, Gérard–van Reijen, Wolfgang (szerk.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988. 180–191.
- Liotard, Jean-François: 'Posztmodern állapot'. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófiai Intézet, Debrecen (év nélkül), 20–87.
- Liotard, Jean-François: *Le diffèrent*. Les éditions de Minuit, 1984.
- Liotard, Jean-François: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Éditions Galilée, 1988.
- Liotard, Jean-François: *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Éditions Galilée, 1984.
- Maffesoli, Michel: *Du nomadisme*. Librairie Générale, Paris, 1997.
- Manent, Pierre: *A liberális gondolat története*. Ford.: Babarczy Eszter. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994.
- Mao Ce-tung: *Az ellentmondásról*. Szikra Kiadó, Budapest, 1952.
- Martine A. Pretceille: *L'éducation interculturelle*. PUF, Paris, 1999.
- Marx, Karl–Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Helikon Kiadó, Budapest, 1974.

- Marx, Karl: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai II.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972.
- Mengue, Philippe: *Deleuze et la question de la démocratie.* L'Harmattan, Paris, 2003.
- Merlier, S. Philippe: *Patočka – Le soin de l'âme et l'Europe.* L'Harmattan, Paris, 2009.
- Mezei Balázs: 'A lélek és a másik: Patočka, Levinas'. In: *A lélek és a másik – Jan Patočka és a fenomenológia.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. 61–100.
- Molnár Tamás: *Az értelmiség alkonya.* Ford.: Mezei Balázs. Akadémiai kiadó, Budapest, 1996.
- Molnar, Thomas: *The Decline of the Intellectual.* Transaction Publishers, New Brunswick (U. S. A.) and London (U. K.), 1984.
- Montesquieu: *A törvények szelleméről.* Ford.: Csécsy Imre és társai. Osiris – Attractor Kiadó, Budapest, 2000.
- Muchembled, Robert: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe–XVIIe siècle).* Flammarion, Paris, 1978.
- Müller, Reimar: *Aufklärung in Antike und Neuzeit. Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie.* Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin, 2008.
- Nagl-Docekal, Herta: 'Das heimliche Subjekt Lyotards'. In: Frank, Manfred–Raulet, Gérald–van Reijen, Wolfgang (szerk.): *Die Frage nach dem Subjekt.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1988. 230–245.
- Negri, Antonio–Scelsi, Raf Valvola: *Goodbye Mister Socialism.* Éditions du Seuil, Paris, 2007.
- Nieraad, Jürgen: *Dritte Dimension – Zur Foucault-Darstellung von Gilles Deleuze.* Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 1991/3.
- Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához (Vitaírat).* Ford.: Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, Budapest, 1996.
- Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések.* Ford.: Bognár Bulcsú és társai. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004.
- Nordmann, Charlotte: *Bourdieu–Rancière – La politique entre sociologie et philosophie.* Éditions Amsterdam, Paris, 2006.
- Patočka, Jan: 'A jogtalansággal szembeni védekezés kötelességéről'. In: *Mi a cseh?* Esszék, tanulmányok. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 380–383.
- Patočka, Jan: 'A természetes világ és a fenomenológia'. Ford.: Németh István. In: *Mi a cseh?* Esszék, tanulmányok. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 74–110.
- Patočka, Jan: 'Az élet egyensúlya és amplitúdója'. Ford.: Németh István. In: *Mi a cseh?* Esszék, tanulmányok. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 27–36.
- Patočka, Jan: 'Az értelmiség és az ellenzékiesség'. Ford.: Németh István. In: *A jelenkor értelme.* Kalligram Kiadó, Pozsony, 1999. 9–29.

- Patočka, Jan: 'Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei E. Husserl und das Wesen der Technik bei M. Heidegger'. In: *Die Bewegung der Menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Herausgegeben von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar. Klett-Cotta, Wien/Stuttgart, 1991. 330–359.
- Patočka, Jan: 'Eretnek esszék a történelem filozófiájáról'. Ford.: Kiss Szemán Róbert és Németh István. In: *Mi a cseh?* Esszék, tanulmányok. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996.
- Patočka, Jan: 'L'homme spirituel et l'intellectuel'. Ford.: Erika Abrams. In: *Liberté et sacrifice*. Jérôme Millon, Paris, 1990. 243–257.
- Patočka, Jan: 'Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger'. Ford.: Erika Abrams. In: *Liberté et sacrifice*. Jérôme Millon, Paris, 1990. 259–275.
- Patočka, Jan: *A szerző utószava „A természetes világ mint filozófiai probléma” cseh kiadásához* (1970). Ford.: Rózsahegyi Edit. In: Gond, 1997. 13/14.
- Patočka, Jan: *Die Bewegung der menschlichen Existenz – Phänomenologische Schriften II*. Herausgegeben von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar. Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.
- Patočka, Jan: *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*. Ford.: Eliška és Ralph Melville. Klett-Cotta, Wien/Stuttgart, 1990.
- Patočka, Jan: *Mi a cseh?* Esszék, tanulmányok. Ford.: Kiss Szemán Róbert. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996.
- Pierre Rosanvallon: *Le capitalisme utopique – Histoire de l'idée de marché*. Éditions du Seuil, Paris, 1999 (1977).
- Pogorelszkaja, Sz. V.: 'Germanyija i multikulturalizm'. In: *Jivropa: krizisz multikulturalizm. Europe: Crisis of Multiculturalism. Aktualnije problemi Jevropi*. 2011/4.
- Pokol Béla: *Morálelméleti vizsgálódások*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.
- Pokol Béla: *Szociológiaelmélet*. Bibor Kiadó, Miskolc, 1997.
- Postman, Neil: *Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*. Ford.: Reinhard Kaiser. Fischer Verlag GmbH. Frankfurt am Main, 1992.
- Postman, Neil: *Technopoly*. Alfred A. Knopf, New York, 1991.
- Radin, Paul: *La Religion primitive, sa nature et son origine*. Ford.: Alfred Métraux. Gallimard, Paris, 1941.
- Revel, Jacques: 'Form of Expertise' Intellectuals and the 'Popular' Culture in France (1650–1800). In: *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Steven L. Kaplan (ed.), London, 1984.
- Riha, Rado: *A demokratikus forradalom terrorja*. Ford.: Kiss Lajos András. Zoon Politicon, Miskolc, 6–7. szám, 5. (év nélkül).

- Robert, Valérie (Ed.): *Intellectuels et polémiques dans l'espace germanophone*. PIA, Paris, 2003.
- Rorty, Richard: 'A filozófia ma Amerikában'. Ford.: Fehér M. István. Magyar Filozófia Szemle, 1985. 3/4.
- Rozsnyai Ervin: *Miért kell néven nevezni?* (Gondolatok a bukás elméleti tanulságairól). A szerző kiadása. Budapest, 2007.
- Saint-Just, Antoine: *On ne peut pas régner innocemment*. Éditions Mille et Nuits, Paris, 1996.
- Salát Gergely: *A sebestől a webnovelláig. Vázlat a kortárs kínai irodalomról*. Szépirodalmi Figyelő, 2013/2.
- Sartre, Jean-Paul: *Mi az irodalom?* Ford.: Nagy Géza és Vigh Árpád. Gondolat Kiadó, Budapest, 1969.
- Savidan, Patrick: *Le multiculturalisme*. PUF, Paris, 2009.
- Schleiermacher, Daniel Ernst: 'Versuch einer Theorie des geselligen Betragens'. In: *Uő. Philosophische Schriften*. Union Verlag, Berlin (Ost), 1984. 39–64.
- Schumpeter, A. Joseph: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Ford.: Susanne Preiswerk. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 7., erweiterte Auflage, 1993.
- Scsedrovickij, Georgij: *Ja vszegda bil igyealistom...*, NNF – Inysztyitut Razvityija im. Scsedorovickogo, Moszkva, 2012.
- Sennett, Richard: *Der flexible Mensch*. Ford.: Martin Richter. Berliner Taschenbuch Verlag, Berlin, 2010.
- Sennett, Richard: *Respect in a World of Unequality*. W. W. Norton, New York, 2002.
- Sennett, Richard: *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*. Ford.: Michael Bischof. Berliner Taschenbuchverlag, Berlin, 2010.
- Sennett, Richard: *The Corrosion of Character*. W. W. Norton, New York, 1998.
- Sfez, Gérard: *Jean-François Lyotard – la faculté d'une phrase*. Galilée, Paris, 2000.
- Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Athropotechnik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009.
- Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Smith, Adam: *Nemzetek gazdasága*. Ford.: Bilek Rudolf. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1992.
- Smith, Adam: *The Wealth of Nation*. University of Chicago Press, 1976.
- Spinoza, Benedictus de.: *Etika*. Ford.: Szemere Samu. Gondolat Kiadó Budapest, 1979.
- Spitz, Jean-Fabien: *Pourquoi lutter contre les inégalités?* Bayard Éditions, Montrouge, 2009.
- Szadovszkij, Vagyim: *Filoszofija v Moszkve v 50-je i 60-je godi*. Voproszki filozofii, 1993/7.

- Szczepański, Jan: 'Az intellektuelek mitizálása'. Ford.: Forintos György. In: Uő: *A szociológus szemével*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 120–147.
- Tabatchnikova, Svetlana: *Le Cercle méthodologie de Moscou. (1954–1989)*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- Tallár Ferenc: *Légy a levesben*, Liget, 2012/9. 8.
- Tassin, Etienne–Richir, Marc: *Jan Patočka – philosophie, phénoménologie, politique*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- Taylor, Charles: 'Az elismerés politikája'. Ford.: John Éva. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 124–152.
- Taylor, Charles: 'The Politics of Recognition'. In: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Tocqueville Alexis, de: *De la démocratie en Amérique*. Gallimard, De la Pléaïde, Paris, 1992.
- Tocqueville, Alexis, de: *Az amerikai demokrácia*. Ford.: Ádám Péter és társai. Európa Kiadó, Budapest, 1993.
- Todorov, Tzvetan: *Devoirs et délices. Une vie de passeur*. Entretiens avec Catherine Portevin. Éditions du Seuil. Paris, 2002.
- Todorov, Tzvetan: *La vie commune – Essai d'anthropologie générale*. Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- Vagyimov, Alekszandr Vagyimovics: *Bergyajev: izgnanyije*. Voproszi filozofii. 1991/1.
- Vattimo, Gianni: *La fin de la modernité*. Ford.: Charles Alunni. Éditions du Seuil, Paris, 1987. 57.
- Wagner, Patrick: *La notion d'intellectuel engagé chez Sartre*. Le Politique (En ligne), Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 1 2003, mis en ligne le 17 mars 2005, Consulté le 12 janvier 2010. <http://leportique.revues.org/index381.html>
- Waters, Lindsay: *Enemies of Promise*. Publishing, perishing, and Eclipse of Scholarship. Prickly Paradigm Press LLC, Illinois.
- Waters, Lindsay: *L'éclipse de savoir*. Ford.: Jean-Jacques Courtine. Éditions Allia, Paris, 2008.
- Weber, Max: 'A tudomány mint hivatás.' Ford.: Józsa Péter. In: Uő. *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 127–155.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1996.
- Winock, Michel: *Le siècle des intellectuels*. Éditions du Seuil, Paris, 1999 (2. kiadás).
- Young, Michael: *The Rise of Meritocracy, 1870–2033*. Piscataway, N. J.: 1999.
- Zima, Vaclav Peter: *Moderne/Postmoderne*. A. Francke Verlag, Tübingen–Basel, 2001.

- Žižek, Slavoj: *Auf verlorenem Posten*. Ford.: Frank Born. Suhrkamp Verlag, Berlin, 2009.
- Žižek, Slavoj: *Die bösen Geister des himmlischen Bereichs*. Ford.: Frank Born. Der linke Kampf um das 21. Jahrhunderts. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2011.
- Žižek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*. Ford.: Jens Hagedstedt. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.
- Žižek, Slavoj: *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Ford.: Nikolaus G. Schneider. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002.
- Žižek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*. Ford.: Eva Gilmer és társai. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 2001.
- Žižek, Slavoj: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Ford.: Leopold Hofbauer. Passagen Verlag, Wien, 2009.
- Žižek, Slavoj: *Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen*. Ford.: Andreas Leopold Hofbauer. LAIKA-Verlag, Hamburg, 2011.
- Žižek, Slavoj: *God nyevozmoznogo*. Ford.: Jevgenij Szavickij. Iszussztvo mecstaty opaszno. Izdatyelszvo „Jevropa”. 2012.
- Žižek, Slavoj: *In Defence of Lost Causes*. Verso, London/New York, 2009.
- Žižek, Slavoj: *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire reappropriation*. Ford.: Joly, Frédéric. Éditions Flammarion, Paris, 2005.
- Žižek, Slavoj: *The Year of Dreaming Dangerously*. Verso, London, 2012.
- Žižek, Slavoj: *Violence*. Profile Books, London, 2008.
- Žižek, Slavoj: *Vivre la fin des temps*. Ford.: Daniel Bismuth. Flammarion, Paris, 2010.
- Zourabichvili, François: *Deleuze – Une philosophie de l' événement*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1994.

TARTALOM

AZ ÉRTELMISÉGI

– egy lehetetlen kategória lehetséges értelmezései / 5

ELLENSZEGÜLNI A BARBÁRSÁGNAK

– Jan Patočka értelmiségfilozófiája / 42

NOMÁD GONDOLKODÓK RECEPTJEI

– Michel Foucault és Gilles Deleuze az értelmiségi lét paradoxonjairól / 69

AZ UNIVERZALIZMUS ÉS A PARTIKULARIZMUS KÖZÖTT

– Jean-Paul Sartre az értelmiségi lét paradoxonjairól / 96

AZ ÉRTELMISÉG ROMLÁSÁRÓL / 112

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD ÉS AZ ÉRTELMISÉGIEK SÍREMLÉKE / 146

ÉRTELMISÉGIEK A FUTÓHOMOKON / 157

PIERRE BOURDIEU A „KRITIKAI ÉRTELMISÉG” FELELŐSSÉGÉRŐL / 180

SLAVOJ ŽIŽEK A MULTIKULTURALIZMUS PARADOXONJAIRÓL

– avagy harc a szabadságért, intoleranciával / 204

HIBRIDEK KORA / 239

Névmutató / 251

Bibliográfia / 257