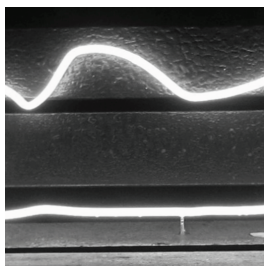


FORDULAT 19

TÁRSADALOMELMÉLETI FOLYÓIRAT

TARTALOM

PREKARIÁTUS



10

Szépe András

Prekariátus
Miért pont most és
miért pont itt?



28

Guy Standing

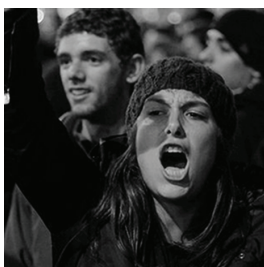
Prekariátus:
lakosokból állam-
polgárok?



52

Mika LaVaque-Manty

Hogy bukkanhatunk
elméleti fogalmakra
a való világban?



76

Mario Candeias

Az osztály meg-
szüntetése és újra-
teremtése



100

**Brett Neilson –
Ned Rossiter**

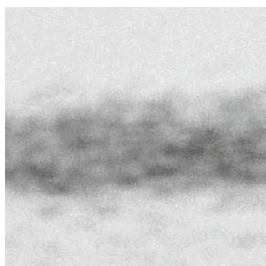
A prekariátus mint
politikai fogalom



116

Prekariátus és
Magyarország
*Beszélgetés Ferge
Zsuzsával*

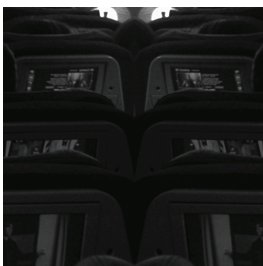
IGAZSÁGOSSÁG, ELISMERÉS ÉS KAPITALIZMUS



130

Axel Honneth

Az igazságosság
szöveve



152

Karl-Otto Apel

Az angol-amerikai
„kommunitarizmus”
programja a
diskurzusetika
perspektívájából



172

Rainer Forst

Az igazságosság
alapja



184

Szücs László Gergely

Politikai
igazságosság-
konceptiók a világ-
képek kontextusában



212

Julian Nida-Rümelin

Szabadság, állam,
adók

I'll just keep on

SZABADSÁG CSAK OTT VAN, AHOL NINCS PREKARIÁTUS!

BEVEZETŐ A *FORDULAT* 19. SZÁMÁHOZ

'Til I get it right.

Politika és filozófia. Ha ez a két „fogalom” egy lapon kerül említésre, onnantól már csak egy lépés az igazságosság, a közösség, továbbá – mivel egy társadalomkritikai folyóiratról beszélünk – a kapitalizmus kérdése. Bár a *Fordulat* legújabb számának nyitóblokkja kevésbé áll a filozófiai radikalizmus talaján, de már annyiban is kívül van a mainstream gondolkodáson, hogy felhívja a figyelmet napjaink egy antropológiai projektjére.

Ugyanis ne legyen kétségünk: napjaink neoliberalizmusa nem csak politikai, gazdasági és szociológiai „történet”, hanem antropológiai is. A neoliberalizmus a versenyre történő szocializálás programja; „nevelési regény”, amely még 2008 után sem veszít erejéből és önmaga által kívánatosnak tartott mivoltából. Napjainkban tehát a neoliberalizmus újabb reneszánszát éli, viszont Julian Nida-Rümelin írásából kiderül, hogy a német politikai osztály és az állampolgárok mennyire máshogy látják a neoliberális hegemonia fennállásának szükségességét.

A *Fordulat* tárgyalat blokkja (Igazságosság, elismerés, kapitalizmus) a 15-ös számhoz hasonlóan ismét német nyelvtérületről merít, mégpedig egy korábbi, magyarul első ízben olvasható vitát illetően. E számunk többek között a kommunitarizmusra adott reflexiókat, korrekciókat mutatja be. Egy újabb tanulmányt közlünk Axel Honneth-től, emellett Karl-Otto Apel és Rainer Forst írásaival először találkozhatnak olvasóink.

Közösségelvűség és igazságosság kéz a kézben járó területek, melyek egyszerre feltételeznek határrajzolásokat, vagy akár csak ezen határok folyamatos revízióját. A válság válsága közepette álldogáló világ igazságosságkérdései – vagy inkább igazságtalanság-problémái – újra és újra elővetetnek velünk „rég” szerzőket is, mégpedig a jelen tapasztalataihoz igazított új kontextusban. Szücs László Gergely „Politikai igazságosságkoncepciók a világképek kontextusában” címet viselő tanulmányában Jürgen Habermas és John Rawls írásain vezeti keresztül az olvasót.

Ezt követően a prekariátus, prekaritás témáját járjuk körül. Két nyomós okunk is van arra, hogy csak körüljárásról, problémafelvetésről, vázlatos ismertetésről beszéljünk és ne részletes elemzéseket, kutatási programokat, vagy akár eredményeket közöljünk. Egyrészt egy nagyon újszerű, a nyugati társadalomtudományos diskurzusban is sokat kritizált fogalomról beszélünk, amelynek mind jelentése, mind használhatósága jelenleg széles körű vita tárgyát képezi. Nem világos, hogy egy mulandó divatkategóriával vagy a jövő ideológiai és politikai csatározásainak központi fogalmával állunk-e szemben, esetleg egy új struktúramodell alapkötetétélénél segédkezünk. Másrészt a magyar szakirodalom és közéleti diskurzus számára közel teljesen ismeretlen a prekaritás terminusa és a belőle képzett fogalmak. Ezért nem vállalkozhattunk többre, mint ezen fogalmak megismertetésére a magyar tudományos olvasóközönséggel, a velük kapcsolatos kezdeti viták elemzésére, illetve annak bemutatására, milyen társadalmi feszültségeket és emberi nélkülözéseket emelnek egyes szerzők ezen kategóriák segítségével az elemzés homlokterébe.

Utóbbi gondolat válasz arra is, miért éreztük fontosnak ezen szövegek megjelenését. A prekariátusban nem az az igazán fontos, amit ténylegesen megmutat, hanem amit (egyelőre) képtelen megmutatni. A prekariátus tematizálása a növekvő emberi létbizonytalanság és kiszolgáltatottság leírására, valamint megragadására tett kísérlet. Egy végtelenségig egyenlőtlen és igazságtalan világban eszközt kíván adni a döntéshozók, aktivisták és társadalomtudósok kezébe, hogy fellépjenek a jelenlegi technológiai szinten szükségtelen, tehát felszámolható és elkerülhető emberi szenvedés ellen azáltal, hogy a terminus ráirányítja a figyelmet: a jövő tervezhetetlensége széles tömegek osztályrésze. Ezt a korábbi jóléti konszenzus és viszonylagos létbiztonság talajáról képes megtenni, ennyiben ez az átmeneti szakasz teszi lehetővé a fogalom megalkotását. Ugyanakkor erről a kiindulóponttól az emberi nélkülözés és bizonytalanság csak nagyon kis szelete látható, ráadásul vitatható hangsúlyokkal; hiszen a Foxcon gyárban dolgozó munkás vagy a helyi képviselő földjén dinnyét szedő közmunkás bizonytalansága kevesebb figyelmet kap, mint a német munkanélküli vagy a projektalapon dolgozó operatőr helyzete – könnyen az az érzésünk támad, hogy nem látjuk a fától az erdőt. Ez pedig a prekariátus fogalmának súlytalanná válásához vezethet. Ugyanakkor az utóbbiak léthelyezetein keresztül rá is irányíthatja a figyelmet az előbbieké léthelyezeteire; megteremtheti a közös társadalmi cselekvés és fellépés kereteit – hiszen a fában is ott van az erdő. Ez pedig oda vezethet, hogy a terminus képes lesz annak megmutatására, amit jelenleg képtelen megmutatni. Természetesen a jövő kérdése, hogy a prekariátus ötlete csak egy mulandó villanás marad-e, vagy trójai falóként visszamelei a gazdasági és egyenlőtlenségi szempontokat a közbeszédbe – de talán pont ezért érdemes mindezzel részletesebben is foglalkozni.

A blokkot Szépe András cikke nyitja, amelyben az itt megjelenő tanulmányok összekapcsolása mellett a fogalom kitágításának és itthoni felhasználhatóságának irányába szólít fel közös gondolkodásra. Ezt követi Guy Standing – a prekariátus mondhatni „fő” teoretikusának – 2012-ben megjelent cikke, mely *Preariat, the New Dangerous Class* (Prekariátus, az új veszélyes osztály) című könyvének fő gondolatait is tartalmazza, és a jövőre vonatkozóan egy pokoli, illetve paradicsomi utat vázol fel. A következő cikk Mika Lavaque-Manty amerikában élő finn kutató egy az európai és amerikai kontextust, politikai kultúrát a prekariátus fogalma mentén összehasonlító tanulmánya. LaVaque-Manty cikke egy jól követhető érveléssel alátámasztott politikai filozófiai írás, amelyben arra keresi választ, miért nem alakult ki az észak-amerikai kontinensen a prekariátust tematizáló mozgalom, illetve általában milyen összetevők határozhatják meg, hogy adott társadalmi jelenség politikai jelentőségre tesz szert. A harmadik fordítás Mario Candeias egy a Rosa-Luxemburg Stiftungnál megjelent tanulmánya, amely azon francia szerzők ellen érvel, akik – véleménye szerint – a bourdieu-i habitusfogalom nyomása alatt a prekariátusra csak mint anómikus, apolitikus, leszakadó egyének gyűjtőhelyére tekintenek. Candeias

a prekariátusban a mozgástér növeléséért vívott küzdelem csíráját és a neoliberális uralom elleni bonyolult ellenállások szövetét véli felfedezni. Hozzá hasonlóan a következő cikkben, melyet két ausztrál kutató – Brett Neilson és Ned Rossiter – jegyez, szintén a prekariátus gyökereinek, valamint fordista munka- és társadalomszervezéséhez kapcsolódó voltának kritikáját olvashatjuk. A fordítás technikájában látják annak lehetőségét, hogy szélesebb körben feltárhassuk a prekaritás globális jelenségét. A blokk zárásaként pedig egy Ferge Zsuzsával készült interjút közlünk, ahol a kategória és a magyar kontextus viszonyának kérdését járjuk körül. Mindezt bízva abban, hogy ezzel is hozzájárulhatunk a fogalom meghonosításához, amelyhez nem elég egy egyszerű tükörfordítás, hanem a keretrendszerek és viszonyítási pontok különbségeire is reflektálnunk kell.

Szabadság csak ott van, hol nincs prekariátus! – hirdeti a bevezető címe. Tény, hogy hangzatos kijelentés, különösen akkor, amikor a „prekariátus” csapatai még csak most kerülnek „előállításra”. Lehet, hogy új, elégedetlen és „forradalmi” osztály születik, mely viszont már láncainál is többet veszíthet. Ha ez így van, úgy a felszabadulás nehezebb, mint valaha is gondoltuk.

Böcskei Balázs és Szépe András
(a Fordulat szerkesztője és a lap 19. számának társszerkesztője)



WIR SIND
TER ELICH

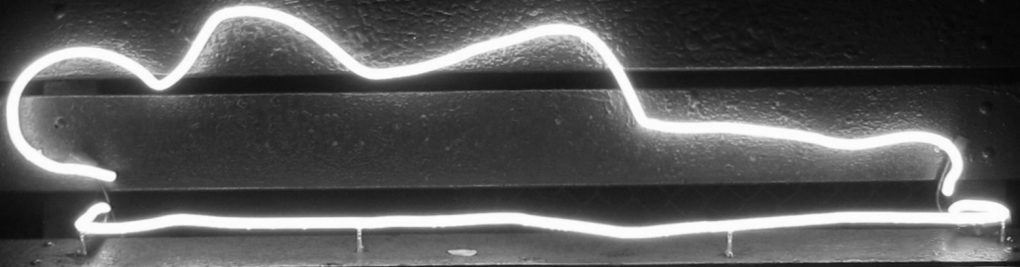


PREKARIÁTUS

Szépe András

PREKARIÁTUS

MIÉRT PONT MOST ÉS MIÉRT PONT ITT?



Tanulmányom célja a prekariátus fogalmának bevezetése és a blokkban megjelenő cikkek egymással való összekapcsolása. Emellett hipotéziseket fogalmazok meg a terminus és a cikkekben megjelenő (illetve azokból adódó) következtetések magyar kontextusban történő alkalmazhatóságáról. Először a prekariátus fogalmának lehetséges definícióit járom körül, ahol három fő megközelítést határolok el. A fogalom meghatározásakor kiindulhatunk a prekariátusból mint mozgalmóból, a prekariátusból mint olyan emberek csoportjából, akiknek munkaviszonya bizonytalan(ná vált), illetve mint olyan emberek csoportjából, akiknek szélesebb értelemben vett létbiztonságukat fenyegeti valamilyen veszély. Ezt követően azt vizsgálom, mi adja a fogalom más, a marginalizálódást leíró kategóriákhoz viszonyított többletértelmét, magyarázó erejét, összefüggésben annak kialakulásával. Részletesen kitérek arra, miben tér el a prekariátus fogalomhasználatának legújabb módja attól, ahogy azt Robert Castel értelmezi – összefüggésben a bérmunkatársadalom sajátos európai képződményének elmúlt évtizedekben tapasztalt működési nehézségeivel (Castel 1998, 2007). Az ezzel kapcsolatos dilemmák tárgyalását követően térek át a blokkban megjelenő szerzők – Guy Standing, Mario Candeias, Mika LaVaque-Manty, illetve Brett Neilson és Ned Rossiter – konkrét kérdés- és problémafelvetéseire. Ezzel összefüggésben fogalmazom meg fő állításomat, miszerint a szerzők közös (és általam is osztott) felismerése, hogy a prekariátus fogalma túlzottan kötődik egy adott történelmi korhoz (a második világháborút követő, nyugat-európai államokra jellemző jóléti konszenzus időszakához), és kiterjesztésének, jövőjének előfeltétele, hogy elvágjuk ezt a köldökszínt. Csak ezáltal lehetséges, hogy a prekariátus fogalma széleskörűen hasznos eszközként szolgáljon társadalmi jelenségek megértéséhez, különös tekintettel a magyar és kelet-európai kontextusra.

A prekariátus, prekaritás, prekár szavak a magyar szakirodalomban közel ismeretlen fogalmak, a nemzetközi szakirodalomban azonban az elmúlt évtizedekben a terminus „felfutását”, egyre gyakoribb használatát figyelhetjük meg.¹ A fogalmakat a francia szociológiai

1 A tanulmányt egy személyben jegyzem, ugyanakkor megírását aktív közösségi munka tette lehetővé, amiért sokaknak köszönettel tartozom. Több ez egy megszokott köszönetnyilvánításnál; számomra a tudományos munka mindig is kollektív erőfeszítést jelentett, és jelen cikk hosszas interjú párbeszéd és együttműködés eredménye a Helyzet Műhely tagjaival és a Társadalomelméleti Kollégiumban Tordai Bencével közösen tartott „Prekariátus” kör keretein belül és ezen kereteken túl. Emellett külön köszönettel tartozom Éber Márk Áronnak, Gagyi Ágnesnek, Jelinek Csabának, Pósfai Zsuzsinak és Sidó Zoltánnak, akiről biztosan tudom, hogy gondolataik és kommentjeik szerepelnek a következő oldalakon.

és közgazdaságtani irodalom már a nyolcvanas évektől használja,² összefüggésben azzal, hogy a *précarité* és a *précaire* (magyarul létbizonytalanságnak, illetve létbizonytalannak lehetne fordítani) szavak részei a hétköznapi és közéleti diskurzusnak is. A terminusok az új szegénység, vagyis az 1970-es évektől megerősödő neoliberális, a piac intézményét a társadalom működtetésének és újratermelésének középpontjába helyező ideológia és közpolitikák hatására Franciaországban, illetve Nyugat-Európában megjelenő, léthelyzeteiben veszélyeztetett heterogén csoport jellemzőinek leírását és megragadását célozták (Castel 1998). A fogalom használatának azonban új lendületet adott a 2000-es évek elején megjelenő EuroMayDay mozgalom, amely politikai szervezetként tudatosan használja a terminust a mozgalom (valós vagy képzelt) tagjainak és léthelyzeteinek leírására. Ez a mozgalmi átvétel kitágította, újraértelmezte a prekariátus fogalmát, és aktív akadémiai, közéleti, politikai párbeszédet teremtett a fogalom körül.

A prekariátus (létbizonytalanok) főnévként emberek adott csoportjának gyűjtőneve, a prekaritás (létbizonytalanság) a kontextust, a kiváltó okokat, a terjedő létbizonytalanságot takarja, a prekár (létbizonytalan) pedig a melléknévi alak, amely a (lét)bizonytalan helyzet(ek) és viszony(ok) jelzője. A hangzás idegensége ellenére tudatosan törekszem ezen terminusok használatára, bízva annak magyar kontextusban/nyelvben való meggyökerezethetőségében. Emellett úgy vélem, hogy többlettartalommal bírnak, mint ha egyszerűen a (lét)bizonytalanság különböző ragozott alakjait használnánk. A prekariátus meghatározása során alapvetően három megközelítést alkalmazhatunk.

Egyrészt kiindulhatunk a prekariátus (és elsősorban a EuroMayDay) mozgalmából, ahol azokat tekintjük a prekariátus tagjainak, akik aktívan részt vesznek a mozgalom tevékenységében, illetve ezt kiterjeszhetjük azokra, akiket a mozgalom tagjai (ténylegesen vagy szóban) képviselnek. A kettő meglehetősen eltérő csoportot takar, mint arra többször utalok majd az alábbiakban; utóbbi értelemszerűen jelentősen tágabb kategória. A EuroMayDay mozgalom első fellépése 2001. május elseje, amikor is hozzátétőlegesen 5000 fiatal diák és aktivista szervezett alternatív május elsejei felvonulást Milánó utcáin. 2005-re a mozgalom Európa-szerte képes volt hasonló felvonulásokat rendezni és több tízezer embert megmozgatni (Standing 2011a: 1–2). Követeléseiket, szlogenjeiket egy rendkívül heterogén csoport nevében fogalmazták meg, amibe beletartozott a frissen végzett munka nélküli bölcsésztlől kezdve a líbiai, feketemunkára kényszerülő bevándorlón át az ereje teljében lévő, állását veszítő bányászig és a gyermekét egyedül nevelő kismamáig mindenki, akinek osztályrésze a jövő kilátástalansága és tervezhetetlensége, ezzel összefüggésben pedig a mindennapok kiszolgáltatottsága. Utóbbi, vagyis a léthelyzet bizonytalansága kötötte ezen csoportokat össze – igaz inkább szóban, mint a

2 A terminus társadalomtudományi megjelenésének, terjedésének és használatának franciaországi vizsgálatához lásd Jean-Claude Barbier angolul is megjelent cikkét (Barbier 2002).

gyakorlatban. A ténylegesen mobilizált cselekvők között a nagyobb kulturális és társadalmi tőkével rendelkező egyetemisták és a kulturális szektorban dolgozó fiatal fehérek egyértelmű többségben voltak.

Ugyanakkor ez továbbvezet a prekariátus másik két lehetséges megközelítéséhez, ahol a prekariátusra nem mint közös érdekeiket felismerő és artikulálni képes cselekvők csoportjára, hanem mint leíró kategóriára tekintünk. Ez alapján a prekariátusba egyrészt azokat sorolhatjuk, akiknek munkaviszonya, másrészt, akiknek általában vett léthelyzete prekár/bizonytalan. Természetesen a kettő szorosan összefügg, mégis fontos az analitikus különbségtétel aszerint, hogy a csoport szociológiai megalkotása során csak a munkaviszonyra koncentrálnunk, vagy pedig egyéb dimenziókat is figyelembe veszünk.

Minderre alapozva különbséget tehetünk az egyes szerzők között aszerint, hogy mennyire hangsúlyozzák a prekariátus mint csoport meglétét. Nem dichotómiáról van szó természetesen. Sokkal inkább egy skálát állíthatunk fel, ahol egyik végpontban azok találhatók, akik a mozgalom jelentőségét hangsúlyozzák, ettől távolabb azok, akik a mozgalmat nem tartják lényegesnek, de újabb és újabb kísérleteket tesznek, hogy mint leíró kategória megalkossák, elfogadtassák a prekariátust mint csoportot. A másik végpontra azok kerülnek, akik explicite nem beszélnek a prekariátusról mint csoportról, hanem a kiváltó okokat és folyamatokat, a létbizonytalan helyzeteket és azok veszélyeit, vagyis a prekariátus terjedését hangsúlyozzák és állítják vizsgálatuk középpontjába. A blokkban szereplő szerzők közül például Candeias áll legközelebb az első pólushoz, míg a második pólushoz Neilson és Rossiter. Utóbbiak egyenesen elzárkóznak a prekariátus szociológiai megragadásától,³ míg előbbi például erős kritikával illeti azon francia szerzőket, akik a prekariátust pusztán redundáns kategóriaként kezelik (Candeias 2007: 3).

Hasonló megfontolás vezetett minket, amikor végül úgy döntöttünk, hogy a *Fordulat* Prekariátus című blokkjában nem szerepeltetünk Robert Casteltől vagy olyan más francia szerzőktől szövegeket, akik év(tized)ek óta szisztematikusan használják a prekariátus fogalmát (Castel 1998, 2007; Barbier 2002). Castel például a társadalmi lét három (illetve a segélyezési zónával együtt négy) zónáját különíti el: az integráció, a sebezhetőség és a kiilleszkedés zónáját (Castel 1993). A három zónát nem elkülönülő egységekként, hanem egy kontinuumra helyezve képzelhetjük el. Az egyének munkához való viszonyuk és közösségi/társadalmi integráltságuk, szociabilitásuk dimenziói (Castel ezt a két dimenziót helyezi központba elemzése során) szerint változtatják helyzetüket, és az ezek mentén megélt sérülések, bizonytalanságok hatására sodródhatnak az integráció zónájából a sebezhetőségi, illetve a kiilleszkedési zónába. (Természetesen ellentétes mozgás is lehetséges.) Castel a fő kihívást az új szegénység kialakulásának értelmezésében látja, és ezt egy páratlan történeti tudás mozgósításával hajtja végre magyarrá is

3 „Egyáltalán nem áll szándékunkban szociologizálni a prekariátust” (Neilson és Rossiter 2009a: 63).

lefordított könyvében és egyéb cikkeiben (Castel 1998, 1993, 2007). A mai sebezhetőséget és killeszkedést⁴ a modernitás kialakulásának kihívásaival állítja párhuzamba, amikor is részletesen elemzi a csavargó alakját, felhasználva a kapitalizmus kezdeti szakaszában kialakuló bizonytalan rétegek helyzetét és az erre adott társadalmi reakciókat.

Érvelése szerint a csavargó, aki mindkét dimenzió – tehát a szociabilitás és a munka – mentén hiányt szenved, egy alapvető társadalmi és gazdasági változás áldozata, aminek következtében kettős szorításban (*double bind*) találja magát (Castel 1993: 7). Az ipari forradalom és a termelés átalakulása következtében felszámolódnak korábbi beágyazottságának feltételei, ugyanakkor még nem adottak új, őt integrálni képes intézmények. Vagyis dolgozni kényszerül, miközben a munka szervezésének korábbi keretei már válságban vannak. Ugyanakkor új formák sem jöttek létre – hiszen még nincs mai értelemben vett munkaerőpiac. A kettős szorítás, a munka hiánya és elvárása kényszerít csavargásra, ami tömeges méreteket ölt. A megfelelő társadalmi intézmények hiányában a hatalom lényegében rendészeti eszközökkel próbálja „kezelni” a helyzetet. Ennek eredménye a szegénység kriminalizációja, ami azonban nem képes érdemben változtatni a helyzeten. Castel gondolatmenetében a megoldás a bérmunkás lét intézményesülése és általánossá válása lesz, ahol a korábban éppen a létbizonytalansággal összekötődő⁵ bérmunka biztosítókkal és védelmekkel kiegészült intézménnyé válik, amikor is „a társadalom tagjainak többsége a bérmunkaviszonyban ismeri fel azt az unikális vezérelvet, mely őket össze is köti, meg is különbözteti, amely tehát *társadalmi identitásuk alapja*” (Castel 1998: 337). Mint egyik, az *Esélyben* magyarul is megjelent cikkében írja: „a modern társadalmaknak egyetlen koherens megoldást sikerült kiötlöniük a munkaképes szegények problémájára: a *kötelező biztosítást*. Ez képes összebekíteni a biztonságot és a mobilitást” (Castel 1993: 12). Mindez természetesen nem elválasztható a szervezett munkásság küzdelmeitől. A szociális/jóléti állam a forradalmi alternatíva nyomása alatt formálódik. Castel szövegeiben tehát a prekarizálódás jelensége ebbe az értelmezési keretbe illeszkedik. Az 1970-es évek

4 Castel tudatosan nem kirekesztésről beszél, amely állítása szerint cselekvők aktív részvételét implicálja a kirekesztés aktusában. Ennek kapcsán érdekes lehet, hogy Luc Boltanski pontosan azért bírálja a kirekesztés fogalmát mint a kritika eszközt, mert nem képes összefüggésbe hozni, kapcsolatot teremteni egyes társadalmi csoportok nehézségei és más csoportok jóléte között (Boltanski 1999: 436). Ezért javasolja a kirekesztés kizsákmányolásként való értelmezését, amely a prekariátusra vonatkozóan is fontos következtetéseket rejt magában, hiszen a prekariátus mint mozgalom egyik legfontosabb célkitűzése a növekvő prekaritás tényének összefüggésbe hozása a tőke oldalán tapasztalható növekvő jóléttel.

5 „Sokáig a »szegény« szó gyakorlatilag a »munkás« szinonimája” (C. Liss és H. Soly, idézi Castel 1998: 152).

végétől a rugalmasság növekvő igénye, a tőke pozícióinak munka rovására történő meg- erősödése erodálni kezdi az oly sok küzdelem árán kiharcolt bérmunkás státuszt; ahogy Castel fogalmaz: „így tehát, mire egy konfliktusokkal terhes évszázad erőfeszítéseinek lassú beérése nyomán a bérmunka, a stabil alkalmazotti lét már-már általánossá vált, egyszer csak minden felborult” (Castel 1993: 13).

Nem véletlen, hogy ilyen részletesen rekonstruáltam a casteli gondolatmenetet. A modern társadalom általa feltárt alapvető összefüggései a prekariátus vizsgálata során különösen fontosak lesznek. Ugyanakkor a prekariátus mozgalmát és sikertelenségének korai jegyeit elemző irodalom pontosan a casteli hagyatékban látja a mozgalom és a szociológiai elemzés gátját – ezért ennek meghaladására szólít fel. Castel munkáinak eredetiségét többen történeti elemzésének tulajdonítják. A kapitalizmus kialakulásakor megjelenő szegénység és az 1970-es évektől megjelenő új szegénység párhuzamba állítása fontos következtetések levonását teszi lehetővé. Mindenekelőtt rámutat arra, hogy a jelenség korábban is létezett, és a nagy társadalmi, gazdasági változások során felerősödött. Ezzel összefüggésben társadalomtörténeti kontextusba helyezi a bérmunka társadalmát, amiből világossá válik, hogy a történelem csak egy rövid korszakáról beszélhetünk. Korábban a bérmunkához nem hogy nem kapcsolódtak ilyen biztonságok, hanem egy a létbizonytalansággal, a napról napra éléssel szinonim helyzetet jelölt.⁶ Castel azon túlmenően, hogy ezáltal újraértelmezi a bérmunka fogalmát – amely a prekariátus kapcsán is fontos lesz –, a társadalom és gazdaság olyan bonyolult összefüggését elemzi, amelyet leginkább Polányi terminusaival lehetne leírni. Polányi *A nagy átalakulás* című művében állapítja meg, hogy az önszabályozó piac a gazdaság megszervezésének csak egyik lehetséges módja, amely azonban a munkaerő és a föld – vagyis az ember és természet – (ún. fikatív) áruvá válását, kommodifikációját követeli meg (Polányi 2004). Ezáltal a társadalom alárendelődik a gazdaságnak, szemben a korábbi állapotokkal, amikor a piac a társadalomba beágyazva, a különböző társadalmi intézményeknek alárendelve (tehát nem önszabályozó módon) működött. A piac kiágyazódása a társadalom alapjainak felszámolásával fenyeget, ezért egyfajta ellenmozgás, a piactársadalom korlátozásának folyamata indul meg, amely többek közt a munkaerő dekommodifikációjában nyilvánul meg.⁷ Polányi ezt nevezi kettős mozgásnak. Ha ebben a keretben elhelyezzük a casteli gondolatmenetet, akkor a kapitalizmus kialakulásával növekvő létbizonytalanságra/prekaritásra adott válasz a

6 Bérmunka és munka fogalmának változása kapcsán lásd Török Emőke cikkeket (Török 2006, 2009).

7 Gøsta Esping-Andersen ezt veszi alapul – vagyis a dekommodifikációs hatás mértékét – a jóléti államok osztályozása során (1990, 1991).

normál munkaviszony⁸ megszilárdulása lesz, vagyis a piac kiagyazódására annak intézményi keretek közé szorításával és a bérmunkásstátusz intézményesülésével, védelmével reagál a társadalom. Az 1970-es évektől azonban a kapitalizmus jellegének megváltozásával a piaci logika felerősödése és a társadalmi szempontok érvényesítésének, illetve az intézményi korlátoknak a gyengülése figyelhető meg.⁹ Castel és Polányi teszi számunkra mindemellett lehetővé, hogy a szegénység és a prekariátus terjedését a társadalom egyes rétegeiben ne kizárólag az érintettek problémájaként vagy felelősségeként értelmezzük, hanem a társadalmi átalakulás szélesebb összefüggéseibe illesszük, és felismerhessük, hogy a prekariátus terjedése, a jövő tervezhetetlensége az egész társadalmat érinti – legalábbis lényegesen több embert, mint azt elsőre gondolhatnánk.

Ugyanakkor a casteli elemzésnek – vagyis inkább az általa választott nézőpontnak – megvannak a maga gyengéi, amelyek egy részére a blokkban szereplő szerzők is utalnak. Először is, a bérmunka-társadalom referenciapontként való felállítása – annak ellenére, hogy Castel maga is óva int ettől – a fordista társadalom idealizálásához, megszépítéséhez vezet. Neilson és Rossiter pontosan ezt emelik ki kritikájukban, amikor a francia regulacionista iskola¹⁰ fordizmusértelmezésének sajátosságát hangsúlyozza (Neilson és Rossiter 2009a, 2009b). A második világháború utáni jóléti konszenzus – vagyis a casteli bérmunka-társadalom – férfiközpontúsága,¹¹ munkakörülményei, ökológiai következményei, paternalizmusa és merevsége bőven szolgáltat okot a kritikára. Másodszer, a bérmunka-társadalom kialakulásának előfeltétele volt egy olyan globális, egyenlőtlen munkamegosztási és függőségi rendszer fenntartása, amely, ha nem is mindig a közvetlen gyarmati uralom segítségével, de széles körű politikai és gazdasági eszközökkel a

8 A normál munkaviszony bergeri terminus, amely a casteli értelemben vett modern bérmunkáslátnak feleltethető meg (Berger 1990).

9 Arne L. Kalleberg az *American Sociological Review* hasábjain a prekariátus terjedésével összefüggésben egy ingát rajzol fel, amely a különböző történelmi időszakokban kileng rugalmasság és biztonság két végpontja között. A hetvenes éveket követő évtizedek elteltével eszerint egy a biztonságot – a Polányi-féle ellenmozgásnak köszönhetően – előtérbe helyező időszak várható, amely választ kellene hogy adjon a prekariátus kiszélesedéséből adódó kihívásokra (Kalleberg 2009).

10 „A 70-es évek elején Michel Aglietta (1974, 1976) és a regulacionista iskola számos képviselője, beleértve Boyert (1986), Coriat-t (1991) és Lipietzet (1987) a posztfordizmus kialakulása mellett kezdenek érvelni” (Neilson és Rossiter 2009a: 55).

11 Ennek elemzéséhez lásd például Pateman (1988).

harmadik világ kizsákmányolásán keresztül¹² nagyban hozzájárult a *trentes glorieuses* békéjéhez – egyszerűen azáltal, hogy „volt mit újraelosztani”. Ezt a szempontrendszert egyébként súlyos analitikus tévedés lenne figyelmen kívül hagyni a kelet-európai prekarizálódás értelmezése során.¹³ Harmadszor – az előbbiekkal összefüggésben – a bérmunka-társadalom és ehhez kapcsolódóan a prekariátus és a prekaritás fogalma míg kiválóan alkalmas a centrumállamokban lejátszódó változások leírására, a periféria és félperiféria államaira vonatkozóan ugyanez nem mondható el – Castel természetesen nem is állítja ennek ellenkezőjét: világosan kinyilvánítja, hogy elemzése Franciaországra, és kisebb módosításokkal a nyugati jóléti államokra érvényes.¹⁴ A bérmunka-társadalom tehát amellet, hogy meglehetősen eurocentrikus fogalom, egy egyenlőtlen globális munkamegosztásra alapulva jöhetett csak létre, ráadásul közel sem egyenlő feltételeket biztosít a különböző neműeknek, a teljes foglalkoztatottság áraként sokszor a silány munkakörülményekkel kell megfizetni, és produktivizmusa nagyban felelős az ökológiai katasztrófa horizonton való megjelenéséért.

Nyilvánvaló, hogy emellett egy alapvető fontosságú emancipációs vívmányról beszélhetünk, amely soha nem tapasztalt módon biztosította széles rétegek számára az alapvető létbiztonságot. Azonban összefüggésben a jóléti állam elmúlt évtizedekben tapasztalható működési nehézségeivel, mintegy „kiszabadul a szellem a palackból”, amennyiben megszaporodnak a kritikák erre a paradigmára vonatkozóan. Ezek a kritikák nem csak a működőképességre, hanem magára az egész konstrukcióra kérdeznek rá.¹⁵ Másrészt, az ímént megfogalmazott ellenvetések a prekariátus vizsgálata kapcsán is lényegesek lesznek. Castel számára ugyanis a prekariátus vagy a prekaritás terjedése lényegében nem mást jelent, mint a korábbi védelmeknek, azaz a bérmunka társadalmának erőzóját. A lezajló folyamatok ebből kiindulva mint negatív, destruktív átalakulások jelennek meg (Castel 2007: 420–426). Ez pedig meggátol minket abban, hogy ezt az új jelenséget annak „teljes valójában” szemléljük, és meghaladjuk a korábbi (ami jelen esetben a bérmunka-társadalom által megszabott) földrajzi, politikai, társadalmi kereteket.

12 A kizsákmányolást a tanulmány során szisztematikusan abban az értelemben használom – Boltanskitól kölcsönözve –, hogy adott résztvevő nem a hozzájárulásával arányosan részesül valamilyen nyereségből (Boltanski 1999: 432–435).

13 Ezen összefüggések szükségszerűségéhez, illetve elkerülhetőségéhez érdemes elolvasni Böröcz József Gondolatkísérlet a globális elosztásról című cikkét (Böröcz 2005).

14 Lásd Castel (1998: 10–18).

15 Különösen sokatmondóak ezen a téren Claus Offe írásai (1997, 2001).

Ennek kifejtése előtt nézzük, miben hoz újat a prekariátus fogalma, és hogyan építik be azt egyes szerzők tanulmányaikba.

A prekariátus fogalmának legfontosabb hozzáadott értéke és újdonsága a korábban használt kategóriákhoz képest (*underclass*, kirekesztettek, kiilleszkedettek) két pontban összegezhető. Egyrészt keresztülmetszi az általában használt szociológiailag releváns kategóriáinkat. Ahogy LaVaque-Manty fogalmaz: első megközelítésben nem státuszról, hanem viszonyról, állapotról beszélhetünk.¹⁶ Amellett, hogy ez szinte minden újonnan létrehozott kategória esetében szükségszerű – hiszen ha korábbi kategóriákkal leírható az adott jelenség, akkor az új fogalom megalkotása végeredményben felesleges –, a prekariátus esetében azért is különösen fontos, mert a jövő tervezetlenségét alapul véve összeköt, egy csoportba sorol és érdeközösségbe kovácsol egyéb szociokulturális tulajdonságaik szerint teljesen különböző egyéneket. Másrészt a prekariátus terminus „ereje” a megszerződő mozgalomban rejlik, abban, hogy még ha kevesen is, de zászlajukra tűzték ezt a jelszót, politikai aktivitásuk és követeléseik középpontjába helyezték – vagy hogy egyáltalán meghagyja a terminussal való azonosulás lehetőségét, szemben például az *underclass* fogalmával.

Mindkettő pontosan azt teszi lehetővé, hogy a prekariátust ne csak egy negatívan konstituált „masszaként” értelmezzük, amely az anómikus, apatikus cselekedetek gyűjtőhelye, hanem születőben lévő, növekvő osztályként tekintünk rá, amely folyamatosan tágul, és közös érdekeinek felismerése, artikulálása és/vagy intézményi becsatornázása a 21. század központi kérdése lesz. Utóbbit hangsúlyozza Guy Standing tavalyi könyvében, amelynek már a címe is sokatmondó: *Precariat, the new dangerous class* (Prekariátus, az új veszélyes osztály). Természetesen nem nehéz észlelni a proletariátussal való párhuzamot. A szóképzés hasonlósága mellett a történelmi kontextus, a mozgalom és a szerzők pozíciója is analógiákat mutat, amennyiben egy születőben lévő mozgalom és jelenség egyik első elméleti vizsgálatának lehetünk tanúi. Ebből két egymással ellentétes következtetésre juthatunk. Gondolhatjuk azt, hogy a proletariátus történetéhez hasonlóan a terminus kívülről történő bevitelle, vagyis hogy az ideológia párhuzamban halad a mozgalom fejlődésével, szükségszerű. Ugyanakkor következtethetünk arra is – még ha el is ismerjük, hogy az elmélet és a valóság folyamatos egymásra hatásaként alakul egyik vagy másik

16 „Annak oka, hogy a prekariátus keresztülnyúlik az osztályhatárokon, abban rejlik, hogy – legalábbis első látásra – nem *státuszt*, hanem *állapotot* jelöl; kevésbé az adott egyén háttérééről vagy társadalmi identitásáról van szó, hanem inkább arról a módról, ahogy saját jövőjéről gondolkodik” (LaVaque-Manty 2009: 107).

története¹⁷ –, hogy amivel itt szembesülünk, az a *wishful thinking* klasszikus esete. Vagyis nem történik más egy a baloldali hagyományok újraélesztésére tett erőltetett kísérletnél. Mindkét állítás mellett felhozhatóak érvek, sőt a prekariátus fogalma – pontosan a proletariátussal való párhuzamba állítása miatt – lehetővé teszi, hogy sokáig ne is lehessen dönteni a kérdésben. Mondhatjuk, hogy „[a] mozgalom aktivisták és írók csoportjából áll, akik segítettek a fogalom megalkotásában, és akik fellépnek a prekaritást előidéző erők ellen, valamint igyekeznek mozgósítani a tágabb értelemben vett prekariátust. A mozgalom bizonyos értelemben azt kívánja elérni, hogy a prekaritás mint körülmény, az identitásformálás lehetséges forrásává váljon. Ez felveti a kérdést, hogy mi a kapcsolat a képviselet igénye, az érdekek és az önigazolás között” (LaVaque-Manty 2009: 109). Annál is inkább, mert jelenleg a mozgalom egy szűk élcsapatból áll, ami feltehetően nem áll érdemi kapcsolatban az általa képviselni kívánt rétegekkel. Ugyanakkor azt az álláspontot is elfoglalhatjuk, hogy ez egy hosszú távú folyamat, mint a proletariátus esetében is volt: „Egy évvel a *Kommunista kiáltvány* megjelenése után Poroszországban a munkások száma mindössze kettő és három százalék között volt. A prekariátus létszáma már most jóval nagyobb ennél, és rohamosan növekszik” (Candeias 2007: 14). Ezt a kérdést a mobilizáció sikeressége vagy sikertelensége fogja eldönteni, de a prekariátus mozgalma annyit már elért, hogy akadémiai reflexió tárgyát képezze. Vizsgáljuk meg tehát, milyen megközelítést választanak az egyes szerzők.

LaVaque-Manty politikai filozófusként a prekariátus vizsgálatát abba a szélesebb problematikába ágyazza, hogy milyen a politikai aktorok és az intézmények kapcsolata, vagy még általánosabban: mi a politikai gondolkodás, az ideológia és a gyakorlat viszonya. Az amerikai és európai politikai kultúra összehasonlításának bonyolult kérdésköréhez járul hozzá annak elemzésével, hogy habár a prekariátus – mint a létbizonytalanság terjedése által sújtott emberek csoportjának kialakulása – mindkét kontinensen megfigyelhető, milyen tényezőknek köszönhető, hogy csak az utóbbiban jön létre mozgalom és tematizálódik a prekaritás a politikai közbeszédben. Gondolatmenetében a sebezhetőség fogalmát felhasználva érvel amellett, hogy míg Európában a prekaritás nem természetes, hanem mint a társadalom, az állam felelősségi körébe tartozó – tehát politikai – problémaként jelenik meg, addig az amerikai kontextusban ez sokkal inkább természetesként

17 Ennek összefüggéséhez lásd Alain Desrosières cikkét, aki az egyes foglalkoztatási kategóriák kialakulásán és térnyerésén keresztül vizsgálja tudomány és társadalom viszonyát (Desrosières 1994).

elfogadott,¹⁸ sőt az amerikai *self-made man* identitásának részét képezi.¹⁹ Fontos látni, annak kérdése, hogy mit fogadunk el természetesnek – tehát ami ellen értelmetlen lenne fellépni – és mit alakíthatónak – tehát amire vonatkozóan felelősségünk közösen megoldást találni –, maga sem eleve eldöntött, hanem politikai kérdés. A prekariátus mint terminus tehát nem az amerikai prekárok hamis tudata miatt nem volt képes elterjedni az Egyesült Államokban, állítja LaVaque-Manty, hanem mert a sebezhetőség és prekaritás nem kapnak politikai töltetet, szemben Európával, ahol a prekarizálódás, illetve annak megoldatlansága a demokrácia működési deficitjeként jelentkezik.²⁰ Ez magyarázat a két kontinens közti különbségre, és egyben rávilágít a prekariátus Európa-központúságára. LaVaque-Manty nyitva hagyja a fogalom alkalmazhatóságának kérdését, és azt a mozgalom sikerében/kudarcában horgonyozza le. Ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy míg a prekarizálódás ténye mint globális homogenizáció vagy konvergencia értelmezhető, a tény, hogy a mozgalom csak Európában jött létre, ezzel ellentétesen divergenciára utal.

Neilson és Rossiter hasonló óvatossággal közelítenek a fogalomhoz. Cikkükben²¹ a mozgalom hanyatlásáról beszélnek, és ennek egyik legfőbb okát abban vélik meglelni, hogy a fogalom túlzottan kötődik az európai kontextushoz és a regulacionista iskola fordizmuskoncepciójához. Az ebből adódó következtetés, hogy fel kell ismernünk: „Ha a kapitalizmust szélesebb történelmi és földrajzi távlatába helyezzük, nem a fordista gazdaságszervezés, hanem a prekaritás jelenik meg normaként” (Neilson és Rossiter 2009b: 51). Pontosan abban látják a mozgalom hanyatlásának egyik okát, hogy képtelen volt megszólítani azokat az egyéneket és csoportokat, akik ugyan szintén prekár léthelyzetben vannak, de számukra semmit nem mond ez az eurocentrikus – néhány ország néhány évtizedére alapozó – értelmezési keret. A szerzők számára az ebből adódó következtetés, hogy a prekariátus fogalmát ki kell tágítanunk – amellet, hogy lemondunk arról, hogy politikai

18 „Felidézhetjük Mark Twaint, aki úgy fogalmazott, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a sebezhetőség olyan, mint az időjárás: beszélhetsz róla, de nem változtathatsz rajta semmit” (LaVaque-Manty 2009: 112).

19 Lásd ennek kifejtését és a rabszolgatartó múlttal való összefüggéseit a *Mother Nature and Big Brother* című fejezetben (LaVaque-Manty 2009: 114–117).

20 Ennek pedig fontos hatásai lehetnek olyan nagy ívű politikai projektekre is, mint az Európai Unió (LaVaque-Manty 2009: 117–118).

21 A blokkban a szerzőpáros *Theory, Culture & Society* folyóiratban megjelenő eredeti cikkének (Neilson és Rossiter 2009a) rövidített változatát (Neilson és Rossiter 2009b) fordítottuk le. Tanulmányomban többnyire az eredeti cikk gondolatmenetét követem, hivatkozom.

harcokat egységesítő fogalomként működjön.²² Ebből adódóan lehetővé kell tenni a létbizonytalanság/prekaritás teljes valójában, és nem csak a jóléti konszenzushoz való viszonyában történő feltérképezését és elemzését. Ezzel együtt elzárkóznak attól, hogy szociológiai kategóriá(ka)t próbáljanak létrehozni. A konceptualizáció és empirikus munka párhuzamos kibontakoztatása mellett érvelnek, és a prekaritás mint tapasztalat elemzését, illetve a prekár léthelyzetek közti fordítást – azok összekapcsolását és a bennük közös elemek kiemelését – helyezik előtérbe.²³

Mario Candeias és Guy Standing lényegesen tovább mennek ennél: míg előbbi a blokkban megjelenő cikkében részletes vitába száll egyes francia szerzőkkel, köztük Castellel, addig utóbbi munkáiban ténylegesen a prekariátus globális kategóriává szélesítésén dolgozik. Candeias erősen kritizálja a francia szerzők kiindulópontját, miszerint a prekariátust csak mint reziduális kategóriát képesek megragadni, és ez meggátolja őket abban, hogy érzékeljék és magyarázzák az ellenállás és kollektív cselekvés új formáit. Mint írja, azáltal, hogy Pierre Bourdieu, Robert Castel és Loïc Waquant a – ráadásul rendkívül heterogén – prekariátus megszervezetlenségéről beszél, arra jutnak, hogy az értelmiségnek mintegy kritikai autoritásként emlékeztetnie kell az államot társadalmi kötelezettségeire, hogy az elszabadult piac szabályozását elvégezze (Candeias 2007: 7).²⁴ Candeias ezt az álláspontot „az európai jóléti állam retronormatív idealizmusával” vádolja, ahol „[a]z elemzés annak magyarázatára szorítkozik, miért nem alakulhat ki semmi politikai ezekben a terekben és csoportokban” (Candeias 2007: 7). Szerinte ez a durkheimi konzervatív hagyomány továbbvitelének és a bourdieu-i habitusfogalomnak a hatása, melyek megakadályoznak minket abban, hogy a cselekvők saját mozgásterük növekedéséért folytatott harcát, ellenállását vizsgálhassuk; továbbá megfoszt attól, hogy a szerveződés lehetőségét feltételezzük az érintettekéről. Candeias tanulmányában a prekariátus harcainak vizsgálatára szólít fel, ahol például a francia külvárosok esetében, állítása szerint, a

22 Ez egyrészt a fogalom kiterjesztését jelentené. Másrészt azt, hogy a prekaritásra kevésbé mint politikai elképzelésre tekintünk, és nem várjuk azt, hogy mindent magában foglaló és egységesítő politikai harcok alapját képezi majd (Neilson és Rossiter 2009a: 58).

23 „[A prekaritás] sokkal inkább úgy érthető meg, ha tapasztalatként fogjuk fel, mivel a tapasztalat hangsúlyainak meghatározatlansága szükségessé teszi, hogy ne egy vagy/vagy dichotómiát állítsunk fel a világ konceptuális és empirikus megközelítése közé. Inkább egy folyamatos mozgást és átvitelt (*transposition*) követel meg a kettő között: konceptuális felvetések empirikus tesztelését, de az empirikusok evidenciák iránti részrehajlásának konceptuális megkérdőjelezését is. A prekaritás ehhez nem nyújt stabil harmadik pozíciót” (Neilson és Rossiter 2009a: 63).

24 LaVaque-Manty tanulmányából világossá válik, hogy ez miért jelenik meg Európában mint állami kötelezettség (LaVaque-Manty 2009).

prekaritás dimenziója lehetővé teszi heterogén csoportok közös érdekartikulációját, s ezen csoportok közös fellépését, illetve követeléseik – a szerző fel is sorol öt ilyen lehetséges követelést²⁵ – közös megfogalmazását. Emellett arra is figyelmeztet, hogy ne valamilyen hamis egység létrehozatalára vagy a csoportok összerosására törekedjünk, hanem a közös célok felismerése mellett szükséges a partikuláris érdekek kölcsönös elismerése is. Előbbire példa lehet az értelmes munka iránti igény, utóbbira a bevándorlók helyzetének rendezése, legalizálása.

Standing jelen blokkban megjelenő cikke végeredményben 2011-ben kiadott legújabb könyvének rövidített összefoglalása. A szerző korábban éveken át az ILO-nál, az ENSZ munkaügyi szervezeténél töltött be vezető pozíciókat, az elmúlt években pedig aktív kritikáját adta az ILO által használt statisztikai megközelítéseknek. Pontosán arra hivatkozva, hogy azok nagyban kötődnek a bérmunka-társadalom paradigmájához. Több cikkében is a nemzetközileg használt felmérések fogalomhasználatának megújítására szólít fel, többek közt a normál munkaviszonynak mint zsinórmértéknek, a munkanélküliség definíciójának vagy az aktív/inaktív felosztásnak (globális²⁶) tarthatatlansága mellett érvel (Standing 2009, 2010). A szerző ezen előtörténete azért is fontos, mert jól látható, hogy munkássága során vitába száll a bérmunka-társadalom koncepciójából kiinduló munkaerő-piaci elemzésekkel. Amit a korábbi szerzők expliciten a prekariátus fogalma „szemére vetnek”, vagyis hogy túlzottan kötődik a(z idealizált) fordizmushoz, azt Standing korábbi munkáiban veti fel. Újabb műveiben így a prekariátus mint az ezekre a kritikákra érkező válaszlépés jelenik meg. Szövegeiben mindvégig kitart amellett, hogy a prekarizálódás globális jelenség, és úgy definiálja át, illetve újra a fogalmat, hogy az minél szélesebb körben értelmezhető legyen – amellett, hogy a vele járó társadalmi tétek hangsúlyozását sem mulasztja el. Ennek folyamán könyvében és cikkeiben számtalan példát hoz Kínától kezdve Kelet-Európán át Dél-Amerikáig, számtalan dimenzióban veti fel a prekarizálódás veszélyét, számtalan okot különít el. Aktívan érvel amellett, hogy széles

25 A szerző által összegyűjtött öt lehetséges általánosítható követelés: az értelmes és társadalmilag hasznos munkának, a munkaerő reprodukciójához szükséges feltételek garantálásának, a jövedelem-biztonságnak, a társadalombiztosítás megújításának és társadalmi újrafogalmazásának, valamint a termelő és nem termelő munka összehangolhatóságának igénye (Candeias 2007: 17–18).

26 Mint írja, a probléma különösen a centrumállamoktól eltávolodva, illetve az azokban lejátszódó dezindusztrializáció nyomán erősödik fel: „[a statisztikai apparátus kritikái] jól ismertek és kevésbé zavaróak, amikor az ipari társadalmakat vizsgáljuk, ahol a meghatározó többség vagy teljes munkaidőben bérmunkát folytat, vagy kívül van a munka világán. Azonban az agrár- és tercier társadalmakra vonatkozóan, ahova a világon található társadalmak többsége sorolható, a hagyományos statisztikák torzítanak és önkényesnek tekinthetőek” (Standing 2008: 1325).

társadalmi rétegeket érint a prekariátus (veszélye); mint írja, egyes számítások szerint a világ népességének egynegyede a prekariátusba sorolható²⁷ – migránsok, fiatalok, nők, öregek, és hosszan folytathatnánk a sort. Lehetséges jövőképként Standing egy paradicsomi és egy pokoli utat vázol fel, ahol utóbbi – amennyiben nem fordulunk szembe a jelenlegi folyamatokkal – a bizonytalanság és ezzel összefüggésben a társadalmi feszültségek növekedésének réme, előbbi pedig egy újfajta szabadságot és mobilitást összehangolni képes megoldás, amelyet többek közt az alapjövedelem²⁸ bevezetése tenne lehetővé. Ha túlzottan elnagyoltnak tartanánk a standingi prekariátus definícióját,²⁹ akkor gondoljunk csak Neilson és Rossiter gondolatmenetére, akik a prekariátus fordizmushoz kötöttségében a megoldást éppen hogy a fogalom „erőltetésében”, kiterjesztésében látják. Standing végeredményben pontosan ezt teszi, amikor a világ különböző pontjain tapasztalható prekár élethelyzetek leírására használja a terminust.

Az egyes szerzők tehát különböző tudományterületek megközelítéseit mozgósítva különböző elemzési keretekben vizsgálják a prekariátus kérdését. Mi az, ami mégis közös ezekben a szerzőkben? Úgy vélem, hogy egyrészt mindannyian elismerik a mozgalom kezdeti felfutását követő hanyatlást vagy visszaesést. Nehéz lenne persze mást tenni, de fontos látnunk, hogy az akadémiai írások egy kisebb fáziskéséssel jelennek meg, ugyanakkor reflektálnak erre a helyzetre – nem csak a tény elismerésében, hanem elemzéseik ehhez igazításában is. Másrészt megfigyelhető, hogy mindannyian a fogalom kiterjesztésén dolgoznak. Teszik ezt elsősorban azzal összefüggésben, hogy rámutatnak annak eurocentrikusságára és arra, hogy kialakulása, megformálódása milyen erősen kötődik ahhoz (az egyébként idealizált) „csodálatos harminc évhez”. Arra figyelmeztetnek, hogy a fogalom/mozgalom továbbélésének előfeltétele a „születési rendellenesség” meghaladása. Neilson és Rossiter expliciten megfogalmazzák mindezt, és a fordítás antropológiai módszerének alkalmazásával kívánják kiterjeszteni a prekariátus fogalomhasználatát, ahol a prekár tapasztalatok közti fordítás jelenti a legnagyobb feladatot. Candeias arra szólít fel, hogy a prekariátust távolítsuk el kiindulópontjától, a casteli bér munka-társadalomtól, mert

27 „Annak ellenére, hogy pontos adatokkal nem rendelkezünk, feltételezhetjük, hogy sok országban a felnőtt népesség legalább egynegyede a prekariátusba sorolható” (Standing 2011b: 24).

28 Lásd a *Fordulat* 11. számában megjelent "Alapjövedelem" című blokkot.

29 A könyvében feltett kérdésre, hogy kik alkotják a prekariátust, például a következő választ olvashatjuk: „Egyfajta válasz, hogy »éppenséggel mindannyian«. Legtöbbünkkel könnyen megeshet, hogy a prekariátusban találjuk magunkat” (Standing 2011b: 59).

ez teszi lehetővé, hogy a fogalmat a neoliberális előrenyomulással szemben megszerződő különböző ellenállások feltérképezésére és értelmezésére felhasználhassuk. Ez szerint már csak azért is szükséges, mert kiüresedni látszanak a klasszikus politikai érdekképzés eszközei, legalábbis, ami a prekariátust illeti. LaVaque-Manty arra figyelmeztet, hogy a mozgalom meglehetősen erősen kötődik az európai kontextushoz, amely a prekaritás, a sebezhetőség terjedésére politikailag érzékeny, ezáltal szintén annak korlátok közé szorítottságára mutat rá. Standing pedig mintegy ezeket a nézőpontokat beépítve megpróbálja valamiféle szintézist megteremteni a szerte a világon tapasztalható növekvő bizonytalanságnak, és begyűjteni ezeket a rendkívül különböző léthelyzeteket a prekaritás, prekariátus fogalma alá. Számomra úgy összegezhető tehát ezen szerzők közös mondani-valója, hogy egyrészt a prekariátus fogalmának megszületése erősen kötődik az európai jóléti konszenzus időszakához; másrészt azonban, hogy ebből nem a fogalom elvetése következik – hiszen a prekaritás teljességgel része a globális társadalom széles rétegei életének –, hanem annak kiterjesztése, újraértelmezése iránti igény. Mintegy *elvágvva a nyugati társadalmakhoz kapcsoló köldökzsinórjától, elindítsuk a prekariátus fogalmát globális útván, és felhasználjuk eltérő, de prekaritásban közös léthelyzetek leírására.*³⁰

Mindazonáltal e tanulságok beépítésével válik számunkra is fontossá a prekariátus fogalmának itthoni bevezetése. Hiszen a problémák valóságosak, mint ahogy az emberi szenvedés is; a növekvő létbizonytalanság és kiszolgáltatottság különösen akut problémaként jelentkezik a régióban. Ennek megragadásához azonban két szempontból is túl kell lépünk a prekariátus eredeti jelentésén, amely referenciapontnak a *trente glorieuses*-t választotta. Egyrészt számunkra vagy nem, vagy csak nehezen felállítható egy ilyen referenciapont. Mindazonáltal fontos kihívást jelent, hogy „kezdjünk valamit” saját referenciapontunkkal, a létező szocializmussal és a Kádár-korszakkal; különös tekintettel emancipatorikus hatásaira és az általa nyújtott általános létbiztonságra – a rendszer elnyomó jellegével kölcsönhatásban.³¹ Ez a mai gazdasági, társadalmi, illetve politikai folyamatok megértése és elemzése során is alapvető fontossággal bír. Másrészt a magyar/kelet-európai félperifériális helyzet megértése nem lehetséges, ha azt nem a globális kapitalizmus világát átszövő kizsákmányoló függőségi rendszer(ek) összefüggésében értelmezzük. Hiszen ez egyfelől képessé tesz arra, hogy a megoldást ne valamilyen

30 Ezzel együtt szomorú, hogy a prekarizálódás problematizálása csak akkor valósul meg, amikor az ár hullámai már a centrumállamok partjait mossa, vagy – a nyugati társadalmakra vonatkozóan – amikor már a középosztályi státuszok kerülnek veszélybe.

31 Ehhez lásd a blokkban a Ferge Zsuzsával megjelenő interjút és nemrég kiadott könyvét (Ferge 2010).

felzárkózásban, utolérésben lássuk (Melegh 2003),³² hanem sokkal inkább az egyenlőtlen (gazdasági, szociálpolitika stb.) munkamegosztás következtében adott³³ mozgáster felismerésében és az erre adható politikai, társadalmi, gazdasági válaszok keresésében. Másfelől lehetővé teszi, hogy megragadjuk a magyar prekariátus kialakulásának egyik legfőbb okát: az ország és a régió világrendszerben elfoglalt helyzetét. A prekariátus és prekaritás fogalmának újraértelmezése tehát elkerülhetetlen, ugyanakkor az egyik legfontosabb kihívás, amely nem csak a régióban tapasztalható társadalmi problémák és feszültségek megértéséhez és vizsgálatához elengedhetetlen analitikus eszköz, hanem olyan elemzésekhez juthatunk általa, amelyek a globális tudás fontos részét képezhetik.³⁴

HIVATKOZOTT IRODALOM

Barbier, Jean-Claude. (2002): *A survey of the use of the term précarité in French economics and sociology*. Centre d'études de l'emploi.

Boltanski, Luc – Chiapello, Eve (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.

Berger, Johannes (1990): A függő foglalkoztatás fejlődései, trendjei és a munkajövője. In: *Munka – technika – társadalom*. Szerk.: Gyekiczky Tamás. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó: 121–164.

Böröcz József (1992): Dual Dependency and Property Vacuum: Social Change on the State Socialist Semiperiphery. In: *Theory and Society*, Vol. 21., No. 1.: 77–104.

Böröcz József (1995): Színlelt nagy átalakulás? Informális kiút az államszocializmusból. In: *Politikatudományi Szemle*, Vol. 4., No. 3.: 19–41.

Böröcz József (2005): Gondolatkísérlet a globális elosztásról. Polányi Károly emlékére. In: *Eszmélet*, Vol. 17., No. 66.: 61–70.

32 Mint ahogy a rendszerváltásra se mint „átmenetre” tekintünk (Szelényi 1996: 4–5; Böröcz 1995: 1–5).

33 Hangsúlyozom: nem valamiféle lemaradás, késés, hanem nagyon is konkrét hatalmi és erőviszonyok eredményeként. Ennek összefüggéséhez lásd: Melegh (2011); Böröcz (1992).

34 Mindez természetesen hosszú és fáradtságos empirikus kutatómunkát igényel az elkövetkező években, ami miatt különösen fontos, hogy ne egyedül, hanem egymást segítve, inspirálva vágjunk neki ennek a feladatnak. Többek közt az ilyen közös összedolgozások segítése céljából hoztuk létre a Helyzet Műhelyt 2011 őszén.

- Candeias, Mario (2007): *Unmaking and Remaking of Class. The „impossible” precariat between fragmentation and movement*. Interneten: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Policy_Paper/pp-3-09_Candeias.pdf (Letöltve: 2012.10.13.).
- Castel, Robert (1998): *A szociális kérdés alakváltozásai*. Max Weber Alapítvány–Wesley Zsuzsanna Alapítvány – Kávé Kiadó.
- Castel, Robert (2007): Au-delà du salariat ou en deçà de l'emploi? L'institutionnalisation du précaire? In: *Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales* Szerk.: Paugam, Serge. PUF: 416–433.
- Castel, Robert (2003): *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?* Seuil.
- Castel, Robert (1993): A nélkülözéstől a kivetettségig – a kiilleszkedés pokoljárása. In: *Esély*, 3.: 3–23.
- Desrosières, Alain (1994): How to Make Things Which Hold Together: Social Science, Statistics and the State. In: *Discourses on Society*. Szerk.: Wagner, Peter – Wittrock, Björk – Whitley, Richard. Kluwer Academic Publishers: 195–218.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990): *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton University Press.
- Esping-Andersen, Gøsta (1991): Mi a jóléti állam? In: *A jóléti állam*. Szerk.: Ferge Zsuzsa – Lévai Katalin. T-Twins: 116–135.
- Ferge Zsuzsa (2010): *Társadalmi áramlatok és egyéni szerepek*. Napvilág Kiadó.
- Kalleberg, L. Arne (2009): Precarious Work, Insecure Workers: Employment Relations in Transition. In: *American Sociological Review*, Vol. 74., No. 1.: 22.
- LaVaque-Manty, Mika (2009) Finding Theoretical Concepts in the Real World: The Case of the Precariat. In: *New Waves in Political Philosophy*. Szerk.: de Bruin, Boudewijn – Zurn, Christopher F. Palgrave Macmillan: 105–124.
- Melegh Attila (2003): A kelet/nyugat lejtő. In: *ÉS*, április 25. Vol. 47., No. 17.
- Melegh Attila (2011): Living to Ourselves: Localizing Global Hierarchies in State Socialist Hungary in the 1970s and 1980s. In: *Journal of Modern European History*, Vol. 9., No. 2.: 263–281.
- Neilson, Brett – Rossiter, Ned (2009a): Precarity as a Political Concept, or Fordism as an Exception. In: *Theory, Culture, Society*, Vol. 25., No. 7–8.: 51–72.
- Neilson, Brett – Rossiter, Ned (2009b): Precarity as a Political Concept. In: *Open*, No. 17.
- Offe, Claus (1997): A munkaerőpiac jövője. In: *Bevezetés a szociológiába*. Szerk.: Andorka Rudolf. Osiris: 419–430.
- Offe, Claus (2011): Alapjövedelem és munkaszerződés. In: *Fordulat*, No. 11.: 54–84.
- Pateman, Carole (1988): The Patriarchal Welfare State. In: *Democracy and the Welfare State*. Szerk.: Gurmman, Amy. Princeton University Press: 231–260.

- Polányi Károly (2004): *A nagy átalakulás*. Napvilág Kiadó.
- Szelényi Iván – Kostello, Eric (1996): A piaci átmenet elmélete – vita és szintézis. In: *Szociológiai Szemle*, No. 2.: 3–20.
- Standing, Guy (2009): Global Employment: Two Reports in Search of the Problem. In: *Development and Change*, Vol. 40., No. 6.: 1319–1337.
- Standing, Guy (2010): The International Labour Organization. In: *New Political Economy*, Vol. 15., No. 2.: 307–318.
- Standing, Guy (2011a): *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic.
- Standing, Guy (2011b): Workfare and the precariat. In: *Soundings*, No. 47.: 35–43.
- Standing, Guy (2012): The Precariat: From Denizens to Citizens? In: *Polity*, No. 44.: 588–608.
- Török Emőke (2006): Túlléphetünk-e a bémunka társadalmán? In: *Szociológiai Szemle*, No. 2.: 111–130.
- Török Emőke (2009): A banausziától a bémunkáig. Változások a munka értelmezésében. In: *Szociológiai Szemle*, No. 4.: 43–67.

Guy Standing

PREKARIÁTUS

LAKOSOKBÓL ÁLLAMPOLGÁROK?



Eredeti tanulmány: Standing, Guy (2012): The Precariat: from denizens to citizens? In: *Polity*, Vol. 44., No. 4: 588–608.

A washingtoni konszenzus által előnyben részesített liberalizált piacok a globalizációs környezetben olyan globális osztályszerkezet kialakulásához vezettek, amelyben új csoportok jelentek meg, köztük a prekariátus több milliós, rugalmas és bizonytalan munkaviszonyú tömege. A prekariátus olyan osztály, mely jelenleg is formálódik (class-in-the-making), a globális piaci rendszer ugyanis a legtöbb munkavállalótól rugalmasságot és bizonytalan helyzetet vár el; de még nem önmagáért való osztály (class-for-itself), és nincs világos elképzelése arról, hogy milyen típusú társadalmat szeretne. Cikkünk felkutatja a prekariátus növekedése mögött álló tényezőket, és sorra veszi azon demográfiai csoportokat, amelyek a legnagyobb valószínűséggel tartoznak ehhez az osztályhoz. Ezután két lehetséges politikai forgatókönyvet vázol fel a tanulmány: egy pokoli utat, melyben továbbengedik a jelenlegi negatív folyamatokat, és egy paradicsomi utat, mely az említett negatív folyamatok megállításához szükséges alapvető intézkedéseket foglalja magában.

A globalizáció arra épült, hogy liberalizálják a piacokat, újraírják a szabályokat a versengő individualizmus javára, csökkentve a munkások és alacsony jövedelmű csoportok érdekeit képviselő kollektív szervezetek cselekvőképességét, a szociális védőrendszereket pedig úgy strukturálják át, hogy a munkavállaló és az egyén viselje a kockázat- és költségterhek legjavát.

A tizenkilencedik és a korai huszadik században, a laissez faire elv alkalmazásának idején, amikor a globalizáció a fináncióke hegemoniájának időszakát élte, a jövedelmi egyenlőtlenség jelentősen megnövekedett, és a funkcionális jövedelemeloszlás erősen eltolódott a tőke javára. E folyamat során a globális piaci társadalom krónikus szociális és gazdasági bizonytalanságot teremtett, olyan jellemzőkkel, mint a makrogazdasági volatilitás megnövekedése, a nemkívánatos kockázatoknak való szélesebb körű kitettség, a kockázatok költségeinek emelkedése (olyan életesemények, amelyek bár önmagukban gyakran kívánatosak – mint a házasság vagy a gyermekszületés –, de nemkívánatos kiadásokkal járnak), a teljes közösségeket és gazdaságokat érintő csapások gyakoribbá és a gazdasági bizonytalanság („ismeretlen ismeretlen tényezők”) tartósabbá válása.

A globális piacgazdaság fejlődésével a munkaerőpiacok integráltabbá váltak, cégek és dolgozók mindenféle típusa mozog minden irányban. A régi nemzeti ipari osztálystruktúrák globális terciér osztálystruktúrává alakultak. Vannak még hagyományos elemek, de megjelentek új csoportosulások is. Ahogy már máshol leírtuk (Standing 2009), az új struktúra hét fő csoportból áll. Legfelül a szemérmetlenül gazdagok alkotta elit helyezkedik el, akik szinte belefutnak a milliárdjaikba, és nyugodtan gyarapodhatnak, miközben tejből fürösztik őket az alázatos kormányok. Az elit alatt áll a lassan zsugorodó alkalmazotti réteg (salariat), melyet az átlagos sztenderdek alapján jól megfizetnek, és amely olyan

munkateljesítménytől függő, vagyis munkaalapú biztosítékok széles körébe kapaszkodhat, mint a vállalati nyugdíjazási rendszer, az orvosi ellátás, a fizetett betegszabadság, a fizetett szabadság és a hosszú távú munkaszerződések. Átlagosan valószínűleg ugyanennyit keres a következő csoport, a szűk, de rohamosan növekvő *szakember (profician)* réteg is, amely magas jövedelmekhez jut ugyan, de nincs biztos munkahelye, és nem részesül sem vállalati juttatásokból, sem számos állami (kormányzati) juttatásból, sem pedig a legtöbb olyan munkaalapú biztosítékból, amelyet korábban a proletariátus megkapott.

A legtöbb gondot és fájdalmat az osztályskála alsóbb részén lévő átalakult szerkezet okozza. Van egyrészt egy gyorsan fogyatkozó, stabilan és teljes munkaidőben foglalkoztatott *munkásosztály-mag*. Bőségesen dokumentált tény, hogy ez a mag egyre csökken mind létszám, mind erő és befolyás tekintetében. Elveszti a munkaalapú juttatásait, és bére már nem a korábban megszokott „családi bér”. E mag zsugorodásával egyre többen csúsznak le a globális *prekariátus* gyorsan növekvő és formálódó osztályába, amelybe azon emberek milliói tartoznak világszerte, akik bizonytalan körülmények között élnek és dolgoznak. Alattuk a *munkanélküliek* és a leszakadt *lumpenprekariátus* rétege húzódik: ők a prekariátus azon áldozatai, akik még ebből a csoportból is kizuhantak a társadalmi patológiák, a kábítószer-függőség és a krónikus anómia világába; akik csüggedten, tétlenül várják a halált.

E töredezett osztálystruktúra jövőbeli dinamikáját a két gyorsan növekvő, egymást bizonyos mértékig átfedő csoport: a szakemberréteg és a prekariátus adja majd. Ezek közül a nagyobb csoport, a prekariátus (Standing 2011a) a fontosabb. Jelenleg is alakuló, a szó marxi értelmében még nem önmagáért való osztály ez. De csakúgy, mint a szakemberrétegnél, itt is felismerhető az osztály meghatározó ismérve, a termeléshez fűződő sajtósági viszony. Alapvető különbség, hogy a szakemberek képesek uralni foglalkozási identitásukat, van olyan tudásuk és kompetenciájuk, amely magas jövedelmet és gazdasági lehetőségeket biztosít számukra, ahogy megbízásról megbízásra, munkaadóról munkaadóra vándorolnak. A prekariátusnak azonban nem áll rendelkezésére ez a biztonság.

MI A PREKARIÁTUS?

Határozzuk meg a prekariátust alaki jellegzetességei alapján! Ne feledjük, hogy akik a prekariátushoz tartoznak vagy közel állnak ehhez, nagy valószínűséggel úgy élik meg az osztályhoz tartozásukat, hogy az túlmutat a leíró jellemzőkön – melyeken ugyanakkor nem mindenki osztozik a prekariátuson belül.¹

¹ Lásd a *Fordulat* jelen lapszámában

Így már az elején le kell szögeznünk, hogy a prekariátusban nem mindenki tekinti magát áldozatnak. Némelyek önszántukból lépnek e csoportba, mások azért, mert elutasítják a munkásosztály régi, a stabil, teljes munkaidős foglalkoztatottsághoz kapcsolódó normáinak munkaalapú vonásait. Bizonyos ideológiailag elfogult publicisták és politikusok gond nélkül címkézik lustának, potyázónak, vagy annál is rosszabbnak azokat, akik elutasítják a régi munkaalapú normákat. A prekariátusban azonban a legtöbben nem így látják a saját helyzetüket és viselkedésüket. Lehet, hogy szükségéből elfogadnak értelmetlen vagy lealacsonyító munkákat is. De szemellenzős papolás lenne elítélni azokat, akik elutasítják azt, ami sértő az emberi szellemre nézve.²

Ami a főbb vonásokat illeti, a prekariátusban a legtöbben alkalmi, rövid távú vagy ideiglenes munkák között evickélnek, nem rendelkeznek a munka biztonságának egyetlen olyan formájával sem, melyet a munkásosztály és az alkalmazottak a jóléti állam korszakában megszereztek; jövedelmük viszonylag alacsony és bizonytalan. Társadalmi bérük – az összes forrásból származó teljes jövedelmük – úgy strukturálódik, hogy az jelentős jövedelmi bizonytalansághoz vezet (Standing 2009).³ Ezen túlmenően három jellegzetesség segíthet a modern prekariátus meghatározásakor.

A prekariátusba tartozóknak nincs eszközük arra, hogy felhasználják és fenntartsák társadalmi emlékezetüket – azt az érzést, hogy egy bizonyos foglalkozásban vagy mesterségben gyökerező, önfenntartó közösséghez tartoznak. A „jövő árnyéka” nem vetül rá másokkal – akik meglehetősen, hogy holnapra már tovatűnnek a folyton változó kapcsolatok sorában – kapcsolatos döntéseikre és viselkedésükre. Az első körülmény megfosztja őket attól, hogy biztos kötődésük (vagy identitásuk) alakuljon ki; a második opportunista morálhoz vezet, amely végső soron amorális.

A harmadik jellegzetesség, hogy a prekariátus tagjai közül a legtöbben nem állampolgárok, csak lakosok (*denizen*). A lakosság fogalma legalább a tizenharmadik századig visszavezethető. De szemben a szó akkori jelentésével, amely a korlátozott gazdasági jogokkal bíró idegenek vagy külföldiek apró kisebbségére vonatkozott, ma világszerte több száz millió ember tekinthető voltaképpen lakosnak. Jelentős hányaduk nem migráns,

2 Ezeknek a munkáknak vagy a bérezésüknek kéne addig emelni, amíg elegendő ember lesz kész őket elvállalni, vagy vonzóbbá kéne tenni, vagy automatizálással meg kéne szüntetni őket.

3 A társadalmi bért úgy definiálhatjuk, mint minden lehetséges jövedelemforrás kombinációját – saját termelés, munkabér, vállalati nem bérjellegű juttatások, állami juttatások, közösségi (családtól és helyi közösségektől származó) juttatások és saját jövedelmek (befektetésből, megtakarításból). Az életben maradáshoz mindenkinek szüksége van ezekből legalább egyre. A teljes társadalmi bér struktúrája időtől, helytől, gazdasági-társadalmi osztálytól függően változik.

hanem egy olyan csoport, amely szülőhazájában veszítette el jogait. Lakos az, akinek jogai szűkebb körűek és az azokhoz való jogosultsága korlátozottabb, mint az állampolgárnak.

Sokaknak például a prekariátusban nincs valódi joguk saját foglalkozásuk gyakorlásához, még ha képzésük alapján nem is különböznek az e joggal rendelkezőktől. Az egyik országban szakképzést szerző migráns nem praktizálhat egy másik országban; nőket, akik több éven át nem dolgoztak egy bizonyos területen, egyszer csak kizárnak a szakmából olyan önkényesen kötelezővé tett, a gyakorlat korszerűségét megkövetelő vizsgák révén, melyek látszólagos célja, hogy elavult ismeretekkel, illetve tudással rendelkezők ne dolgozhassanak.

Lakos az is, akinek nincs joga részt venni annak a közösségnek a politikai életében, amelyben él, mert nincs szavazati joga és nem jelöltheti magát választásokon. Másoknak nincsenek kulturális jogai, mert megfosztják őket kultúrájuk teljes körű gyakorlásától; a cigányságot egyre inkább szorongatja ez a helyzet. Mások szociális jogokban szenvednek hiányt: elesnek bizonyos állami juttatásoktól, mert azokat legális lakcímhez kötik, vagy mert felfüggesztették azokat egy korábbi viselkedésminta vagy munkavállalásuk szórványos jellege miatt.

Összefoglalva, a prekariátushoz tartozók munkája bizonytalan, nem rendelkeznek foglalkozási identitással vagy karrierkilátásokkal, nincs társadalmi emlékezetük, amelyre támaszkodhatnának, kapcsolataikra nem vetül rá a jövő árnyéka, valamint jogaik köre korlátozott és prekariátusos. Ez a kombináció magányos tömeg képét vetíti elénk. Mivel pedig tömegjelenségről van szó, jó okunk van feltételezni, hogy hamarosan a prekariátus lesz a legnagyobb létszámú osztály. Hogy jutottunk ideig?

MIÉRT NÖVEKSZIK A PREKARIÁTUS?

Bár mindig sokan voltak, akik prekariátusos életet éltek, a modern prekariátus a globális kapitalizmus strukturális jellemzője. A globalizáció a ma neoliberalizmusnak nevezett ideológiára épült. Ez olyan piacmodellt vezetett be, mely a „versenyképesség” maximalizálásán, minden lehetséges dolog áruvá tételén és a versenyképesség és az áruvá tétel akadályainak látszó kollektív szervezetek szabályozáson keresztüli ellenőrzésén alapul.

Ennek eredménye a társadalmi és gazdasági bizonytalansággal átítatott globális piacgazdaság, amelynek meghatározó jellemzői a gazdasági volatilitás és a krónikus gazdasági kiszámíthatatlanság. A mára már a globalizáció jelképének tekinthető hihetetlen gazdasági volatilitás, amely a pénzügyi válságok növekvő gyakoriságában és mélységében nyilvánul meg, a tőkepiac liberalizációjához kapcsolódik, tehát ahhoz, hogy a tőke mindig oda áramlik, ahol a legalacsonyabbak a termelési költségek és a legmagasabb a

profit. Ez a munkaerőre fordított költségeket a nemzetközi kereskedelem és befektetés fókuszába állította, és a kormányok mindenütt keresni kezdték annak a módját, hogy gazdaságaikat vonzóvá tegyék a tőke és a gazdagok számára.

A globalizáció korában felhagytak azokkal az erőfeszítésekkel, amelyek a jövedelem- és egyéb különbségek csökkentésére irányultak. Ebben kevés kivételtől eltekintve éppúgy bűnrészesek voltak az úgynevezett szociáldemokrata kormányzatok, mint a neoliberaisok. Az eredmény: alacsonyabb közvetlen adók és vállalati adók, több juttatás a tőkének, kevesebb munkálatói társadalombiztosítási hozzájárulás, és – mivel a költségvetési egyensúly elérése alapvető fontosságúvá vált a döntéshozók szemében – a szociális kiadások visszafogása.

Jóllehet más jellegzetességei is vannak a washingtoni konszenzusként elhíresült programnak, a legfontosabb mégis a „munkaerőpiaci rugalmasságra” való globális törekvés volt. Ez afféle hittétellé, strukturális szükségszerűséggé vált. Amint elfogadták a logikáját, elkerülhetetlenül növekedésnek indult a globális prekariátus. A rugalmasság három fő formáját erőltették leginkább: a létszám, a funkciók és a bérrendszer rugalmasságát. Ezek mind a munka árujellegének erősítését célozzák.

A létszám rugalmassága röviden nem más, mint a foglalkoztatási biztonság szándékos leépítése. Ezt törvényekkel és szabályozási reformokkal érik el, valamint azzal, hogy a cégek (és később az állami szektor) a munkaerőt egyre nagyobb mértékben informálisan vagy kiszervezve alkalmazzák. Világméretű trend lett az ideiglenes és alkalmi munkaerő alkalmazása rendszeres vagy „állandó” alkalmazottak helyett. Elterjedtek és hatalmas, globális foglalkoztató cégekké nőttek ki magukat a magán-munkaközvetítők, melyek rövid távra kölcsönöznek munkaerőt, és ezzel a „háromszögeléssel” elhomályosítják a munkálatót.

Egyre több ember válik munkaerő-szolgáltatóvá. Ők „projektekre” és rövid távú szerződésekre rendezkednek be, és rendszeresen frissítik az önéletrajzukat abbéli igyekezetükben, hogy javítsák nagyra becsült „foglalkoztathatóságukat”. Terjed a részmunkaidő, a változó munkaidő, a megbízási szerződés, no meg az olyan, egykor különlegesnek számító státuszok, mint a gyakornok vagy a kényszerű fizetés nélküli szabadság. Közben csendben burjánzik a szürke – nem számlázott, készpénzben egymás között lerendezett – munka, amelyet megkönnyít a tercier, rugalmas foglalkoztatási rendszer térnyerése. Elemzésünk legfőbb tanulsága tehát világos: a stabil, teljes munkaidős foglalkoztatáson alapuló munkaalapú modell a végét járja, és nem fog újjáéledni.

A rugalmasság második formája a funkciók rugalmassága, amely számunkra úgy foglalható össze, hogy növekszik a munkahelyi bizonytalanság (ami nem azonos a foglalkoztatási bizonytalansággal). Egyre több dolgozó veszti el a munkája feletti befolyását, és egyre többekre kényszerítenek rá munkaköri módosításokat és előreláthatatlan, cégen

belüli áthelyezéseket. A vállalaton belüli munkamegosztás rugalmasabbá vált, ahogy a multinacionális cégek saját telephelyeik között tologatják a munkahelyeket, és bonyolult ellátási láncokat hoznak létre, melyek révén a költségek és a hasznosság függvényében bővíthetik vagy szűkíthetik a foglalkoztatást és változtathatják meg a munkastruktúrát. Ez az *offshoring* és az *outsourcing* miatt sok karrier derékba töréséhez vezet.

A funkciók rugalmasságához tartozik a szakmabeli közösségek lebontása is. Neoliberalis támadás alá kerültek a szakmák és mesterségek céhes hagyományai, felbomlottak az identitástudattal és hosszú társadalmi emlékezettel rendelkező testvéries közösségek. E folyamat terméke a prekariátus. Az összetartó szakmabeli közösségek felépítését és fenn tartását főként az önszabályozásról a központi szabályozásra való – az USA által vezetett – áttérés gyengítette meg, főleg a szakmai engedélyezés központosításával.

Korlátokat emeltek a szakmák szabad gyakorlása elé, a felfüggesztés (fegyelem), a kiközösítés (kizárás) és a visszalépés mechanizmusaival zárják el sokak előtt az utat, amin keresztül prekárius létkörülményeik közül kikerülhetnének. E mechanizmusok közé tartozik a negatív engedélyezés, amely jellemzően híján van az átláthatóságnak, az elszámoltathatóságnak és a demokratikus irányításnak. Ennél is kevésbé feltűnő folyamat a szakmák felaprózódása, vagy több, kisebb csoportra töredezése: ezáltal olyan korlátok emelkednek, melyek megakadályozzák a felfelé irányuló mobilitást a különböző szegmensek és jövedelemkategóriák között. Emellett a foglalkozási leszűkítéssel (*suppression*) embereket akadályoznak abban, hogy azzal foglalkozzanak, amivel szeretnének.⁴ A foglalkozási elnyomás (*opression*) pedig abban nyilvánul meg, hogy egy bizonyos tevékenységet űző csoport egy másik – több jövedelmet, lehetőséget és magasabb státuszt birtokló – csoport irányítása alá kerül.

Mindezek a fejlemények, a munkaszervezési és technológiai változásokkal együtt, nagyobb foglalkozási kockázatot eredményeznek. Azoknak, akik egy bizonyos szakmában vagy mesterségben szeretnének elhelyezkedni, fel kell készülniük arra az eshetőségre, hogy a szóban forgó tevékenység hamarosan megszűnik vagy gyökeresen megváltozik. Ahogy másutt már tárgyaltuk (Standing 2009), ma a munka világába belépő fiatal ritkán talál olyan szakmát, mely olyan, mint tegnap volt, és számolnia kell azzal, hogy holnap sem lesz már ugyanolyan, mint ma. Ez a bizonytalanság megnöveli a szakmák megtanulásába való beruházás költségeit, és csökkenti annak várható hasznát: ez így együtt sokaknak már a próbálkozástól is elveszi a kedvét.

A rugalmasság harmadik formája a bérrendszer rugalmassága, bár ez bőven túlterjed a tulajdonképeni bér fogalmán. Röviden annyi történt, hogy átalakult a társadalmi bér szerkezete: a globális trend ismét abba az irányba fordul, hogy a dolgozók teljes

4 Magyarországon például az egészségügyi hatóság nem ad ki engedélyt a független bábáknak, és bírósági eljárást indít az otthonszülésnél segédkező bábák ellen.

jövedelméből egyre nagyobb részt képvisel a pénzben kifizetett munkabér, szemben a korábbi iránnyal, melynek során a nem bérjellegű és az állami juttatások aránya növekedett. Ahogy a mérleg a pénzben kifizetett bér felé billent, elmozdulás történt a rendszeres, kiszámítható bérezéstől a rugalmasabb jövedelmezési formák felé is: ez azt jelenti, hogy a dolgozó nem tudja előre, mennyit fog kapni, és jövedelme bizonytalanabbá válik.

A jövedelmi bizonytalanság problémája azzal a jelenséggel jár együtt, hogy – mivel már nem tartják azokat szükségesnek – a jóléti államokon belül hanyatlani kezdtek a munkásosztály tagjainak és családjaiknak biztonságérzetet adó, régi típusú közösségi juttatások. Ha egyszer ezek a juttatások eltűnnek, nehéz vagy lehetetlen őket visszaállítani.

A társadalmi bér újraelstruktúrázására irányuló nyomás oka „Kíndia” felemelkedése. Itt a pénzben kifejezett bér csupán töredéke a gazdag, iparosodott országokban megszokottak. Ráadásul a globalizáció korai éveiben a kínai állam a *danwei*-rendszerrel jelentős mértékben hozzájárult a dolgozók jövedelméhez. A triplájára duzzadó munkaerő-kínálat mindenütt meggyengítette a dolgozók alkupozícióját, és oda vezetett, hogy a funkcionális jövedelemeloszlás erősen átbillent a tőke javára, elsősorban – ironikus módon – éppen Kínában. Szinte mindenütt nőtt a jövedelemegyenlőtlenség, és egyes országokban, mint pl. az Egyesült Államokban, Franciaországban vagy az Egyesült Királyságban, magasabb szintet ért el, mint a jövedelemstatistikák létezése óta bármikor.

Eközben a rugalmas munkaviszonyok miatt széles körben elterjedtek a prekariátus által tömegesen végzett alacsony bérezésű munkák. A kormányzatok erre válaszul bővítették a foglalkoztatással összefüggő adókedvezményeket, hogy kipótolják az alacsony béreket, és olcsó hitelkonstrukciókat teremtettek, melyek a stabil reáljövedelmek illúzióját keltették. Azonban ezek az intézkedések csak növelték a gazdasági sokknak való kitettséget, és nem tudták megállítani a szegénység, a munkanélküliség és a prekaritás csapdájának terjedését. A munkaerőpiac széléről érkező és állami juttatásokban részesülő munkavállalók közül sokakat nyolcvan százalékos vagy annál is magasabb marginális jövedelemadó (*marginal income tax*)⁵ sújt – ez jóval meghaladja az elit vagy az alkalmazotti réteg magas jövedelmű tagjaira vonatkozó szintet.

A bérrendszer rugalmassága számunkra a következő főbb tanulságokkal szolgál:

1. A prekariátus részben azért növekedett meg, mert munkavállalók tömegei estek el a vállalati juttatásoktól és a szokványos állami juttatásokhoz való hozzáféréstől, miközben nincsenek olyan informális közösségi juttatások, amelyekhez szükség esetén visszanyúlhatnának. Ez ugyanúgy lejátszódott a fejlődő országokban, például Indiában és Kínában, mint bárhol másutt.

5 Egységnyi többletjövedelemre fizetett többletadó – a szerk.

2. A prekariátust áruvá tették, és így tartós jövedelmi bizonytalanságra van ítélve, miközben nincs társadalmi cselekvőképessége.
3. Az ipari országokban a prekariátus reálbére nem fog emelkedni sem közép- sem hosszú távon, és – legalábbis ezekben az országokban – hiú remény lenne arra számítani, hogy a jövedelemegyenlőtlenség csökkenthető, vagy a prekariátus életszínvonala fenntartható volna béralkun vagy akár bérszabályozáson keresztül, bármennyire is kívánatosak volnának ezek az eszközök önmagukban. A prekariátus jövedelmi biztonságát más eszközökkel kell megteremteni.

A rugalmasság formáin kívül három egyéb tényező is hozzájárult a prekariátus növekedéséhez. Először is, a neoliberais elvek követése a fiskális politika és a szociális védőhálórendszerek szerkezeti átalakításához vezetett. Ahelyett, hogy az adó- és segélypolitikát a jövedelemkülönbségek enyhítésére használták volna, ahogy az a szociáldemokrácia korszakának deklarált célja volt, szándékosan jövedelemsemlegessé vagy regresszívvé tették, és arra hivatkoztak, hogy ez a globalizáció szükséges velejárója. A tőke támogatójának egyik formája lett az úgynevezett jövedelemadó-visszatérítés is (*earned income tax credit*).⁶ A foglalkoztatási támogatások a prekariátus legfőbb terepének számító miniállások elterjedéséhez vezettek, bár 2008 után a régi gyári munkahelyek megőrzését szolgáló támogatások a fogyasztóó kétkezi munkásosztály felé irányultak.

Másodsor, az oktatás árucikké tétele olyan mechanizmust hozott létre, amely felduzzasztja a prekariátus kínálati oldalát. Az oktatásból mint felszabadító, civilizáló, kulturális tevékenységből a humántőke létrehozását és megmunkálását célzó, munkahely-előkészítő iskolarendszer lett. A piaci társadalom kiszolgálásának céljából úgy formálták át az oktatást, hogy engedelmes testeket és lelkeket gyártson, adósság által megfegyelmezett pályakezdeket, akiknek diplomája egyfajta múló hasznosságú árucikk. Az iskoláztatás „fogyasztóinak” megszorításával csökken a diplomák értéke, és többszörösére növekszik a státuszfrusztráció.

Harmadik tényezőként maga a globális válság gyorsította fel a prekariátus növekedését. Ennek illusztrálására elég egy sokatmondó statisztikai adat. A 2008 és 2010 között az Egyesült Királyságban létesült új munkahelyek kilenczede részmunkaidős állás volt. 2008 után felgyorsult a nem bérjellegű juttatások leépítése is: a cégek a válságra hivatkozva megszüntették azokat, és ezzel számos, korábban az alkalmazotti rétegbe és a munkásosztály-magba tartozó állás csúszott le a prekariátus zónájába. A továbbiakban már

6 Alacsony és közepes jövedelmű, dolgozó egyéneket, párokat és családokat célzó adó-visszatérítés. Az intézkedés célja az adóterhek csökkentése és a munkára való ösztönzés növelése az alacsony jövedelmű szegmensben – *a szerk.*

nem lehetett úgy tenni, mintha a jövedelemskála alsó felének életszínvonalát támogatott hitelek segítségével meg lehetne őrizni. A fogyasztói eladósodás és az alacsony keresetűeket sújtó viszonylag magas hitelköltségek további milliókat taszítottak a prekariátusba, sőt sokakat egyenesen a nejlonszatyrot cipelő hajléktalan valóságos alakjában megtestesítő lumpenprekariátusba. Ez vezet bennünket a következő nagy kérdéshez.

KI TARTOZIK A PREKARIÁTUSBA?

A válasz az, hogy így vagy úgy, de bárki közülünk oda csúszhat. A prekariátus növekedéséhez különböző mértékben bár, de minden szociodemográfiai csoport hozzájárul. És a már ott lévők közül keveseknek van esélye a kilábalásra.

Az egyik forrás az *ifjúság*, egyben ők adják a prekariátus erejét és dühét is. A fiatalok általában komoly státuszfrusztrációt élnek át. Először minél több iskola, majd különböző képzések elvégzésére buzdítják őket, csak hogy utána abban reménykedhessenek, hogy nekik kedvez majd a szerencse a már-már a sorshúzásra emlékeztető álláspiacon, ahol a pozíciók nagy része nem igényli és nem is jutalmazza a végzettségüket, vagy amit annak hisznek. A fiataloknak ehelyett az iskolából kikerülve egy életre alkalmazkodniuk kell a rugalmassághoz. Az ebből adódó státuszfrusztráció kiegészül azzal, hogy sokan úgy látják, a szüleikénél alacsonyabb „osztályba” kell lépniük.

A fiatalok után a *nők* következnek, minden korosztályból. Ahogy éveket ezelőtt már előrejeleztük (Standing 1989), sok munka és munkavállalói részvételi forma feminizálódott, kettős értelemben: egyrészt mind több állás válik olyanná, amelyet a nőknek hagyományosan el kellett vállalniuk – azaz alkalmi jellegűvé, rövid távúvá és részmunkaidőssé –, másrészt növekszik a munkában lévő nők száma. Továbbá a 2008-as világméretű válság felfedett valamit, ami végig jelen volt a globalizáció során: hogy a munkaerőpiacok szisztematikusan feminizálódnak.

Világszerte sok helyütt először állt elő az a helyzet, hogy a férfiak – különösen a fiatal férfiak – körében magasabb a munkanélküliségi ráta, mint a nőknél. Az Egyesült Államokban a 2008-as válságot követően a férfiak közül került ki a munkájukat elvesztők többsége, míg a nőknek nemcsak kevésbé kellett tartaniuk ettől, de nagyobb eséllyel is találtak munkát. Annak ellenére, hogy később a nők lettek a közsféra leépítésének nagyobb vesztesei, valójában a férfiak duzzasztják a prekariátust. Ők nagyobb eséllyel érzik a státuszfrusztrációt, mert beállítódásuk szerint nagyobbak az elvárásaik. E megállapítások mégsem teszik érvénytelenné azt a tényt, hogy nagyon sok nő tartozik a prekariátushoz.

Mindeközben az *idős emberek* közül is sokan válnak a prekariátus részévé, egyesek akaratukon kívül, mert kirakják őket a magasabb pozíciókból, mások önszántukból, alkalmi

munkákat vállalva az elszegényedéstől vagy a társadalmi leszakadástól való félelmükben. Számos országban az idősek számítanak a támogatott korosztálynak, hiszen van nyugdíjuk, miközben nincs szükségük olyan vállalati juttatásokra, mint a gyermekgondozási segély, és így olcsóbb alkalmazni őket, mint a fiatalokat. Mégis, több milliő – ötven-, hatvan-, hetvenéves – idős ember kényszerül rá, hogy szerény megélhetését prekárius munkákkal küszködve kaparja össze.

A *fogyatékkal élők*et szintén a prekariátusba taszítják. Sokakat azok közül, akik korábban rokkantnyugdíjasként megengedhették maguknak, hogy ne lépjenek be a hivatalos munkaerőpiacra, most munkakeresésre kényszerít a segélyhez jutás szigorításának kormánypolitikája, amely arra sincs tekintettel, hogy milliók válnak *időlegesen* munkaképtelenné. Tovább bővítette a prekariátusban élők körét egy egyesült államokbeli bíróság azzal a döntésével, hogy mostantól, ha valakit képesnek minősítenek mindössze napi három óra házimunka elvégzésére, akkor az illető munkakeresésre is képes.⁷

A következő csoport, amelynek tagjai özönlenek a prekariátusba, a *segélyigénylők*; ők jelentős arányt képviselnek a prekariátuson belül, mert a társadalombiztosítási rendszerek szerte a világon változóban vannak. A munkaerőpiaci rugalmasság, az egyre több helyen jövedelemfüggő és feltételekhez kötött szociális segélyezés és a szociálpolitikai eljárások privatizálása nyomán rengeteg ember kerül a szegénység, a munkanélküliség és a prekariátus csapdájába. Egyesek emiatt félrelépnek, túl akarnak járni a rendszer eszén, és kétségbeesésükben az árnyékgazdaságba sodródnak. Ennél még rosszabb, hogy sokan a lumpenprekariátusba csúsznak le.

A prekariátus következő és legfurcsább alcsoportja a *kriminalizált személyek*. Óriási mértékben növekszik mind a kriminalizált, mind a börtönben lévő személyek száma. Jól ismert az Egyesült Államok helyzete, ahol a népesség két százaléka kriminalizált. De a börtönpopuláció rekordokat döntöget Franciaországban és az Egyesült Királyságban is, Olaszországban naponta 700 fővel növekszik a börtönben lévők száma. Kínában és Indiában tömegek tartoznak e csoportba, nagy részük olcsó munkaerővé is válik. De a börtönnek utóhatásai is vannak: a kriminalizált személy szabadulása után is a prekariátus lét csapdájában marad, és nagy a társadalmi lecsúszásnak való kitétsége. Lakos válik belőle, aki sok esetben egész hátralevő életére kimarad a teljes körű joggyakorlásból.

Végezetül pedig a prekariátus legnagyobb hátországát a *migránsok* adják. Belőlük tevődik össze a globális lakosság. Bár a becslések a legjobb esetben is csak hozzávetőlegesek, állítólag egymilliárd fölött van az évi határátlépések száma. Körülbelül 214 millióan élnek legálisan vagy illegálisan a hazájukon kívül, míg további százmilliók országhatárokon

7 Megmosolyogtató, hogy a házimunkát munkának tekintik, ha arról van szó, hogy kizárják-e valakit a rokkantnyugdíj folyósításából, de ha valaki házimunkát végez és nem keres állást, nemdolgozóvá minősítik, s ezáltal más juttatásokról esik el.

belül vándorolnak. Kínában hozzávetőleg 200 millió belső migráns van, legtöbbjük lakhatási engedély – *hukou* – nélkül dolgozik a nagyvárosokban, így nem részesülhet a helyi munkások számára biztosított szociális és gazdasági jogokból.

Ez már nem a telepések, hanem egyre inkább a vándorok világa. A migránsok adják a globális kapitalizmus könnyűgyalogosságát. És ők azok, akik tudtukon kívül az új veszélyes osztállyá teszik a prekariátust. Hogy mekkora mértékben, az lehet tudományos vita tárgya, de az tény, hogy a migránsok általában tovább csökkentik az alacsony bérű munkások bérét és vállalati juttatásait. Nekik maguknak is ritkán van lehetőségük a társadalmi felemelkedésre, hisz üzleti tevékenységükben, szakmájuk gyakorlásában korlátozzák őket az engedélyeztetési szabályok, és így a prekariátusba szorulnak. A migránsok általában a prekariátus áldozatai. De nagyon könnyen megtörténhet, hogy képzeletbeli gonosztevőkké válnak, akiket a hazai prekariátust fenyegető veszélyforrásként ábrázolnak.

A globális migráció új formája van kialakulóban. Kína és néhány nagyobb feltörekvő gazdaság munkaerő-exportáló rezsimmé válik, amely rövid távú „projektekre” munkavállalók százazezeit pumpálja külföldre. Ezek az emberek maguk is prekárius munkavállalók, de ezenfelül a helyi munkavállalókat is ebbe az irányba nyomják. Személyes helyzetüket megrázóan foglalja össze az a vers, amelyet egy külföldi beruházás kínai vendégmunkásszállójának falán fedeztek fel: „A világ tengerén sodródunk mi mind. Találkozunk, mégsem ismerjük meg egymást.”

Mindent összevetve a globális prekariátust alkotó társadalmi-demográfiai elegy két kulcsfontosságú kvázi politikai tanulságot nyújt. Először is a frusztrált és jól képzett ifjúság potenciálisan progresszív osztállyá teszi a prekariátust, amely nagyobb befolyásért küzd az alapvető termelőeszközök felett, és a társadalmi struktúrákra koncentrál. Másodszor a migránsok, az etnikai kisebbségek, a segélyigénylők és a kriminalizáltak fenyegetésként tűnnek fel a prekariátus többi tagja és az abba való lecsúszástól rettegők szemszögéből. A tájékozottabb fiatalok többnyire megértik, hogy az általános bizonytalanság nem a migránsok bűne, és őket is csak kihasználják. Merre vezet hát bennünket a prekariátus?

A POLITIKA POKOLI ÚTJA FELÉ

Létezik egy olyan lehetőség – és ezt nem szabadna előrejelzéssé előléptetni –, mely szerint a jelenlegi tendenciák egy pokoli útnak nevezhető politikai intézkedéseggyüttesnek ágyaznak meg, amely a nem is oly távoli múlt csúf árnyait idézi. Lássuk, hogy nézne ki ez!

A gazdasági-társadalmi bizonytalanság mindent átítat: a bizonytalanság aláássa az altruizmust és a társadalmi szolidaritást. Olyan társadalmak alakulnak ki, amelyeknek egyre több tagja csak lakos – belső kívülálló –, aki híján van az alapvető társadalmi, politikai, kulturális, gazdasági jogoknak. Ezek a tendenciák növelik az állampolgári privatizmust, a társadalmi és viselkedési normáktól való elszakadást, és fogsíkkorató haragot keltenek az állammal szemben, mely az érintettek szemében cserbenhagyja, figyelmen kívül hagyja, vagy éppen tevőlegesen diszkriminálja őket.

Ebben a jövőben nem csupán ordító egyenlőtlenségeket látunk, hanem fokozódó állami erőfeszítéseket is a másként gondolkozók megbüntetésére, a vesztesek és az alkalmatlanok bebörtönzésére, a nonkonformisták panoptikumszerű ellenőrzésére. Zsugorodnak a magánélet színterei, a profilalkotás (*profiling*) az életünk legbelsőbb zugaiba is bekúszik, és egyre többünk teszi fel aggódva a kérdést: mitévők leszünk, ha ennek hosszan tartó káros hatásai lesznek? Az állami és vállalati paternalizmus még kifinomultabbá és toladóbbá válik. A kormányok ún. *nudge unit*-okat⁸ állítanak fel, hogy apránként felőröjlejk a prekariátusban vagy annak szélén lévő cselekvőképességét. És nincs hatékony ellenszere a prekarizált gondolkodás alattomos jelenségének: ez céltalanul, szüntelenül csapong, és egyfajta kollektív figyelemhiány-szindrómával jár.

A szegénység, a munkanélküliség és a prekaritás csapdájának terjedése arra készíti a kormányokat, hogy a munkára „ösztönzés” rendszerét (*workfare*) még inkább előíró és büntető jellegűvé tegyék, és hogy szigorúbb feltételeket, még több szankciót vezessenek be az értelmetlen, illetve normaszegő szegényeknek tartottakkal szemben.

A politika szintjéről szólva nem pusztá riogató, ha azt mondjuk, a rendszer a neofasizmus irányába tart. A politika árucikké változtatása által sújtott prekariátus koherens, haladó jövőkép helyett cirkuszi mutatványok fogyasztására kényszerül, csak személyvesztéssel és közhellyel hálázó pártokat és politikusokat lát. Kiábrándul a demokratikus játszmából, és időről időre örömet szerez magának azzal, hogy leszavaz egy-egy karizmatikus sztárpolitikusra, de mert információi hiányosak, hajlamos populista üzenetek hatása alá kerülni.

A globális szinten zajló összevissza beszéd során az elit részéről erős érdekek fogalmazódnak meg a kisebb állam mellett, amely visszahúzódik a közjavak és szolgáltatások nyújtásától, valamint folyamatosan csökkenti az elit vagyonát és jövedelmét sújtó adókat. Kétélű, populista programjuk az ügyesen felépített államellenes érzelmek húrjain játszik. Az alacsonyabb adók és a kisebb költségvetési hiány azt jelenti, hogy vissza kell fogni a szociális kiadásokat. De ez a program tovább rontja a prekariátus helyzetét. Sorvadnak a prekariátus támaszát nyújtó állami juttatások és szociális szolgáltatások, zsugorodnak a

8 Viselkedés-gazdaságtannal foglalkozó tanácsadó testület, mely apró, az embereket az optimális döntés meghozatalára ösztönző politikai intézkedésekre tesz javaslatot – *a szerk.*

közösségi terek, miközben az elit és az alkalmazotti réteg halmozza a magántulajdonát, és szemet huny a közkönyvtárak, közparkok vagy a nyilvános vécék bezárása felett. Privatizálódik a közvagyon.

A prekariátust egyre boldogtalanabbá teszik. A városi nomádoknak szüksége van a közösségi terekre, az állami juttatásokra és szolgáltatásokra. Ezért ahogy a prekariátus bizonytalansága nő, a neoliberaisok hamis „gonosztevőket” találnak, akiket hibáztathatnak azért, ami valójában a gazdaság- és társadalompolitikai intézkedések eredménye. A célpontokat könnyű megtalálni. A populisták először az „államot” démonizálják, azt a benyomást keltve, hogy az állam, mint olyan, teremti a bizonytalanságot, ezért csökkenteni kell hatáskörét. Ahogy a prekariátus elidegenedik a létező államtól, sok tagját könnyen meggyőzi ez az üzenet, bármilyen leegyszerűsítő is. A prekariátus a kormányokat hibáztatja a globalizációért, és ebből arra a következtetésre jut, hogy az állam mint olyan korlátozására van szükség. Van logika ebben a szillogizmusban. A *Tea Party* jelensége jól példázza ezt a gondolkodást.

Másodszo, a bizonytalanság és az egyenlőtlenség talaján társadalmi feszültségek és sérelmek keletkeznek. A populisták a félelmet és a tudatlanságot kihasználva az állampolgárok ellenségeként állítják be a lakosokat. A prekariátusban vagy annak szélén élők bajaiért az „idegeneket” okolják, jellemzően a migránsokat, a más kultúrájúakat, a bűnözőket, a beilleszkedni képteleneket, és így tovább. Az e csoportokkal szembeni rendparti fellépést a prekariátus többi tagjának védelmével indokolják, akiket gyakran és félrevezetően neveznek „középosztálynak” vagy „rendesen dolgozó családoknak”. És ebben van is valami kifacsart logika. De az egész egy ki nem mondott, hamis feltételezésen alapul, amely szerint semmi baj a gazdasági struktúrával és a vele járó egyenlőtlenségekkel.

Ez a két szillogizmus vezet el a szélsőjobboldali politikai mozgalmakhoz, amelyek egyrészt az állami szociális kiadások csökkentését, másrészt az „idegenekkel” szembeni keményebb fellépést követelik. Látványosan korrump változatban testesítette meg ezt Silvio Berlusconi, Olaszország egyik leggazdagabb embere, aki évekig manipulálta az államot, meglovagolta a hazai prekariátus félelmeit, és miniszterelnökké választásakor kijelentette: első célja, hogy „legyőzze a gonosz seregeit”, ami alatt a prekariátusban lévő migránsokat értette.

Máshol is a politikai mainstream elfogadott részévé vált ez a stílus. Franciaországban a Nemzeti Front újrafogalmazta magát, hogy szalonképesebben képviselhesse újfasiszta programját. Angliában az Angol Védelmi Liga (*English Defence League*) lépett a még nála is visszataszítóbb Brit Nemzeti Párt (*British National Party*) helyébe; egy friss felmérés szerint a brit felnőttek nagy része hajlik arra, hogy támogasson egy szélsőjobboldali programot, ha nem köthető ahhoz erőszak. A sokáig szociáldemokrata nirvánának számító

Svédországban drámai ütemben nyert teret a szélsőjobb, amelyet a Svéd Demokraták csoportok újra egy fiatal, karizmatikus vezetés irányításával.

Ez idáig Kelet-Európában zajlottak a legcsúnyább események. Az, hogy miként válik a politika az alantas hajlamokra építő árucikké, 2010-ben került reflektorfénybe, amikor rendkívüli elnökválasztást tartottak Európa egyik legnépesebb országában, az 50 milliós Ukrajnában. Az egyik jelölt egy kétszeresen elítélt nehézsúlyú bűnöző volt, aki a népszerűségi listák végén kullogott egészen addig, amíg egy milliárdos oligarcha pénzt nem adott egy republikánus stratégia által vezetett amerikai tanácsadó cégnek. A másik jelölt erre annak a tanácsadó cégnek a leszerződésével válaszolt, aki Obamát és a demokratákat segítette. A választást a két amerikai cég alakította... és a bűnöző nyert.

Amíg a prekariátus növekvő félelemben él, és az elit egyre ügyesebben pénzeli és terjeszti ki a politika árucikké válását, nem szabad félvállról vennünk a politika pokoli útjának fenyegetését. Ez a trend bizonyára addig fog folytatódni, amíg fel nem merül egy kivitelezhető alternatív narratíva. A jelenlegi tragédia abban áll, hogy a történelemben először ma nincs olyan haladó program, amelyet egy hiteles politikai mozgalom kínálna fel. A jó hír azonban, hogy a társadalom, csakúgy, mint a természet, irtózik az ürességtől.

Tanulmányunk végső kérdése tehát: mi tehet képessé egy paradicsomi utat arra, hogy legyőzze a politika pokoli útját?

A POLITIKA PARADICSOMI ÚTJA FELÉ

A válság közepén épp ideje, hogy egy kicsit utópisták legyünk, és ne szégyenkezzünk emiatt. Az a baj a világ szociáldemokrataival, hogy mint sok öregedő sportcsillag, ők is belemerevedtek a kudarcból való félelembé. Rég úrrá lett rajtuk az óvatosság, azzal vannak elfoglalva, hogy tiszteletreméltónak látsszanak és „felelősnek” hangozzanak, bátor kezdeményezés helyett kétségbeesetten menekülnek a kritika elől, elfogadják és magukévá teszik azt a neoliberais gazdasági paradigmát és haszonelvű gondolkodást, amely a jóléti állam korszakát jellemző univerzális ethosz hanyatlása mögött áll. Még nem ismerték fel, hogy az újonnan megjelenő kiszolgáltatott osztály felé kellene fordulniuk.

Minden Nagy Átalakulást az újonnan megjelenő legjelentősebb osztály vezetett azzal a céllal, hogy érvényre juttassa igényeit, vágyait. A huszonegyedik század eleji Globális Átalakulás folyamatában ez az osztály a prekariátus, noha egyelőre csak formálódó, és nem önmagáért levő osztályról van szó.

A prekariátus azt akarja és igényli, hogy újraéledjen a szabadság, egyenlőség, testvériség nagy hármasa. De ennek mindhárom elemét a mai osztálytagozódás és a globalizálódó piacgazdaság tercier, nyílt társadalmának fogalmaival kell definiálni.

Először is, a progresszív erőknek fel kell éleszteniük a szabadság programját. A szocialisták és a szociáldemokraták a huszadik században átengedték a szabadságról folytatott diskurzust a politikai jobboldalnak, így a szabadság fogalmát kizárólag individualista módon interpretálják. Ez nem szükségszerű. Létezik egy másik nagyszerű hagyomány, amelyet a modern progresszív gondolkodók nem hangsúlyoznak eléggé. Arisztotelészről Marxon, Polányin és Arendten keresztül remek filozófusok hangsúlyozták, hogy a szabadság alapvetően társas fogalom.

Természetesen szükség van Berlin két szabadságára – a negatívra (szabadság a nem választott irányítástól) és a pozitívra (szabad döntés abban, ahogyan az általunk elképzelt jó életre törekszünk). De morális szabadság csak közös érdekeket osztó közösségekben építhető. Csak itt, a társulásból adódó testvériségen és kölcsönösségen alapuló hasonló identitások együttesében tárulkozik fel a szabadság. Maga Darwin is észrevette, hogy azok a csoportok prosperálnak leginkább, amelyeket magas fokú társadalmi szolidaritás jellemez (1961). A szabadság egyenlősége érdekében korlátozni kell a nyertesek szabadságát. Ez összefügg Rawls azon megállapításával, hogy az egyenlő szabadsághoz szükség van egy közös elképzelésre arról, hogy mi igazságos.

Ha el tudjuk fogadni, hogy a szabadságnak van egy tartalmasabb, társas jellegű értelmezése, feltehetjük a politikai kérdést is: milyen típusú társulás szükséges a paradicsomi politikához, szem előtt tartva a prekariátus félelmeit, szükségleteit és vágyait?

Jelen cikk céljaihoz már szinte a kérdésfeltevés is elég. De világos, hogy olyan típusú társulások kellenek, amelyek biztonságot, identitást, és megvalósítható társadalmi mobilitást adnak, s eközben segítik a szakmák gyakorlásának szabadságát. Egyéni és kollektív hangot, cselekvőképességet kell nyújtaniuk a prekariátusnak. Más szóval, hozzá kell segíteniük a prekariátust, hogy tárgyalhasson azokkal, akikkel elintézendője van –munkaadókkal, közvetítőkkel, kollégákkal és az állammal, az állami intézményekkel. Ha a prekariátus szemszögéből vizsgáljuk a társas szabadságot, jól láthatjuk, hogy nagy szüksége van olyan képviselő szervekre, amelyek állami hivatalokkal és bárki mással is tárgyalóképesek. Továbbá le kell küzdeni a prekariátus kiszolgáltatottságát a szakmai közösségeken belül: ehhez szükségessé válik az engedélyezési bizottságok irányításának reformja, és az „együttműködő alku” (*collaborative bargaining*) mechanizmusainak kialakítása (foglalkozási csoportokon belüli alku a viszonylag jól pozicionált csoportok és a prekariátus között).

A teljes szabadsághoz nélkülözhetetlen az alapvető biztonság és az életben maradás képességének biztosítása. Nyilvánvaló, hogy ez elengedhetetlen ahhoz, hogy ne koldustársadalomban éljünk, és az emberek tudjanak ésszerű döntéseket hozni. Ezt az igényt úgy szeretném megfogalmazni, hogy a munkaerő – azaz a személy, mint képességekből és emberségből álló köteg – árujellegének megszüntetése felé kell tartani. Így lehetővé válik, hogy valaki szükségéből vagy szabad elhatározásból a piacon kívül is élhessen.

Paradox módon ezt úgy érhetjük el, ha a munkát viszont teljes mértékben árucikké tesszük, így a munkaviszony átláthatóvá válik, és a munka árát teljes körűen tükrözi a bér. A foglalkozásbeli szabadsághoz a munkát és az „állást” eszközként kell kezelni, és nem szükségképpen úgy, mintha a tartalmas élet középpontja volna. Ahhoz, hogy a munka valóban árucikk legyen, a bériben a cserében elvégzett munkára fordított idő tényleges értékének kell megjelennie. Tehát minden nem bérjellegű, munkához kötődő juttatást ki kell vezetni. Ezek természetüknél fogva regresszívek, az egyenlőtlenség elsődleges okai, hozzájárulnak a prekariátus bizonytalanságához, és torzítják a munkaerőpiacot. Természetesen ezek a juttatások értékesek és szükségesek. De általánossá kell tenni őket, nem lehetnek az alkalmazotti réteg privilegizált kisebbségének kizárólagos jutalmi.

Ahogy valódi árucikké kell tenni a munkát, úgy kell az embert, mint „munkaerőköteget” megszabadítani árucikk jellegétől. A prekariátus tagjainak lehetővé kell tenni, hogy kialakudhassák, milyen munkát és milyen mennyiségben vállalnak el: ezt akkor tehetik meg, ha valóban mondhatnak nemet, mikor az ajánlat nem tetszik nekik. Ez az egyik érv a minden honosított lakó, állampolgár és lakos számára alanyi jogon járó alapjövedelem bevezetése mellett. Erre még vissza fogunk térni.

Előbb azonban foglalkoznunk kell az egyenlőség kérdésével. Az elosztási igazságság minden elmélete kiállt valaminek az egyenlősége mellett. És minden Nagy Átalakulás együtt járt az éppen uralkodó termelési rendszer alapvető javaiért folytatott harccal, amelyet a felemelkedő tömegméretű osztály követeléseivel vezettek. A feudalizmusban a termőföld és a víz volt a küzdelem tárgya, az ipari kapitalizmusban a termelőeszközök és a jövedelem profitba valamint bérekbe irányuló része. A mai globális terciér társadalomban kevésbé megfoghatók ezek a javak. Tudás, idő, minőségi tér (a közjavak), biztonság, pénz-tőke – mind igen egyenlőtlenül oszlik el, és ennek főként a prekariátus látja kárát.

Láthatjuk, hogy a feladat abban áll, hogy összetett stratégiát vázoljunk fel a „foglalkozási állampolgáriság” (*occupational citizenship*) alapjának megteremtésére: ez magába foglalja a munkavégzés és az emberi képességek fejlesztésének azon módjait is, melyek nem múlnak a gazdasági forrásokhoz való hozzáféréseken vagy a piacgazdaságban való részvételen. Persze az állampolgáriság fogalma vita tárgya. De jelen keretek között elmondhatjuk, hogy az állampolgáriság jelenti a jogok és az identitás alkotmányos bázisát. A jogok egyetemeseek, oszthatatlanok, és egyenlőnek kell lenniük. Szembeállíthatók a társadalmi jogosultságokkal, amelyek egy bizonyos státusból vagy viselkedésből erednek.⁹

9 A „munkavállalói jog” például nem egalitárius és félvezető, mert azt sugallja, hogy akik egy bizonyos munkatevékenységet végeznek, olyasmire jogosultak, amire másfajta munkát végzők nem. Ezek olyan jogosultságok, amelyek a jelenleg vagy a múltban végzett és a munkaerőpiacon értékesített munkából adódnak, illetve abból, hogy az ember a jövőben ilyen munka végzésére kötelezi el magát.

A foglalkozási állampolgáriság azt jelenti, hogy mindenkinek egyenlő joga kell, hogy legyen arra, hogy teljesen szabadon elfoglalja magát. A foglalkozás itt nem csupán szakmát vagy mesterséget jelent, hanem az idő és a képességek felhasználásának olyan kombinációját, amellyel felépíthető az emberi fejlődés életútja, és amely ideális esetben többszörös identitást ad, valamint a rendelkezésre álló idő feletti kontroll érzetét. Az ilyen értelemben vett foglalkozás visszaállítja a használati értékkel bíró munka (*work*) és a csere- vagy eszközértékkel bíró munka (*labor*) közti különbségtételt, és a munkavégzés minden formájának egyenlő tiszteletet ad.

A különbségtétel létfontosságú, mert a legtöbb reprodukzív és regeneratív tevékenység használati értékkel bíró munka. A már-már létünket fenyegető ökológiai válság világában és évszázadában ezek a tevékenységek olyan ökológiai orientációval bírnak, amely hiányzik a mainstream gazdasági gondolkodásból. A használati értékkel bíró munka a regenerációra – ez a gondozási, ápolási tevékenység lényege – és a forrásmegőrzésre irányul, szemben a csere- vagy eszközértékű munkával, amelynek lényege a források felhasználásának maximalizálása – azaz felélése.¹⁰

A foglalkozás fogalma, ahogy máshol már kifejtettem, arra is kísérletet tesz, hogy visszaállítsa a *szabadidő* és a *játék* vagy kikapcsolódás közti, ugyancsak létfontosságú különbséget. A *szkolé* (szabadidő) az ókori görög filozófiában kettős jelentést hordozott: tanulással töltött idő és nyilvános vagy politikai tevékenységgel töltött idő. Ennek az időnek lehetővé kell tenni a szintén létfontosságú elmélyedést, a „nem cselekvést” is, amelyet ma gazdasági vagy munkaügyi szempontból jellemzően „semmittevésnek” aposztrofálnak. Ez a piacgazdaságban bűnnek számít, és ezért a haszonelvű, paternalista politikusok komplex rendszereket eszelnek ki a szegények és a kiszolgáltatottak megbüntetésére. Arisztotelész az *aergiát* (lustaságot) a *szkolé* előfeltételének tartotta. A globális kapitalizmusban, aki nem dolgozik, „nem járul hozzá” semmihez, ezért érdemtelennek bélyegzik a szociális, gazdasági támogatásra, vagy akár arra is, hogy saját hangja legyen.

Munkavégzésre természetesen szükség van a modern gazdaságban. De a politikai intézkedéseket aszerint kell megítélni, hogy megadják-e a kellő tiszteletet a csereértékkel nem bíró, de használati értéket jelentő munkának és a nem csupán fogyasztással vagy a munkavégzés utáni felépüléssel töltött szabadidőnek. Más szóval, értéktelenek azok az erőfeszítések, amelyek a foglalkoztatás maximalizálására, illetve arra irányulnak, hogy a lehető legtöbb ember legyen állásban. Egy sor politikai intézkedés, amely az alacsony jövedelmű társadalmi csoportok fizetett munkába állását úgy maximalizálná, hogy ezzel szabadidőt és más munkaformákat szorít ki, lényegileg nem egalitárius és társadalmilag igazságtalan.

10 A „gazdasági állampolgáriság” intézményével az a baj, hogy kimondatlanul előnyben részesíti a források felhasználását és felélését, a „növekedést” és a csereértékű munkát.

Vizsgáljuk meg a prekariátust az általam definiált foglalkozási állampolgáriság szempontjából! Jelenleg a prekariátus tagjai csak lakosok abban az értelemben, hogy nem rendelkeznek egyes jogokkal, amelyekkel a társadalom más, előnyösebb helyzetben lévő csoportjai igen. Nincs létbiztonságuk, és nincs cselekvőképességük, saját hangjuk.

A foglalkozási állampolgáriság prekariátusra való kiterjesztéséhez egy olyan stratégia szükséges, mely által a prekariátus tagjai végezhetnek nem csereértékű munkát, és lehet – a *szkolé* értelmében vett, tehát tartalmaz és részvételre épülő – szabadidejük. Alapvető, hogy a munka alkotmányos tisztelete törvényerőre emelkedjen. Ez elvezet bennünket az idő politikájához. Ma az a jellemző, hogy a prekariátus arányaiban több nem csereértékű munka végzésére kényszerül, mint a többi társadalmi csoport. E munkaformák tudomásul nem vétele a prekariátus osztályproblémája.

Következésképpen a Globális Átalakulás és a megoldandó krízisállapot három kérdéskörre hívja fel a figyelmet: társas szabadság (cselekvőképesség és részvétel), termelőeszközök újraelosztása (az egyenlőség alapja) és foglalkozási szabadság (a használati értékkel bíró munka és a szabadidő felértékelése). Ebből az az izgalmas következtetés vonható le, hogy a mélyülő globalizációs válság épp olyan pillanat, amelyben az új, progresszív foglalkoztatási stratégia megjelenhet, és meg is kell jelennie. Máskülönben a prekariátus és a fogyatkozó munkásosztály-mag egyaránt a politika pokoli útjára tévedhet.

E progresszív foglalkoztatási stratégia egyik része az alapjövedelem kell, hogy legyen. Nem csodaszer, mégis elengedhetetlenül része annak a stratégiának, amelynek célja a jövedelemkülönbségek növekedésének megállítása és visszafordítása, a létbiztonság és a foglalkozási szabadság fenntartható alapjainak megteremtése, és a tercier társadalom legfontosabb termelőeszközeinek újraelosztása. Ez létkérdés a prekariátus számára. Alapjövedelem nélkül a prekariátus még dühösebb, elidegenedettebb, bizonytalanabb, szorongóbb és anómikusabb lesz.

Az alapjövedelem az egyéneket célozza, viselkedési feltételhez nem köthető (tehát növeli a szabadságot), egyetemes, egyenlő, pénzben fizetett, és nincs speciális használat-hoz kötve, mint az élelmiszerjegyek (mint az Egyesült Államokban a SNAP program) vagy az utalványok.

Cikkünk nem tárgyalja és nem cáfolja az alapjövedelem ellen gyakran felhozott érveket, hiszen ezt már elvégezték mások, elsősorban a Basic Income Earth Network (BIEN) éveken keresztül megjelent számos kiadványában.¹¹ Ehelyett inkább az alapjövedelem jelentőségét hangsúlyozzuk a prekariátust foglalkozási állampolgárisághoz juttató stratégiában. Közben kitérünk a globalizációs válság egyik témánk szempontjából fontos aspektusára, a deliberatív demokrácia gyengülésére.

11 Lásd: www.basicincome.org.

Vizsgáljuk meg az alapjövedelmet a ma kulcsfontosságú javak szempontjából! A gazdasági létbiztonság ma igen egyenlőtlenül oszlik el. A kockázatok, veszélyek, sokszerszerű történések és a bizonytalanság jóval nagyobb mértékben sújtják a prekariátust, mint a gazdagabb csoportokat, és a prekariátusnak nincs hatékony védekező eszköze. Csak úgy lehet alapvető létbiztonságot nyújtani számára, hogy *ex ante* védelmet nyújtunk ahelyett, hogy *ex post* jóvátételi mechanizmusokra hagyatkoznánk, hiszen a gazdasági bizonytalanságért felelőst találni nagyrészt csak esetlegesen lehetne.

Az *ex ante* létbiztonsághoz alkotmányos és egyetemes garancia kell. Ha moralizáló vitát folytatnánk arról, hogy ki érdemli meg az alapvető létbiztonságot és ki nem, a létbiztonság kikerülne a jogok tartományából.

Gazdasági nyelvre lefordítva, az egyetemes alapjövedelem átvenné a „jóléti politika” (*welfare*) más formáinak a helyét, amelyektől hagyományosan azt várták, hogy gazdaságilag biztonságosabb társadalmi környezetet teremtve töltsék be az automatikus makrogazdasági stabilizátor szerepét. Ehhez a kialakított rendszernek rendelkeznie kell bizonyos jellemzőkkel, amelyek közül mindegyik megvalósítható (Standing 2011b).

A másik kulcsfontosságú jószág az idő. E tekintetben az alapjövedelem óriási segítség lenne a prekariátusnak. A prekariátus tagja áruvá tett munkaerő abban az értelemben, hogy alkalmazkodnia kell a piaci erőkhöz, vagy keményen megfizet. Nincs valódi cselekvőképessége. Az alapjövedelem megszüntetné a munkaerő árujellegét azáltal, hogy több lehetőséget biztosítana a prekariátusnak az alkura, sőt *végső esetben* arra is, hogy visszautasítsa a kizsákmányoló és elnyomó munkaformákat. Az *ex ante* jövedelembiztonság, bármennyire alapszintű is lenne mértékében, nyomást gyakorolna a prekariátus munkaerejét megvásárolni szándékozókra, hogy vonzóbb és méltóbb feltételeket nyújtsanak, és hogy kénytelenek legyenek lemondani a munkaerőről, amennyiben nem hajlandóak eleget fizetni ahhoz, hogy az állást vonzóvá tegyék.

Bizonyos értelemben – és ezért vonzódott számos neoklasszikus közgazdász (többek között Milton Friedman) a javaslat bizonyos változataihoz – az alapjövedelem jól illeszkedne egy hatékony piacgazdaságba. Tovább kell vinnünk a logikát és ki kell mondanunk, hogy a munkának teljesen árucikké kell válnia, és az ellentételezésnek átláthatóan, pénzben kifejezve kell történnie, és nem béren kívüli juttatásokkal, amelyek nem átláthatóak, és általában kétes célok állnak mögöttük.

Az alapjövedelem tehát nagyobb kontrollt biztosítana a prekariátusnak az idő felett. Önmagában nem volna elég, de segítene. Ösztönözné a hangsúlyeltolódást a csereértékkel bíró munkáról a használati értékkel bíró munkára. Ezenkívül ellenszere lehetne a libertárius paternalisták – mint a jelenlegi szabályozási reformot irányító Cass Sunstein és Richard Thaler – alapvető állításának (Thaler és Sunstein 2008). Eszerint az emberek túl sok információval küszködnek, ezért apró ösztönzőkre (*nudges*) van szükségük, melyek a „jó döntések” felé irányítják őket. Első javaslatuk erre – és nem tudhatjuk, mi lesz a következő

ötletük, ha ez nem válna be –, hogy intézményesítik az alapértelmezésben a felkínált opciót automatikusan elfogadó mechanizmusokat, melyek szakértők számításain alapulnak arról, hogy mi a legjobb döntés. Ezzel arra kényszerítik az embereket, hogy időigényes, és valószínűleg költséges procedúrákba bonyolódjanak, ha esetleg mégsem akarják elfogadni az alapértelmezett választ.

Ez az ösztönzési taktika jelenleg általános trend a közpolitikában. Kétes előfeltevésből indul ki, és a politikát a paternalista „társadalmi tervezés” irányába tolja. Szemben a fenti előfeltevéssel, nekünk jó okunk van azt hinni, hogy a nem optimális döntések fő oka az, hogy az embereknek nincs elég szabadidejük a mérlegelésre, sem elég anyagi forrásuk, melyből szaktanácsadóhoz fordulhatnának.

A prekariátus tagjai ebben a tekintetben igazán hátrányos helyzetben vannak. Az alapjövedelem segítené őket, hogy idejükből többet fordíthassanak e döntések mérlegelésére. Ez pedig különösen fontos magával az állammal való viszonyban és a bürokratikus útvonalon való eligazodásban.

Az alapjövedelem növelné a személyes létbiztonságot. Szükség van a deliberatív demokrácia erősítésére is, vagyis a *szkolé* azon értelmezésére, amely aktív részvételt biztosít az embereknek a közpolitikákat kialakító folyamatokban. A mindent árucikké tevő piaci társadalom egyik problémája, hogy a csereértékkel bíró munka és a fogyasztás egyre inkább kiszorítja a használati értékkel rendelkező munkát és a szabadidőnek azt a részét, mely nem a játék és a fogyasztás jegyében telik. Az Egyesült Államokban például évtizedek óta csökken az aktív szabadidő mértéke. Világszerte, főleg a gazdag, ipari országokban, egyre kevesebben vállalnak részt a közéletben. Az emberek nemcsak azt hiszik, hogy nincs idejük részt venni, de azt is, hogy nincs elegendő tudásuk hozzá.

Összefoglalva tehát, egyre nagyobb szükség van az idő felszabadítására, hogy mindenki – különösen a prekariátus felemelkedő osztálya – részt tudjon venni a politikai döntéshozatalban. Itt történelmi távlatra van szükség. A régi amerikai republikánusok azzal érveltek, hogy a választójogot az ingatlantulajdonosokra kell szűkíteni, mert ők alkotják az egyetlen olyan csoportot, amelynek elég ideje van a bonyolult politikai folyamatok megértéséhez. A sokat idézett, de annál kevesebbet olvasott megfigyelő, Alexis de Tocqueville hasonló szellemben azt fejtegette, hogy egy ország intellektuális fejlődése azon múlik, hogy az emberek milyen könnyen tudnak megélni munka nélkül ([1835] 2003).

Ebben a legfontosabb elem az – s ezt az ókori görögök jól értették –, hogy a Jó Társadalomhoz szükséges valódi politikai részvételhez idő és megfontolás kell, továbbá olyan mechanizmusok, amelyek ezt lehetővé teszik és elősegítik. De a modern, mindent árucikké tevő társadalomban az emberek úgy érzik, hogy se idejük, se kedvük nincs arra, hogy a politikai kérdésekben kiműveljék magukat, arra pedig még kevésbé, hogy rendszeres politikai aktivitást fejtsenek ki. Ez könnyű célponttá teszi őket az érzelmi hangulatkeltés számára, és mindazoknak, akik a tudatlanságot kihasználva próbálják eladni populista

politikai programjukat és magukat a karizmatikus politikusokat is, akik a depolitizált társadalom legfőbb árucikkjei. Milyen szavak tetszenek a plebsnek? „Változás?” „Kisebb állam?” „Adócsökkentés?” Nálunk ezt megkapod, és többet adunk belőlük, mint mások.

A politika árucikké tétele együtt jár a politika elsorvadásával, ha ez utóbbit az emberek politikára szánt idejével, választási hajlandóságával, a fontos kérdések ismeretével és az irántuk való érdeklődéssel a mértékével határozzuk meg. A huszonegyedik század elejére arányosan sokkal kevesebben vesznek részt a mainstream politikai pártokban. Az Egyesült Királyságban például 1950-ben tizenegy felnőttből egy volt valamelyik politikai párt tagja, míg 2010-ben már csak kilencvenből egy. És mint tudjuk, a politikacsinálást olyan szolgáltató cégek vették át, amelyek „testbeszédfejlesztésben”, „húzó mondatokban” és egyéb sötét üzemekben utaznak. A választásokat marketingfogások és ügyes sztármenedzserek közti csaták által nyerik meg és veszítik el. Nem nevezhető haladónak az a stratégia, amely figyelmen kívül hagyja vagy elfogadja ezt a piaci társadalom szerves részét képező tendenciát.

Tehát az ezzel szembeni harc egy kis elemeként javasoljuk az alapjövedelem, a *szkolé*-juttatás bevezetését. Legyen az alapjövedelem mindenkinek járó havi juttatás, amelyet egyetlen feltételhez kötnék: hogy az átvevő írjon alá egy nyilatkozatot, melyben morálisan elkötelezi magát, hogy részt fog venni a politikában bizonyos meghatározott módokon: többek között országos, állami vagy helyi szinten szavazni fog a választásokon, és évente legalább egyszer részt vesz egy olyan nyilvános gyűlésen, amelyen politikai kérdéseket vitatnak meg szabadon.

Nem szabad erre kényszeríteni senkit, sem megbüntetni azt, aki nem tartja magát hozzá. A lényeg itt a morális megszólítás és a hivatkozás az állampolgári felelősségre. A morális elköteleződés azonban pozitívan hat a döntéshozatali demokrácia mértékére, és a maga szerény eszközével felveheti a harcot a mindent árucikké tevő piaci társadalom faltörő kosával szemben. Kr. e. 403-ban minden athéni polgár juttatást kapott a *polisz* életében való elvárt részvételének elismeréséül. A *szkolé*-juttatások vagy a stabilizációs és a részvételt erősítő juttatások visszavezetnének bennünket e nemes hagyományhoz.

KÖVETKEZTETÉS

A globális prekariátus az új veszélyes osztály, mert milliók élnek szociális, kulturális és gazdasági bizonytalanságban, és nincs olyan tevékenységük vagy identitásuk, amely teljes állampolgári jogokhoz juttatná őket. Ebből adódóan fogékonyak a populista és újfasiszta hangokra – ahogy már látjuk is több helyütt Európában –, és ez csak akkor változhat, ha alternatívaként megfogalmazódik egy működőképes paradicsomi politika.

Cikkünk három megoldandó kérdést vetett fel: a demokrácia szűkülését, a létbizonytalansággal együtt járó fogyatkozó jogokat és a tercier piaci társadalom fő javai feletti kontroll elvesztését. A feladat egy olyan paradicsomi politika megalkotása, amely újra érvényessé teszi a kellő szabadidő által lehetővé tett szabadság-egyenlőség-testvériség hármast. A stratégiához, amely foglalkozási állampolgáriságot ad a prekariátusnak, *szkolé*-jutattásokra, tőkealapokra és foglalkozási társulásokra, vagy valami hasonlóra lesz szükség.

A legfőbb kérdést mindannyiunknak fel kell tenni: mi keltheti életre a paradicsomi politikát, mi teheti hön óhajtott tervből valósággá? Minden átalakulás után ezzel a kérdéssel küszködnek a történészek. A jóléti állam felemelkedése azzal a tanulsággal szolgált, hogy a munkásosztály politikája harcok során határozódott meg és alakult ki, és nem volt világosan előre látható (Preworski 1985). Azok a harcok először az elismerésért és a képviseletért folytak. A kollektív cselekvés innen fordult később az újraelosztás követelése felé. Az elismerésért folytatott kezdeti küzdelmet a progresszív gondolkodók azon felismerése lendítette fel, hogy a régi haladó osztályok már nem állnak a progresszív politika élvonalában. Most megint itt tartunk.

Fordította: Latorre Ágnes

Az eredetivel egybevetette: Simor Máté

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Darwin, Charles (1871): *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Appleton.
[Magyarul: *Az ember származása és a nemi kiválasztás*. Gondolat, 1961.]
- Przeworski, Adam (1985): *Capitalism and Social Democracy: Studies in Marxism and Social Theory*. Cambridge University Press.
- Standing, Guy (1989): Global Feminization through Flexible Labor. In: *World Development*, No. 17.: 1077–1095.
- Standing, Guy (2009): *Work after Globalization: Building Occupational Citizenship*. Edward Elgar Publishing.
- Standing, Guy (2011a): *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic.
- Standing, Guy (2011b): Responding to the Crisis: Economic Stabilization Grants. In: *Policy and Politics*, No. 39.: 9–25.

Thaler, Richard H. – Sunstein, Cass R. (2008): *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. Yale University Press. [Magyarul: *Nudge: Jobb döntések egészségről, pénzről és boldogságról – a pénzügyi válság után*. Manager Könyvkiadó, 2011.]

Tocqueville, Alexis de ([1835] 2003): *Democracy in America*. Penguin Classics. [Magyarul: *Az amerikai demokrácia*. Európa Könyvkiadó, 1993.]



Mika LaVaque-Manty

HOGY BUKKAN- HATUNK ELMÉLETI FOGALMAKRA A VALÓ VILÁGBAN?

A PREKARIÁTUS ESETE

Eredeti tanulmány: LaVaque-Manty, Mika (2009) Finding Theoretical Concepts in the Real World: The Case of the Precariat. In: *New Waves in Political Philosophy*. Szerk.: de Bruin Boudewijn de Bruin – Zurn, Christopher F. Palgrave Macmillan.

Köszönetnyilvánítás: A fejezet egyes változatait bemutattam a Western Political Science Association és az American Political Science Association 2007-es találkozóin. Hála a következőknek: Elizabeth Ben-Ishai, Boudewijn de Bruin, Christine Carey, Lisa Disch, Don Herzog, Jennet Kirkpatrick, Kimberly Pachirat, Spencer Piston, Steven Johnston, Anne Manuel, Lars Rensmann, Arlene Saxonhouse, David Smith, R. Claire Snyder, Elizabeth Wingrove, és Mariah Zeisberg hasznos tanácsaiért és a velük folytatott beszélgetéseikért. A kötet szerkesztői, Boudewijn de Bruin és Chris Zurn szintén felbecsülhetetlen értékű tanácsokat adtak.

A tanulmány központi problémája az intézmények, a cselekvők, a politika egyéb aktorai, illetve vélt vagy valós érdekeik, tényleges helyzetük közti bonyolult összefüggés vizsgálata. Ezt a prekariátus mozgalom elemzésén keresztül közelíti meg, összekapcsolva az amerikai és európai politikai kultúra közti különbségek felvázolásával. A prekariátusmozgalom kialakulásának rövid ismertetőjét és követeléseinek elemzését követően a szerző annak kérdését veti fel, mennyiben képes a mozgalom képviselni a bizonytalan léthelyzetűek heterogén csoportját, illetőleg átpolitizálni a növekvő létbizonytalanságot. Ennek kapcsán fontos látni, hogy annak kérdése mi fogadható el természetesnek, és ezzel szemben mi az, ami ellen köteles a társadalom, illetve az állam küzdeni, nem eleve adott, hanem bonyolult politikai harcok és folyamatok függvénye. A szerző részletesen elemzi, mi állhat annak hátterében, hogy a sebezhetőség és kiszolgáltatottság, míg Európában politikai kérdés, az Egyesült Államokban sokkal inkább természetesként elfogadott. Központi állítása szerint ez a különbség áll a prekariátus mozgalom kialakulásának, illetve hiányának hátterében. Végül a szerző ismertet néhány ebből adódó lehetséges következményt.

BEVEZETÉS

Hogy viszonyulhat a politika empirikus világának történéseihez egy olyan politikai filozófus, aki elsősorban nem normatív állításokban érdekelt? Ebben a fejezetben egy olyan példát mutatok be, amely valamiféle analitikus társadalomelmélet szolgálatában áll. Analitikus társadalomelmélet alatt olyan megközelítést értek, amely az analitikus politikai filozófia eszközeit szövegelemzéssel, valamint a történelmi és szociológiai részleteknek szentelt kiemelt figyelemmel egészíti ki. Kutatásomat az a kérdésfeltevés ösztönözte, hogy miképpen értelmezhető a politikai szereplők és intézmények természete, illetve a köztük lévő kapcsolat. Politikai szereplők alatt egyéni és kollektív szereplőket értek; arra töreksem, hogy megértsem őket, és a más szereplőkhöz, illetve intézményekhez fűződő viszonyukat. Ezt az átfogó kérdést egyfajta „alkalmazott kantianizmus” segítségével közelítem meg, vagyis Kantot társadalomtudósnak tekintem, aki egyrészt az okok, fogalmak és érvek, másrészt a társadalmi szinten megjelenő érdekek és gyakorlatok közti kapcsolatot igyekezett kidolgozni. Ez igencsak eltér az alkalmazott kantianizmus két jóval híresebb – Rawls és Habermas által képviselt – változatától, bár természetesen azokhoz is kapcsolódik.

E fejezet témája „a prekariátus”: egy új kollektív szereplő, amely az európai jóléti állam állítólagos romjain lép színre. A prekariátus annak a mozgalomnak a terméke, amely a huszonegyedik század globalizált politikai kontextusában igyekszik feltárni a társadalmi

tiltakozás és a politikai ellenállás új módjait.¹ Noha a prekariátus megjelenésének objektív feltételei látszólag ugyanúgy megvannak Európában és Észak-Amerikában, ez utóbbiban a fogalom lényegében teljesen ismeretlen. Az a politika, amely a „la precarité” – az állandó munka hiánya vagy bizonytalansága, a társadalmi kiszolgáltatottság és a csökkenő szociális ellátások – ellen küzd, szintén merőben különbözik az Atlanti-óceán két partján. A prekariátus számos lehetőséget nyújt arra, hogy megvizsgáljunk néhány új és már ismerős politikaelméleti és társadalomtudományi témát: az európai és az amerikai jóléti állam eltérő történelmét, vagy azt a módot, ahogy a „hegemóniák” működése az eltérő politikai kultúrákban útfüggőségeket hoz létre, melyek megnyitják vagy elzárják az utat a mozgósítás és a kollektív cselekvés új formái előtt. Esetünkben ennek egyik módja a kiszolgáltatottság eltérő társadalmi értelmezéseiben rejlik. Végül a prekariátus lehetőséget ad a politikai önigazolás, a mozgósítás és az érdekek közti kapcsolat végiggondolására is.

Ezek nagy témák és nagy kérdések. Van köztük kapcsolat ugyan, mégsem lehet egyetlen tanulmányban, mindenre kiterjedően tárgyalni őket, főleg mert empirikus felvetéseket is tartalmaznak. Ahelyett tehát, hogy perdöntő állításokat tennék e fejezetben, inkább egyfajta ízelítőt szeretnék adni a prekariátus által felvetett számos megvitandó témából. A fejezet három, egymással összefüggő elemzési szinttel foglalkozik. Az első a politikai követelések megfogalmazásának szintje: úgy kezelem a prekariátusmozgalmat, mint ami a politikai képviselő dinamikusan igényével áll elő, vagy kissé egyszerűbben fogalmazva, egy újfajta politikai szereplőt hív életre. Ezen igények retorikai és igazolásbeli sikerei attól függenek, hogy az új szereplő vélt identitása hogy tudja érthetően tükrözni a tényleges hasonlóságokat mindazok pozíciójában, akik állítólag a prekariátust alkotják. Hegeli–marxi értelemben – később látni fogjuk, hogy ennek még lesz jelentősége a prekariátus kontextusában – az a kérdés, hogy „a prekariátus” tud-e „önmagában valóként” és „önmagáért valóként” létezni. Igyekszem felhozni néhány szkeptikus megállapítást mindkettővel kapcsolatban. Ez az elemzés második szintje. Végül pedig a harmadik szint továbbvezet az Európa és Észak-Amerika politikai kultúrája közti makrotársadalmi különbségek bevezető jellegű feltérképezéséhez, ami abban segíthet, hogy megértsük, miért nincs prekariátus Észak-Amerikában.

A fejezet első lépése a prekariátus fogalmának bemutatása.

1 Bár az én megközelitésem igencsak eltérő, bizonyos értelemben mégis hasonlít ahhoz, ami mellett Laclau érvel (2005). Több ponton kapcsolódom Lisa Disch aktuális kutatásához a reprezentációról, amelyből sokat tanultam. Lásd még Swanson (2008).

A PREKARIÁTUS SZÍNRE LÉP

2006 telén Franciaországban megbénult az élet a kormány által bejelentett munkaügyi reform elleni tömegtüntetések miatt, a világsajtó szalagcímeiben számolt be az eseményekről (Sciolino és Smith 2006; Bremner 2006; Aguado 2006). Nem ez volt az első eset, hogy a francia reformpolitika iránti ellenérzések nemzetközi szinten is látható kifejezésre jutottak, de először fordult elő, hogy a felháborodás konkrét okai Észak-Amerikában is széles körben ismertté váltak. Nem csupán globalizációellenességről volt szó – ami mindenki számára ismerős lehetett legalább az 1999-es seattle-i WTO-ellenes tüntetések óta – vagy faji-etnikai politikai nehézségekről – ez Európa különösen neuralgikus pontja –, hanem olyan nemzeti politikákról, melyek a munka világát érintették. Ezek a politikák, szögezzük le, szorosan kötődtek a globalizációhoz, hiszen a francia kormány által javasolt, a munkahelyi biztonságot gyengítő intézkedéseket a globalizáció és az EU által ösztönzött neoliberalizmus inspirálta vagy kényszerítette ki – az utóbbi értelmezése attól függ, hogy éppen kit kérdezzünk meg (Bommelaer 2005; Jakubyszyn 2006). A kormány úgy döntött, hogy a munkahelyek Franciaországban hagyományosnak számító biztonsága túl költséges az ország versenyképessége szempontjából, és kilátásba helyezte, hogy megkönnyíti a – főleg nemrég munkába állt – dolgozók elbocsátását. A tüntetések abban az értelemben sikerrel jártak, hogy a kínos helyzetbe hozott Villepin-kormány kénytelen volt visszavonni javaslatait (Chrisafis 2006).

Bár a prekaritás fogalma lényegében ma is ismeretlen Észak-Amerikában, ez az eseménysorozat a prekaritás mozgalmának leglátványosabb fellépése volt.² Mégsem ekkorra tehető a mozgalom kezdete, és a fogalom sem itt született meg. Az európai globalizáció- és neoliberalizmus ellenes mozgalom legalább az ezredforduló óta foglalkozik azon sajátos körülményekkel, amelyekre a 'la precarité', avagy prekaritás (bizonytalanság) kifejezést kezdte használni. A társadalmi, politikai és tudományos diskurzusokban pedig még ennél is korábban elterjedt a fogalom.³ Politikailag az egyik legfontosabb mérföldkő az EuroMayDay mozgalom volt, amely 2001-ben indult Milánóban, majd egy minden évben megrendezett, összeurópai tüntetéssorozattá nőtte ki magát (Helsinki EuroMayDay Network 2006). A mozgalom szívesen kölcsönöz a régi baloldali politika díszleteiből és szimbólumaiból, és erre csak egy kisebb példa az éves tüntetések május elseji dátuma. Szellemes utalással Marx „proletariátusára” a prekaritásban élőket „prekariátusnak” kezdték

2 Egy gyors pszeudo-empirista Lexis-Nexis kereséssel csak két említést találunk a „precarité”-ről a főbb észak-amerikai lapokban az utóbbi két évből: Saunders (2006) a *Toronto Globe & Mail* hasábjain, illetve a *Wall Street Journal* egy képaláírása 2006. március 29-én.

3 Lásd például (Petitnicolas 1998; Lecomte et al. 1996; Paugam 1996; Paugam és Russell 2000).

nevezni (Middlesex Declaration of the European Precariat 2004). A prekaritás, ami az aktivisták szerint az európai jóléti állam neoliberalizmus általi szétzilálásának következménye, azt a körülményt jelenti, amelyre az egyre bizonytalanabb vagy rövid távú munka jellemző, ami kevesebb vagy semmilyen juttatással nem jár (egyre több a gyakornok, aki fizetést sem kap); amelyben erodálnak a kirúgással vagy leépítéssel szemben korábban felépített erős biztosítékok, a munkanélküli-segély pedig vagy csökken, vagy szigorúbb feltételekhez van kötve, mint a múltban. Az ilyen körülmények kialakulása a „prekarizáció”. A prekár körülmények között élők kihasználására ugyancsak szellemes szóösszetétel született: a „flexploitation” (rugalmas kizsákmányolás),⁴ ami a marxista és a kortárs üzleti zsargon keveréke. A „flexploitative” munka általában az úgynevezett McMunkákat jelenti, vagy plasztikusabb kifejezéssel a „szar melót” (Lindholm 2006). Alacsony szintű, kisegítő állások ezek, amelyek a technológiai fejlődés ellenére a szó szoros értelmében piszkos munkák maradtak: kellemetlenek, veszélyesek, és mind társadalmi megbecsültségük, mind bérezésük alacsony – a kórházi ápolókat kiszolgáló személyzet, a takarítók, a gondnokok, a pincérsegédek és a konyhai dolgozók tartoznak ide.

A prekariátus nagy és sokrétű. A EuroMayDay mozgalom egyik kiáltványában olvasható leírása így hangzik:

„Mert prekárok – *précaires, precari, precariás* – vagyunk: munkanélküliek, nők és fiatalok, alkalmi munkákba kényszerültek, idegnyomkások, diákok, gyakornokok, migránsok, hálózatépítők, ideiglenes és rugalmas munkaerők, mi vagyunk a rugalmasság gumieimberei, a prekariátus túlélői” (EuroMayDay Network 2006).

A prekariátus fogalma keresztülmetsz több ismerős szociológiai kategóriát: az etnikumot, a nemet, a nemzetiséget, de még a társadalmi-gazdasági osztályt is. Politikai gazdaságtani fogalomként bizonyos értelemben így is hű marad a pszeudomarxista gyökereihez, noha – amint látni fogjuk – a politikai gazdaságtan és a politikai kultúra még elméleti szinten sem különül el világosan egymástól.

Annak oka, hogy a prekariátus keresztülnyúlik az osztályhatárokon, abban rejlik, hogy – legalábbis első látásra – nem *státuszt*, hanem *állapotot* jelöl; kevésbé az adott egyén háttéréről vagy társadalmi identitásáról van szó, hanem inkább arról a módról,

4 A „rugalmasság” (flexibilitás) az egyik legdivatosabb üzleti kifejezés Európában, és olyanokat is szójátékra ihlet, akik nem, vagy csak részben kritizálják a fogalmat. A „flexsecurity” (rugalmas biztonság) például azt az álláspontot jelöli, ami szerint a munkában és a munkavállalók részéről nagyobb rugalmasságra lenne szükség, mint ami a hagyományos európai élethosszig tartó biztonságból következne, de ugyanakkor fontos, hogy ezt ötvözzük a kiszolgáltatottság elleni védelemmel is. Lásd Giddens (2006).

ahogy saját jövőjéről gondolkozik.⁵ A társadalmi identitás és háttér persze hatással van a jövőről való gondolkodásra, de a prekariátus fogalmába foglalt elképzelés szerint nem ezek az elsődleges tényezők. Vegyük példának azt a meghökkenítő gyakorlatot, mely során a képzett informatikai szakembert és az egyetemista gyakornokot összekötik a szegény illegális bevándorlóval a prekaritás jegyében: bár a képzett, középosztálybeli fiatal állampolgárok osztályháttere, így elvárásai is különbözhetnek a szegényekétől, a tanulatlanokétól és a bevándorlókétól, jövőjük felől nézve helyzetük végeredményben mégis azonos. A munkával töltött évek egyre nagyobb bizonytalanságára kell felkészülniük. Ebben az értelemben a prekariátus figyelemre méltó új módját jelenti egy társadalmi kategória megalkotásának. Ez az oka annak, hogy még a modern tudásalapú gazdaság üdvöskéinek is – informatikusok, bloggerek, újságírók – olyan munkakörülményekkel kell szembenéznük, amelyek a képzett munkavállalók által korábban nem tapasztalt mértékben bizonytalanok. Még a dotcom-buborék megjelenése és szétpattanása is a prekaritás egy mozzanata volt ebben az értelemben.

Amennyiben a prekariátus fogalma bizonyos körülményeket jelöl, akkor a vele antagonisztikusan szembenálló csoportokba azok tartoznak, akik nem szembesülnek ilyen körülményekkel, illetve akik hasznot húznak a prekariátus helyzetéből. Az első kategóriában a legfontosabb a bérből élők (*salarariat*), azaz a biztos állásban, hosszú távon foglalkoztatottak csoportja. Azonban a bérből élők nem ellenségek; a prekariátusmozgalom retorikájában ez a cím a nagyvállalatokat (főleg a multikat) illeti. A nagyvállalatok virágzását sajnálatos eszmék teszik lehetővé – hangoztatják az aktivisták. Íme a prekariátus és ellensége éles szembeállításban egymással:

„Mi vagyunk a lázadó eurogeneráció: a mi képünk Európáról egy radikális, befogadó, libertárius, antidisztópikus, nyílt demokratikus tér, amely képes kiállni az atlanticista, hobbesiánus, darwinista, háborúra uszító, biztonságközpontú neoliberalizmussal szemben” (Middlesex Declaration of the European Precariat 2004).

Ezt a prekariátusmozgalom írja magáról, ami azonban nem egyenlő a tágabb értelemben vett prekariátussal; a mozgalomra és az itt jelzett állásfoglalásaira később még visszatérek. Először is vegyünk szemügyre néhányat ezen elméleti ellenségek közül! A szöveget vitaindítónak szánták, nem politikaelméletnek, de azért a címkék sokatmondóak. Az általában vett ellenség már ismerős: a neoliberalizmus azon fajtájáról van szó, amelyet kifejezetten az USA hegemoniájához és állítólagos imperialista törekvéseihez

5 Whelan és Maître úgy látják (2005), hogy a kiszolgáltatottság nem építi fel azt, amit ők „latens osztálynak” neveznek, mert a kiszolgáltatottság nem nyúlik túl a társadalmi-gazdasági státuszon. Ez az empirikus következtetés megegyezik az én érveléssel.

szokás kötni.⁶ A huszonegyedik század első éveiben pedig bizonyos mértékű katonai agresszióval is társítják a fogalmat, nem minden alap nélkül. Ugyanakkor mégis a politikai-gazdasági tényező a döntő, vagyis a neoliberalizmus maga. Hogy ebben a kontextusban a hobbesiánus azt a közkeletű (és végletesen leegyszerűsített) nézetet jelenti-e, hogy Hobbes az embert gonosznak tartja, vagy Hobbes feltételezett biztonsági államára céloz, lényegtelen: mindkét értelmezés jól illusztrálja, hogy a prekariátusmozgalom aktivistái szerint mi jelenti a fenyegetést. A „darwinista” jelző még inkább releváns számunkra: a továbbiakban még kitérek arra az értelmezésre, miszerint az amerikai ideológia a kiszolgáltatottságot természetes állapotnak állítja be, amely kiszekelálja a gyengéket, és próbára teszi a polgárok képességét arra, hogy autonóm cselekvőként működjenek. A félelem tárgya főképp az, hogy ez az ideológia Európában is felemelkedőben van.

A prekariátusmozgalom egyelőre jóval kisebb, mint a prekariátus általában. A mozgalom aktivisták és írók csoportjából áll, akik segédkeztek a fogalom megalkotásában, és akik fellépnek a prekaritást előidéző erők ellen, valamint igyekeznek mozgósítani a tágabb értelemben vett prekariátust. A mozgalom bizonyos értelemben azt kívánja elérni, hogy a prekaritás mint körülmény, az identitásformálás lehetséges forrásává váljon. Ez felveti a kérdést, hogy mi a kapcsolat a képviselőlet igénye, az érdekek és az öngazolás között.

A KÉPVISELET PROBLÉMÁJA

Ezen a ponton érdemes lehet röviden az amerikai pragmatikus hagyományhoz fordulni, különösen az Arthur F. Bentley és a David S. Truman által kidolgozott „politikaicsoporthelmélethez”. Ez az elmélet a politikatudományban végül a plurális érdekcsoportok iskolájává nőtte ki magát, ami az érdekeket alapvető, nyers tényekként kezeli.⁷ De az elmélet eredetileg nem tekintette adottnak sem az érdekeket, sem az egyént. Bár Bentley világosan kimondta, hogy a csoportok megértésének kulcsfogalma az érdekek konfliktusa, ő az érdeket olyan viszonyként fogta fel, amely mindig attól a kontextustól függ, amelybe a hasonló helyzetű egyének kerülnek (Bentley 1908). Fontos, hogy az érdekeket nem olyan objektív ténynek tekintette, amely az elszigetelt egyének objektív közös jellemzője lenne – mint például a jövedelem szintje –, de az érdek azzal sem egyenlő, ahogy az egyén a saját körülményeit interpretálja – „középosztálybeli vagyok”. A csoportok egy konkrét helyzetre adott reakció vagy a helyzettel való kiegyezés valós folyamata során jönnek létre (i. m.).

6 Lásd Annesley (2003) elemzését arról az állításról, hogy a brit jóléti reform lényege az „amerikanizáció”. Markovits (2007) az európai anti-amerikanizmus általános történelmi vázlatát adja.

7 Egy másik munkámban részletesen tárgyalom Bentley-t és Trumant (LaVaque-Manty 2006).

Bentley és követői a csoportot meghatározó érdekek és helyzetek értelmezését a csoportaktivitás részének tekintették. Vegyük példának a feminista öntudat erősödését, amely ugyan nem volt Bentley látókörében (talán elképzelni sem tudta), de jól illusztrálja, hogy miről is van szó. A feminista öntudat erősödésének kissé leegyszerűsített története szerint az érdekek hétköznapi gondok látszólag ártalmatlan kibeszélései során jött létre, de ezek a gondok, amint közösen felismerték őket, sokak által osztott és közel sem politikamentes témákká váltak. Az adott érdekek megjelenését egyaránt értelmezheti egy kívülálló – mondjuk egy társadalomtudós – és a csoport tagja. A társadalmi helyzetek mindig teret adnak annak, hogy megvitassuk a körülmények jellegét és mértékét, melyekkel az egyén szembesül, tehát az értelmezés és (ronda habermasi kifejezéssel élve) annak „fakticitása” is nyitott marad. Tehát rendelkezésünkre áll az érdekcsoport fogalma, amely a politikai vita tárgyává teszi azt a kérdést, hogy mi is pontosan az érdekek és mi a csoport. Ahhoz tehát, hogy a közösen osztott kiszolgáltatottságból és bizonytalanságból politikai követelést formáljunk, olyan releváns politikai magyarázat kidolgozása szükséges, amely politikai következmények kiváltására törekszik, de szükségszerűen okokkal és bizonyítékokkal támasztja alá ennek lehetséges elérését is.

Ez a prekariátusmozgalom politikai problémája. A helyzetet csak tovább rontja, hogy hiába lép fel a széles körű képviselői igényével, a mozgalom tagjai általában a privilegizáltak csoportjából kerülnek ki. Nem meglepő és nem is véletlen, hogy a 2006-os EuroMayDay honlapjának kezdőlapján egy olyan kép látható, amelyen a Place de la Sorbonne párizsi utcánévtábláján a „Sorbonne” szót áthúzták, és a „Precarité” szót festették alá. Az aktivisták között sok az egyetemista és a friss diplomás, akiket az háborít fel, hogy radikálisan megváltoztak az egyetem utáni kilátásaik: Európában korábban az egyetem viszonylag megbízható utat jelentett a jó és biztos állások felé, akár lediplomázott valaki, akár nem. Ma azok az összeurópai törekvések, amelyek szigorúbb diákhitel- és ösztöndíjpolitikával igyekeznek csökkenteni a diákok tanulóiidejét, kiegészülve a diploma utáni, sokkal kevésbé kecsegtető jövőképpel, ténylegesen megváltoztatják azokat a körülményeket, amikkel a képzett fiatalok szembesülnek. Ahhoz képest, amit a szüleik, vagy akár a valamivel idősebb kortársaik is elvárhattak, a mostani diákság jövőképe egészen más, és kétségkívül sokkal inkább bizonytalan.

Felmerül a kérdés, hogy ha a mozgalom többnyire csak a szélesen vett prekariátus szűk szeletét tükrözi, akkor vajon mennyire reprezentatív. Élesebben fogalmazva: mekkora a valószínűsége annak, hogy a prekariátus fogalma egy tényleges kollektív szereplőt takar majd és nem egy elméleti szinten meghatározott sokaság jelölője marad csupán?⁸ Cselekedhet-e a prekariátus prekariátusként, vagy inkább csak olyasvalami marad, mint a balkezesek vagy az elvált emberek csoportja: egy olyan halmozék, amely rendelkezik közös

8 A csoportértelmezés eltérő módjához lásd Young (1990).

érdekekkel ugyan, de nem lép fel egységesen, hogy azokat érvényesítse. Ez részben empirikus kérdés, de azért elméleti szinten is kezdhünk vele valamit, ahogy arra az alábbiakban kitérek. Úgy tűnik, hogy a prekariátusmozgalom viszonylag kiváltságos helyzetben lévő aktivistáit némileg nyomasztja, hogy valójában milyen mértékben osztoznak a bevándorlók, a „valódi” szegények és a képzetlen fiatalok sorsában. Ahogy Anthony Giddens rámutat, nem mindegy, hogy valaki az egyetem mellett áll be McMunkásnak a kávéfőző gép mögé, vagy az ilyen típusú munkák jelentik a jövőjét (Giddens 2006). Ugyanakkor egészében véve a prekariátusmozgalom viszonylag kiváltságos tagjai mégis tisztában vannak a helyzetükkel, és kevésbé jellemzi őket az a kognitív disszonancia, az előjogaikból adódó büntudat vagy képmutatás, amivel a régivágású balos elit sok tagjánál találkozunk.

Egy jellemző vonása mégis van a prekariátusmozgalomnak: az életkor. Az aktivisták általában fiatalok, és néha az egész csoportot életkor alapján határozzák meg, amikor „génération précarité”-ről beszélnek (Ege és Timm 2006; Garric és Percept 2005). Ez nem meglepő, hiszen a prekariátushoz vezető változások aránytalan mértékben sújtják a fiatalokat. Amikor a korábban hosszú távú elhelyezkedést kínáló munkaerőpiac hirtelen átvált az „azt rúgjuk ki előbb, akit utoljára vettünk fel” szemléletre, a pályakezdők kiszolgáltatottabbak lesznek, mint a régebben alkalmazottak. Ez persze nem minden esetben igaz. Van egy csoport, amelyik különösen ki van szolgáltatva a globalizáció által előidéztet változásoknak, de amelyet a prekariátusmozgalom mégis alig hajlandó elismerni: a kékgalléros munkákat végző középkorú férfiakról van szó. Ők feltehetően azért maradnak figyelmen kívül, mert e csoport érdekei egészen más elgondolásokra épülnek, mint amikkel a prekariátusmozgalom definiálja önmagát: sőt ezek az elgondolások akár összeütközésbe is kerülhetnek egymással. Bár az a xenofób vád, mely szerint a bevándorlók elveszik a munkát a honpolgárok elől, szinte mindig költői túlzás, bizonyos értelemben mégis igaz, hogy a prekariátus „többi része” könnyebben talál „új munkát” – akár milyen kedvezőtlen is –, mint a régi ipari munkaerő: az informatikus, a kívülről szerződötetett és a rugalmas munkaidejű alkalmazott az úgynevezett új gazdaság elemei, míg az ipari termelő munka lassan eltűnik az OECD-országokból.⁹ Részben ez lehet az oka annak, hogy a xenofób populizmus annyira vonzó a régi baloldali ipari munkások számára (lásd pl. Swank és Betz 2003; Rydgren 2003).

Nem mintha nem lehetne kiépíteni a kapcsolatot az idősödő fizikai munkás és a prekariátus többi részének érdekei között. Inkább arra utalok itt, hogy a nemzedéki dimenzió valójában megelőzi a kiszolgáltatottság konkrét értelmezését, és így rányomja bélyegét a további gondolkodásra. A prekariátusmozgalom nemcsak a globalizáció által előidéztet változásokból ered, hanem abból a frusztrációból is, amelyet a

9 A posztindusztrializáció és a kiszolgáltatottság kapcsolatának tárgyalásához lásd Scharpf (1999); Bonoli (2007).

korábbi nemzedékek politikája okoz. Amikor az 1970-es években született nemzedék a mainstream politikára és az előző nemzedék ellenállási politikájára – a hidegháborút követően követő korszak „életmód-” és „fogyasztási” politikájára – tekint, úgy találja, hogy az utóbbi épp ugyanazt akarja, mint az előző (Hoikkala et al. 2006). Ha az 1990-es évek progresszív politikáját – Nancy Fraser szavaival – az elosztásról az elismerésre való nehéz átállás jellemezte, akkor a prekariátusmozgalom az elismeréstől ismét az elosztáshoz kíván visszatérni (Fraser 1997). Ebben közősek lehetnek az érdekeik a régi munkásosztályal, még ha a politikai helyzetfelfogás és cselekvés terén ez nem is lehetséges. A problémához természetesen hozzátartozik, hogy a mozgalomnak, ha sikeres akar lenni, magának is szüksége van az elismerésre: hogy a feltételezett prekariátus úgy ismerje el önmagát, mint közös érdekekben osztozó csoportot. Ez jórészt empirikus kérdés, de alkalmat ad néhány megfontolásra, amelyekre később még visszatérek. Előbb azonban érdemes figyelmet szentelnünk egy átfogó társadalmi összefüggésnek. Akármilyen lesz is a sorsa a prekariátusmozgalomnak Európában, tény, hogy Észak-Amerikában ilyen egyáltalán nem létezik. Vizsgáljunk meg néhányat ennek lehetséges okai közül.

MIÉRT NINCS AMERIKAI PREKARIÁTUS?

Az, hogy Észak-Amerikában nincs jelen a prekariátus, az „amerikai kivételesség” újabb megnyilvánulásának látszik. Nem újdonság, hogy Észak-Amerika, és főleg az Egyesült Államok, politikai szempontból kivételt jelent a világ többi részéhez képest. E kivételességérzetnek több forrása van: nemcsak az életképes baloldali politika és az általános egészségbiztosítás hiánya, vagy a gyenge jóléti állapot, de a bebörtönzések magas aránya, a vallás fontos szerepe, a különféle mobiltelefon-szabványok, és még a futball történelmileg csekély szerepe is közrejátszik.¹⁰ Mivel az esküdtek, akarom mondani még a nyomozók is javában keresik sok ilyen egyedi kérdés indítóokát, nem lenne bölcs dolog előállni az amerikai kivételesség általános elméletével. És mert tulajdonképpen a „mi alól kivétel” kérdésre sem állandóak a válaszok – az Egyesült Államok hol Európától különbözik, hol más OECD-országoktól, hol a világ többi részétől – jogos a gyanú, hogy nem is várható egyhamar ilyen elmélet. Mégis van egy-két jelentős különbség, a prekariátus pedig segítségünkre lehet abban, hogy ezek közül néhányat megértsünk.

Nem az a célom, hogy magyarázatot adjak az amerikai kivételességre, hanem hogy annak megértéséhez használjam fel, ahogy a különböző politikai kultúrák különböző

10 A szocializmus egyesült államokbeli csődjéről Lipset és Marks munkája irányadó (2000). A jóléti állapot tárgyalásához lásd (Esping-Andersen 1990). A „futballkivételességről” Markovits és Hellerman (2001) és Van Bottenburg (2001).

vonásai ösztönözhetik vagy akadályozhatják azt, hogy politikaiként tekintsünk egyes körülményekre. Michael Walzer nyomán a fő gondolat itt az, hogy „a jelen politikája a múlt politikájának következménye” (Walzer 1983: 29). Triviális dolog igaznak elfogadni ezt az állítást: érdekessé válik viszont akkor, ha fel tudunk mutatni néhányat azon módok közül, amiképpen az útfüggőség megnyilvánul, illetve – fejezetünk központi témájának megfelelően – ahogy működik. Mi az, ami az észak-amerikai politikai diskurzusban fel sem merül, de Európában igen?

Azt feltételezem, hogy európai összefüggésben még a prekariátus megalkotásának lehetősége is ahhoz a feltételhez kötődik, hogy a kiszolgáltatottságot *politikaiként* értelmezik. Ezzel szemben az Egyesült Államokban a prekariátus megjelenése azért nem volt, és talán nem is lesz lehetséges, mert az amerikai politikai kultúra – amit tekintsünk most koherensnek – úgy depolitizálja a kiszolgáltatottságot, hogy ennek leküzdését nemcsak egyéni felelősségnek, de egyben dicső teljesítménynek állítja be. Többek közt ezért olyan érdekes a prekariátus elméleti szempontból: az aktivista polgárok az uralkodó politikai diskurzusokból eltérő logikákat, és ezzel eltérő összetevőket örökölnek saját politikai identitásukhoz. Ha Hume elképzelésére gondolunk azokról a körülményekről, amelyekben az igazságosság kérdése felmerül – az emberek „korlátolt nagylelkűségére” egymás iránt, amely viszonylagos, szemben az abszolút hiánnyal (Hume 1978) –, az Egyesült Államok és Európa közti különbség arra enged következtetni, hogy Amerikában még az igazságosság szempontjainak felvetése is nehézkes. Mark Twaint parafrázálva azt mondhatnánk, hogy az Egyesült Államokban a kiszolgáltatottság olyan, mint az időjárás: beszélni lehet róla, de nem lehet tenni ellene; Európában ezzel szemben ez a fogalom mindig is markánsan politikai jellegű volt.¹¹ Ezek a különbségek véleményem szerint két társadalmi területhez kötődnek: a gazdasághoz és az államhoz. Az Egyesült Államokban a kiszolgáltatottság körülményei és viszonyai úgy depolitizálódnak, hogy ezzel a már eleve depolitizált, szinte „természetes” gazdasági működésbe illeszkednek. Európában viszont úgy tartják, hogy a kiszolgáltatottság – *még a gazdasági kiszolgáltatottság is* – az állam hatáskörébe tartozik.

De ezzel egy kicsit előreszaladtam. Lépünk vissza egygel, és vizsgáljuk meg az amerikai kivételességet ebben az összefüggésben.

A prekariátus aggodalmi, melyek a 2006-os francia tiltakozások során és másutt is felszínre kerültek, zavarba hozták még a baloldali elkötelezettségű amerikaiakat is: észak-amerikai mércével egyáltalán nem látszott a drákói szigor a francia kormány által javasolt munkaügyi reformokban. Persze akár azt is mondhatnánk, hogy az alfejezet címe félrevezető: objektív értelemben az Egyesült Államokban is van prekariátus, ha Európában

11 2008-ban lehetne érvelni azzal, hogy tehetünk és tennünk is kell az időjárás ellen. Valóban így van. Ez az új csavar fontos szerepet játszik az okfejtésben, ahogy arra a továbbiakban röviden ki is térek.

is van. Sőt sokkal régebben van, mint Európában. Nem nehéz amellelt érvelni, hogy akármilyen radikális volt is az 1996-os jóléti reform az Egyesült Államokban, az végső soron csak kiélezte azt a helyzetet, ami már legalább a Reagan-korszak óta meghatározó volt: a tartós vagy hosszú távú foglalkoztatás elbizonytalanodását, a viszonylag gyenge vagy semmilyen juttatással nem járó munkákat, az egyre csekélyebb biztosítékokat a munka-nélküliség ellen, és a felsőfokú végzettség által nyújtott foglalkoztatási előnyök komoly inflálódását. Bár az 1996 után született *workfare* kifejezés Európában is politikai jelszóvá vált, az európaiak joggal érvelhetnek úgy, hogy – legalábbis összehasonlításban – az USA politikája mindig a *workfare*-t részesítette előnyben a tényleges jóléttel (*welfare*) szemben. Csakugyan könnyedén megtalálhatjuk ezen vonásokat az amerikai politikai kultúrában már jóval a reagani időszak előtt is: akár a protestáns etika fogalmában, akár abban, ahogy a rabszolgaság és annak öröksége formálta az amerikai állampolgárság-fogalmat, akár a vadnyugati *self-made man* alakjában, vagy mindezekben együtt; úgy látszik, a bizonytalan körülmények között élő emberek tömegei mindig is részét képezték az amerikai kultúrának. Így azt a következtetést is levonhatjuk, hogy az Egyesült Államokban igenis létezik prekariátus (Handler 2003).

De a kulcs magában a fogalomban rejlik: az Egyesült Államokban nincs semmi, amit prekariátusként *értelmeznének*, nincs kollektív szereplő – például egy társadalmi mozgalom –, amelyet legalább hasonlóan lehetne tekinteni az európai prekariátusmozgalomhoz, és talán egy összehasonító elemzés céljából amerikai prekariátusnak lehetne nevezni. Szögezzük le, hogy van valamiféle tudatosság – és kétségkívül növekvő mértékű tudatosság – azzal kapcsolatban, hogy változnak a körülmények, ami akár a bizonytalanság terjedéseként is magyarázható. Gondoljunk például az 1996-os jóléti reform által keltett aggodalmakra. Vagy a mind több amerikai számára biztosított egészségbiztosítás körüli diskurzusokra.¹² De eszünkbe juthat az 1999-es seattle-i WTO-ellenes tiltakozások antiglobalizációs retorikája is. Ám ezek a viták és események nem csupán epizodikusak, de politikai kapcsolat sem létezik közöttük. Nincs olyan elemzés, sem aktivista tevékenység, amely egy prekaritáselméletben hozná őket közös nevezőre.

Kijelentésemet nem arra alapozom, amit az analitikus filozófusok jelnominalizmusnak neveznek: bármennyire is szellemes a „prekariátus” megnevezés, maga a szó nem old meg minden problémát, és nem is a fogalom hiánya az, ami igazán számít. A kiszolgáltatottság fogalma és elmélete hiányzik, ami új módon azonosítana egy csoportot, keresztbe metszve a társadalmi osztályokat és a hagyományos társadalmi kategóriákat egyaránt. Az uralkodó politikai diskurzus nem vesz tudomást ilyen csoportról,

12 E sorok írásakor több jel is arra mutat, hogy a 2008-as elnökválasztás során fontos szerepet kap majd az egészségbiztosításról folytatott vita.

még ha érvelhetnénk is amellett, hogy létezik ilyen. Nem állítom, hogy nincs senki az Egyesült Államokban, aki ne érzékelné a problémát: inkább arról van szó, hogy ha kijelentjük, hogy „az uralkodó politikai diskurzus nem vesz tudomást ilyen csoportról”, az azt jelenti, hogy akik az ügyet felvállalják, valamiért nem járnak sikerrel.

A dilemmára adott egyik lehetséges válasz könnyen levezethető az ismerős kvázimarxista ideológiakritikából: az Egyesült Államokban uralkodó politikai diskurzust annyira elködösíti az amerikai álom és a liberális individualizmus, a saját erőből felemelkedő egyén eszméje, hogy nincs a társadalmi valóságnak olyan alternatív felfogása, ami – még ha igaz is – keresztülhatolhatna rajta. Számos érv szólhat ezen álláspont mellett, de van vele egy probléma, aminek szeretnék figyelmet szentelni. Mégpedig az az előfeltételezés, hogy maga az alternatív koncepció – tehát a prekaritás objektív igazsága – nem konstruált, pusztán tény. Ha megértjük, hogy miért is problematikus ez a megközelítés, közelebb jutunk annak megértéséhez, hogy mit jelent a politikai diskurzusok útfüggősége.

Ez ismerős lehet azok számára, akik ismerik Gramsci hegemoniafogalmát, a különbség ugyanis hegemoniák közti különbségként is értelmezhető. De itt most nem arra törekszünk, hogy a hegemoniák – „egy korszak ideológiai panorámái” (Gramsci 1971) – létezését igazoljuk, vagy azt, hogy ezek következményekkel járnak a politikában; ezzel csak újabb formában ismételnénk el Walzer állítását. A cél az, hogy kiderítsük, miképpen működnek ezek a hegemoniák. Azaz meg kell értenünk, hogy milyen módon simítják el a társadalmi ellentmondásokat és hasadásokat.

Nem titok, hogy mely okok állnak a prekaritás összefüggéseinek európai és észak-amerikai különbségei mögött a legnagyobb valószínűséggel, bár az részben empirikus kérdés, hogy ezek milyen mértékben adnak valódi magyarázatot a különbségekre. De mind elméleti, mind empirikus megközelítés esetén számít, hogy az absztrakció milyen szintjén írjuk le a lehetséges okokat és magyarázatokat. Túl könnyű és meglehetősen használhatatlan lenne például az a kijelentés, hogy Európa és Észak-Amerika politikai kultúrája az, ami eltér egymástól. Ugyanez vonatkozik az intézményi összefüggésekre és a történelemre is. Az a tény, hogy az európai arányos képviseleti rendszer széles többpárti rendszereket és ezen belül működőképes baloldali pártokat eredményezett – teret adva a marxista és egyéb radikális politikai diskurzusoknak is –, nagy valószínűséggel része a történetnek, de mi a folyamat mikéntjére vagyunk kíváncsiak (és az olyan kivételeken is érdemes lenne eltöprengeni, mint a nem arányos képviseleti rendszerrel rendelkező Nagy-Britannia, ahol felismerhetően és stabilan jelen van a prekariátus).

AZ ANYATERMÉSZET ÉS A NAGY TESTVÉR

Tehát, hogy egy alacsonyabb absztrakciós szintre helyezkedjünk, felvázolok néhány feltevést azzal kapcsolatban, ahogy a kiszolgáltatottság fogalma a két kultúra politikai diskurzusaiban megjelenik. Általánosságban persze a kiszolgáltatottság részben objektív körülmény: az ember vagy kiszolgáltatott, vagy nem. De ennél fontosabb, hogy a fogalom szinte minden összefüggésben *viszonylagossá* válik: szükségünk van ugyanis bizonyos fokú kiszolgáltatottságra ahhoz, hogy valakiről kiszolgáltatottként beszélhessünk. Ez abból adódik, hogy a kiszolgáltatottságról alkotott elképzeléseink elkerülhetetlenül valószínűségeken alapulnak: az ember jólétét sok minden fenyegeti, de a fenyegetettség foka minden esetben radikálisan eltérő. Viszonylagos kiszolgáltatottságunk attól is függ, hogy jólétünket mennyi lehetséges fenyegetés éri. Amióta egész életre szóló egyetemi oktatói állásom van, szakmailag sokkal kevésbé vagyok kiszolgáltatott, mint korábban, mert az állandó foglalkoztatottságomat fenyegető tényezők közül sok egyszerűen eltűnt. A különböző tényezők, melyek meghatározzák, hogy mit értünk kiszolgáltatottság alatt, tulajdonképpen nagyon esetlegessé teszik a fogalmat – ez vezet a kiszolgáltatottság politikai értelmének különbözőségeihez az Egyesült Államokban és Európában.

Az Egyesült Államokban a kiszolgáltatottságot a természeti kategóriájába sorolják.¹³ Ez azt jelenti, hogy természetes jelenségnek tartják, vagy azt sugallják róla, hogy természetesként kezelendő. Ha valamit „természetesnek” tartunk, akkor olyan esetleges történések részeként tekintünk rá, melyekre az emberi befolyás nincs hatással; ez az esetlegesség nagyban független a szándékos és akaratlagos emberi ellenőrzéstől. Machiavelli ezt közismert módon *fortúnának* hívta. Talán úgy tűnhet, hogy annak eldöntése, hogy valami természetes-e vagy sem, elég egyszerű kérdés, ez azonban nem így van: a *fortuna* a szigorúan vett természeti – tehát emberi ellenőrzés alá egyáltalán nem vonható – dolgokra (például földrengés és vulkánkitörés) éppúgy vonatkozott, mint a nem szándékolt emberi cselekvés által előidézett jelenségekre. Senkinek nem áll szándékában közlekedési dugót okozni, az mégis bekövetkezik, mint az egyéni cselekvések akaratlan kollektív következménye. Talán a piac kollektív hatásai a leginkább ismertek a természetinek tekintett társadalmi jelenségek közül.

Ezek a példák világosan megmutatják, hogy a „természetes” maga is esetleges kategória, ami – legalábbis részben – nem tekinthető objektívnek. Számos, objektíve természetes jelenség bekerült már emberi ellenőrzés, sőt tervezés alá (gondoljunk például az antibiotikumokra vagy a génmanipulációra). És ha maguk a jelenségek kívül esnek az emberi ellenőrzésen, hatásaikra kiterjedhet az emberi beavatkozás. Ebben az értelemben

13 Feldman és Steenbergen (2001) empirikus támogatást nyújt ehhez az állításhoz.

tehát az, hogy mi számít „természetesnek”, már önmagában politikai kérdés. A tények számítanak persze, de nem magyaráznak meg mindent.

Azt állítom, hogy az Egyesült Államokban a kiszolgáltatottságot is ilyen formában tekintik természetesnek. A bizonytalan jövővel való szembenézés az amerikaiak számára valahogy hozzátartozik a világ történelmi hagyatékához, és még ha emberi tettek makroszintű következménye is, nem tekintenek rá úgy, mintha emberi ellenőrzés tárgya lehetne.

Feltehetnénk a kérdést, hogy miért nem. Ez persze empirikus kérdés. Valami vagy tárgya, vagy nem tárgya az emberi tervezésnek. Talán így van, de az embereknek két okuk is van rá, hogy jóhiszeműen elfogadják ezt. Először is a világ borzalmasan összetett, és gyakran nyitva marad a kérdés, hogy mit ellenőrizhetünk benne és mit nem, azokról a további kérdésekről nem is beszélve, amelyek arra vonatkoznak, hogy vajon milyen nagyságú és bonyolultságú jelenségek kontrollálhatók egyáltalán. Másodsor, az episztemikus nehézségek folytán biztosra vehetjük, hogy értékeink belépnek a gondolkodásunkba, és így jó ötletnek találhatjuk, hogy valamit a természeti kategóriájába vonjunk (misztifikáljuk, dicsőítsük, szentesítsük stb.).¹⁴ Ez továbbvezet a második állításomhoz.

Az Egyesült Államokban az Anyatermészet által állított akadályok leküzdése serkenti és próbára teszi azt a képességet, hogy érdemes állampolgárokká legyünk. Judith Shklar az amerikai állampolgáriságról szóló, lassan klasszikussá váló művében azt fejtegeti, hogy a komolyan vehető állampolgárnak két kulcsfontosságú ismérve van: a szavazóképesége és a munkaképessége (Shklar 1991). Ebből a szempontból ez a nézet nem számít jellegzetesen amerikainak: a tisztelet, amit az ember azzal vív ki, mert képes és tud dolgozni, általános modern érték. Azonban a rabszolgaság történelmi öröksége mindig emlékeztet bennünket az állampolgáriság azon előjogaira és jellemzőire, amelyek megkülönböztetik az Egyesült Államokat Európától. A természeti akadályok munka általi leküzdésének ethosa pedig továbbra is az érdem és a tiszteletreméltóság fontos mutatója marad.¹⁵ Más szavakkal a könnyű és kényelmes élet elpuhuláshoz és társadalmi pangáshoz vezet; nem kiszolgáltatottnak lenni veszélyes perverziónak lehet.¹⁶ Henry David Thoreau egyike volt azon kevés amerikaiaknak, akik felemelték a hangjukat ez ellen az ideológia ellen; ez Brian Walker

14 Itt a tény/érték szembeállítás kétértelműségének Putnam által kifejtett (1981) szerényebb változatára gondolok.

15 Gondoljunk csak arra, hogy az amerikai egyetemek ma mit tekintenek előnynek a felvételnél: a nehéz akadályok leküzdése egyre fontosabbá válik, főleg a pozitív diszkriminációt ért támadások után.

16 Ezt a hozzáállást tükrözheti az a nemrég készült felmérés, mely szerint a legtöbb amerikai kétli, hogy az életre szóló egyetemi oktatói állás kedvez a minőségnek. Lásd: <http://www.insidehighered.com/news/2007/07/12/poll>

vélekedése szerint egyaránt bizonyítja az eszme hosszú életét és erejét (Walker 1998). *Ha a kiszolgáltatottság pozitív társadalmi szerepet tölt be az egyén szempontjából, akkor aligha válhat belőle olyan alap, amelyre kollektív cselekvést lehet építeni.* Nem arról van szó, hogy a kiszolgáltatottság soha ne lett volna a kollektív cselekvőképesség alapja az Egyesült Államokban; természetesen volt példa ilyesmire. Bár a szakszervezeti mozgalom nem vált pontosan olyanná és annyira sikeressé, mint Európában, mégis fontos és bizonyos mértékben sikeres tudott lenni. De állítsuk csak szembe a szakszervezeti mozgalom kulturális értékelését mondjuk a polgárjogi mozgalomával. Érvelhetünk úgy, hogy a polgárjogi mozgalom politikai és főleg ideológiai sikere abból fakadt, hogy képes volt a faji megkülönböztetést kiemelni a természeti adottságok kategóriájából: amikor a színes bőrű ember kiszolgáltatottságára már nem úgy tekintettek, mint az Anyatermészet próbatételére, hanem olyan akadályra, amelyet szándékosan cselekvő szereplők és világosan azonosítható gyakorlatok állítottak fel – valójában nem más, mint az Anyatermészet ellensége, a Nagy Testvérként működő állam –, az egyén képtelensége az akadályok leküzdésére már nem saját autonóm cselekvőképességének kudarca volt. Ezért könnyű a polgárjogi mozgalmat – csakúgy, mint korábban a rabszolgaság eltörlését – beilleszteni egy az amerikai politikai diskurzust magyarázó szélesebb narratívába. És ugyancsak ez az oka annak, amiért a pozitív diszkrimináció melletti érvelést olyan nehéz behelyezni ebbe a narratívába: amint az okok túlságosan összetetté válnak, a denaturalizáció érve inogni kezd.

Amennyiben helyesek az amerikai politikai diskurzus és kultúra néhány eleméről alkotott fenti feltevések, úgy nem meglepő, hogy az Egyesült Államokban nincs prekariátus. Szembeállítva az amerikai értelemben vett kiszolgáltatottságfogalmat azzal, amit az európaiak, vagy legalábbis azok az országok értenek rajta, amelyekben sikerrel járt az „európai szociális modell” – hatékony jóléti intézmények és elvi elkötelezettség az egyenlőtlenség hatásainak csökkentésére –, nyilvánvalóvá válnak azok a körülmények, amelyek lehetővé teszik az európai prekariátus létrejöttét (lásd például Oorschot 2006; Schmidt 2002). Hiszen már maga az egyenlőtlenség csökkentésére és a hatékony jóléti intézményekre irányuló elkötelezettség is magában foglalja a kiszolgáltatottság *átpolitizált* fogalmát.¹⁷ Ennél tovább is mehetünk elméleti szinten, és akkor magába Hegelbe ütközzünk. Hegel – nyilván sok más tizenkilencedik századi európai államalkotóhoz hasonlóan – abban látta az állam értelmét, hogy az kivédi, lecsökkenti, sőt akár el is törli az Anyatermészet által okozott hatásokat. Ebben az értelemben tehát, még ha „természetes” körülménynek számít is, akkor is a politikai intézmények feladata a kiszolgáltatottság kezelése.

17 Nagy valószínűséggel jelentős összefüggés van az európai szociális modell sikeressége és a kiszolgáltatottság általam tárgyalt fogalma között, de ezzel most nem kívánok foglalkozni. Fejtegetésem tárgya nem az, hogy a modell miért járt sikerrel bizonyos helyeken, és nem is az, hogy honnan származik a kiszolgáltatottság fogalma.

A politika a lehetőségek művészete, szól a jelmondat: a kiszolgáltatottság olyasmí, amivel az intézmények kezdetnek valamit.

Mindezek után már érthető, hogy a prekariátus Európában miért lehet létező fogalom, és Észak-Amerikában, főleg az Egyesült Államokban miért nem. Továbbá azt is láthatjuk, hogy a prekariátus retorikája miért éppen most van felemelkedőben: egyrészt nyilvánvalóan azért, mert a jelenlegi változó körülményekre ad választ, de ugyanakkor arra a benyomásra is reagál, miszerint a politikai kultúra együtt változik ezekkel a reformokkal. Más szóval dinamikus választ ad a politikai kultúra dinamizmusára. Ez visszavezet bennünket annak vizsgálatához, hogy a prekariátusnak milyen lehetőségei lehetnek arra, hogy önmagáért való kollektív cselekvőként lépjen színre.

KÖVETKEZMÉNYEK

A globalizáció különbözőképpen hat Európára és az Egyesült Államokra. Egyetlen ország sem immúnis a globalizáció hatásaira, de a különbségeket Európában jelentősebbnek látták (akár így van ez ténylegesen, akár nincs) (Bonoli 2007; Abrahamson 2005). Ennek részben az lehet az oka, hogy a globalizációt és a hozzá kapcsolódó neoliberális reformokat sokan nagyrészt a jóléti politika amerikanizálódásának látják, ahogy az a fent idézett kiáltvány szövegéből vagy az európai baloldal bármely tagjával folytatott beszélgetésből is kiderül. Bizonyos értelemben tehát az európaiak úgy érezhetik, hogy nekik radikálisabban változó körülményekkel kell szembenéznük, mint az amerikaiaknak, a munka tekintében legalábbis biztosan: kiszolgáltatottságuk egyre növekszik. Ez a fajta kiszolgáltatottság merőben új körülménynek számít.¹⁸ Mostanáig viszonylag nagy biztonságra voltak kilátásaik, ha már egyszer állásba kerültek, a munkanélküliséget pedig viszonylag bőkezű biztosítási rendszerek tették elviselhetővé. A prekaritás tehát nem csupán a munkahelyek biztonságának tényleges meggyengülését jelenti, hanem azt a megrázkódtatást is, amely során az ember szembesül ezzel.

Ez közhelyesnek tűnhet – szenzáció: az ijesztő hírek megijesztenek bennünket! –, de van néhány érdekes következménye. Először is az ember várakozásait érintő megrázkódtatás elméletileg és pszichológiailag is elválik a törvényileg vagy más formában intézményesült jogok és jogosultságok eltűnésétől vagy erodálódásától. Tehát miközben fontos, hogy mit tesz az állam, az sem mindegy, hogy *látszólag* mit tesz, esetleg mit mulaszt el. Az ésszerű elvárások nem igazolhatnak bennünket egyfajta adu ászként: elvárhatok ugyan

18 Ez a dinamizmus ható olyan tényező, amely segít megérteni azt a dimenziót, amelyben az amerikaiak ma szorongást keltően kiszolgáltatottnak érzik magukat. Szeptember 11-e után radikálisan megváltozott a nézetük a terrorista fenyegetés jólétüket érintő hatásáról.

bizonyos dolgokat, de azok komolyabb megfontolás után vagy egy megváltozott helyzetben már nem számítanak ésszerűnek (Cohen 1995). Hiszen a rabszolgatartók elvárhatták, hogy továbbra is rabszolgatartók maradjanak, ugyanakkor ez az elvárás nem tette jogossá a rabszolgatartást. Azonban az ésszerű elvárások mégsem teljesen függetlenek az igazságosságtól: az, hogy egy idő után számítani kezdnek valamire, része annak, hogy mivé akarok lenni és mit tervezek. Ez azt jelenti, hogy az európai szociális modellben végbemenő, a prekariátus körülményeit létrehozó intézményi-politikai változások legitimitása legalább bizonyos mértékig független a pusztán eljárásjogi demokratikus legitimitációtól. Más szóval, még ha demokratikus törvényekbe foglalják is a bizonytalanságot növelő körülményeket, akkor sem mondható el, hogy ezek nem erodálják majd nagymértékben az intézmények legitimitását az európai lakosság nagy részének szemében. Sőt a habermasi terminológiát használva kijelenthetjük, hogy a racionális várakozások elve részben magyarázatot adhat az Európai Unióban jelenleg tapasztalt legitimitációs válságra. Ha ez igaz, akkor az Európai Unió kormányzásának demokráciadeficitje nem csupán eljárásjogi, hanem szubsztanciális kérdés (lásd Smith 2002). Az állam – vagy talán inkább a hegelianus értelemben vett nagybetűs Állam – egyrészt olyan feladatokkal néz szembe, amelyek alól nem bújhat ki, másrészt olyan dolgokkal, amelyeket nem tehet meg, akár akarják a választók, akár nem.

Itt eljutunk a prekariátusmozgalom egyik komoly dilemmájához: vajon megvan-e a prekariátusban az a lehetőség, hogy önmagáért való kollektív cselekvővé váljon? Emögött a csoportosítás dilemmája húzódik meg: a prekariátus a hagyományos értelemben vett politikai gazdaságtan fogalomtárához tartozik. Amíg ez így van, addig jogos, de nem magától értetődő érv, hogy a bevándorló munkás és az állampolgársággal rendelkező diplomás helyzete lényegében azonos. De a kiszolgáltatottság fogalma nemcsak a politikai gazdaságtanhoz kapcsolódik. Az Európába érkező – elsősorban illegális – bevándorlók közül sokak társadalmi és gazdasági kiszolgáltatottsága csökken, vagy legalábbis ezt remélik. (Ismét le kell szögezni, hogy a remények és az elvárások fontosak.) Azonban sok régebbi bevándorló, de még a bevándorlók Európában született gyerekei számára is a prekariátus gyakran faji kérdésekkel itatódik át, és ezt sok fehér bőrű európai nem csupán nem éli át, de privilegizált helyzete folytán még segít is fenntartani. Ráadásul az európai szociális modell, amelynek szétzilálása ellen a prekariátusmozgalom megpróbál fellépni, részben azon az előfeltevésen alapul, hogy a bevándorlást korlátozni kell, akár a szó szoros értelmében, mint azokban az országokban, amelyek szinte falat emeltek a bevándorlás előtt (például Finnország), vagy olyan kizáró intézkedésekkel, mint a német *Gastarbeiter* politika. Végül pedig a növekvő számú muszlim európai számára a prekariátus elkerülhetetlenül jelenti azt a kulturális és vallási kiszolgáltatottságot, amelyre nézve az európai kultúra mind a keresztény, mind a világi intézményeken keresztül veszélyt jelent.

És van még egy kihívás, amellyel a prekariátusmozgalomnak számolnia kell. A mozgalom, ahogy fentebb írtam, jellemzően a fiatalság mozgalma, de a prekariátus

nemcsak fiatalokból áll. Valójában, ahogy az az aktivisták érvelésében is megjelenik néha, a bizonytalanság a modern munkavégzés *állandó* körülménye (Helsinki EuroMayDay Network 2006). Ha ez így van, akkor lehet bármennyire siralmas körülmény is – nincs épeszű ember, aki szívesen élne így –, politikai jellege már korántsem nyilvánvaló: mert ha a prekariátus mindenkire vonatkozik egy közösségen belül, akkor az nem az egyenlőtlenség problematikáját veti fel, hanem – mint az Egyesült Államokban – természeti jelenséggént jelenik meg. Visszatérhetünk Hume-hoz és az ő elképzeléséhez arról, hogy mi teremti meg az igazságosság körülményeit: az abszolút hiány körülményei között az igazságosság kérdései nem merülnek fel. Ezek a kérdések csak a viszonylagos, nem természeti jellegű hiány körülményei között merülnek fel, tehát amikor az igények kielégítése az elosztás megszervezésén múlik (Hume 1978; illetve lásd még Sen 1992). Ha a hiány természetes vagy általános, akkor nem politikai kérdés. Ekkor pedig, mint az Egyesült Államokban, ama feltételek egyikének tekinthető, amelyeken keresztül az ember kivívhatja az állampolgárnak járó tiszteletet.

Más szóval, ha a prekariátusmozgalom általános körülményként akar hivatkozni a bizonytalanságra, akkor meg kell értenie egyrészt a prekariátus mint politikai gazdaságtani fogalom korlátait és kihívásait, másrészt pedig azokat a következményeket, amelyek e feltevés esetleges sikeréből fakadhatnak. Még ha a prekariátusmozgalom nem is tömörszerű, egyetlen állásponttal rendelkező cselekvő, ez a teoretikus aggodalom a vég nélküli vita lehetőségét rejti magában. Továbbra is nagyon részletes kérdésekre kell még válaszolni annak kapcsán, hogy mi is pontosan a prekariátus.

KONKLÚZIÓ

Mi következik ebből a kis ízelítőből, amit a prekariátusból kaptunk? Először is látnunk kell a további felmerülő empirikus kérdéseket. Egyelőre nyitott kérdés, hogy a prekariátusmozgalom milyen meggyőzően képes rámutatni azokra a körülményekre, amelyek a prekariátus identitása és cselekvőképessége kialakításának sikeres alapjait adhatják. (A fenti érvelésből következik, hogy ha úgy keretezzük a kérdést, hogy vajon „helyesen” azonosították-e a körülményeket, az egyszerű körkörös érvelést eredményez.) Arhur Bentley pragmatikus szellemét követve úgy vélem, hogy csak azon lehet értelmesen lemérni, hogy a prekariátusmozgalom mennyire meggyőzően azonosította a prekariátus körülményeit, hogy megnézzük, milyen sikerrel jár a mozgósítás. Nos, ezen még vitatkoznak az esküdtek, de a fentiekben megfogalmaztam néhány elméleti kétséget a kilátásokról. A prekariátusmozgalom egyelőre buzgó előőr, amihez még nem csatlakozott a hadsereg többi része. Ugyanakkor a 2006-os franciaországi tiltakozások eredményessége arra

utal, hogy sokan vannak, akiket meg lehet szólítani. Ezen túlmenően a megmozdulások azt mutatták meg, hogy legalábbis ebben az esetben nagy tömegek voltak képesek a nyomásgyakorlásra. A legelkötelezettebb globalizációhívó neoliberaisok ezeket a sikereket bizonyára a tizenkilencedik századbeli ludditákéhoz hasonlíthatják, akik a korai ipari forradalom szövőgépeit rombolták: a neoliberális szemlélet szerint a prekariátus „sikerei” kontraproduktív, retrográd akciók, vagyis egyáltalán nem előremutatóak, és szerencsére hosszú távon hatástalanok. Azt még a mozgalommal szimpatizáló megfigyelőknek is el kell ismerniük, hogy a prekariátus ellenállásának hosszú távú hatékonysága egyelőre kérdéses.

Másodsor, és talán ez még érdekesebb, egy paradox politikai folyamatnak lehetünk tanúi. Tegyük fel, hogy a globalizáció valóban lényeges konvergenciát eredményez a gazdasági, banki, pénzügyi, sőt politikai intézmények között. Ez a feltevés persze ellentmondásos: a nemzetközi és összehasonlító politikai gazdaságtan döntő kérdése ma éppen az, hogy a globalizáció egységesít-e, vagy inkább ösztönzi a különbözőségeket (ennek áttekintéséhez lásd Brune és Garrett 2005). De jó okunk van arra, hogy amellet érveljünk, hogy az európai szociális modell „szétzilálása”, „racionalizálása” avagy „újraszervezése” (mindenki válassza ki ezek közül a maga kedvenc értékterhelt kifejezését) az egységesítés jele lehet. A paradoxon az, hogy ez egyben különbözőséget is okoz: a prekariátusmozgalom, ahogy leírtam, válasz a globalizációs folyamatokra, de még ha új irányt képvisel is a régi európai politikához képest, egyáltalán nem hasonul az észak-amerikai politikához, ami az ellenállás gyakorlatát és diskurzusát illeti. Azzal, hogy ügyesen merít a marxista hagyományból, a prekariátus mozgalom lényegében azt üzeni: „Világ prekárjai, egyesüljetek!” (Middlesex Declaration of the European Precariat 2004).¹⁹ De az általam itt elmondottak azt is jelenthetik, hogy ez az egyesítés sem globálisan, sem lokálisan nem szerepel a lehetőségek között.

A kérdés tárgyalása a politikaelmélet hatáskörébe tartozik, de nem kerülhető el, hogy a politika empirikus világának is a látóterébe kerüljön és kutatásának tárgya legyen. A politikaelmélettel foglalkozók és a filozófusok örülhetnek e kihívásnak, de ez nem azt jelenti, hogy feltétlenül empirikus tudóssokká kell válniuk, vagy hogy munkájukat empiriával kell alátámasztaniuk. A jelenség által felvetett megannyi téma rövid áttekintése mindenesetre azt mutatja, hogy a társadalomelmélettel foglalkozók még jó darabig nem lesznek a prekariátus tagjai.

Fordította: Latorre Ágnes

Az eredetivel egybevetette: Sidó Zoltán

19 „Európa hálózatépítői és rugalmas munkaidejű dolgozói egyesüljetek: van egy igazán szabad világ, amiért érdemes harcolni!” Ha jól értem, fontos, hogy a felhívást Európára korlátozták.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Abrahamson, Peter (2005): Coping with Urban Poverty: Changing Citizenship in Europe?
In: *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 29., No. 3.: 608–621.
- Aguado, Rex. (2006): Red-Tape Culture Should Give French Something to Protest Against.
In: *South China Morning Post*, április 1.: 12.
- Annesley, Claire (2003): Americanised and Europeanised: UK Social Policy Since 1997. In:
British Journal of Politics and International Relations, Vol. 5., No. 2.: 143–165.
- Bentley, Arthur F. (1908): *The Process of Government: A Study of Social Pressures*. University of
Chicago Press.
- Bommelaer, Claire (2005): Villepin souhaite accélérer la baisse du chômage. In: *Le Figaro*,
december 31.
- Bonoli, Giuliano (2007): Time Matters: Postindustrialization, New Social Risks, and Welfare
State Adaptation in Advanced Industrial Democracies. In: *Comparative Political
Studies*, Vol. 40., No. 5.: 495–520.
- Bremner, Charles (2006): De Villepin Is Defiant Over Youth Job Reform. In: *The Times*,
március 29.
- Brune, Nancy és Geoffrey Garrett (2005): The Globalization Rorschach Test: International
Economic Integration, Inequality, and the Role of Government. In: *Annual Review
of Political Science*, No. 8.: 399–423.
- Chrisafis, Angelique (2006): Chirac Backs Down and Scraps Youth Job Law: De Villepin
Damaged as Mass Protests Force Retreat. In: *The Guardian*, április 11.
- Cohen, G. A. (1995): Incentives, Inequality, and Community. In: *Equal Freedom*. Szerk.:
Darwall, Stephen. The University of Michigan Press.
- Ege, Moritz és Tobias Timm (2006): Das internationale Prekariat. In: *Süddeutsche Zeitung*,
április 3.: 12.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton University
Press.
- EuroMayDay Network (2007): *Press Release of the EuroMayDay Network*. Interneten: [http://
www.euromayday.org](http://www.euromayday.org) (Letöltve: 2012.06.05.).
- Feldman, Stanley – Steenbergen, Marco R. (2001): The Humanitarian Foundation of Public
Support for Social Welfare. In: *American Journal of Political Science*, Vol. 45., No. 3.:
658–677.
- Fraser, Nancy (1997): *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*.
Routledge.
- Garric, Audrey – Percept, Adeline (2005): Les anti-consommation veulent changer le
monde hors des parties. In: *Le Monde*, szeptember 25.

- Giddens, Anthony (2006): *Europe in the Global Age*. Polity.
- Gramsci, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.
- Handler, Joel F. (2003): Social Citizenship and Workfare in the US and Western Europe: From Status to Contract. In: *Journal of European Social Policy*, Vol. 13., No. 3.: 229–243.
- Helsinki EuroMayDay Network (2006): EuroMayDay avasi taistelun uudesta työstä: perustulo vs. workfare. In: *Prekaariruoska? Portfoliopolvi, perustulo ja kansalaistoiminta*. Szerk.: Hoikkala, Tommi – Salasuo, Mikko. Youth Research Association: 11–15.
- Hoikkala, Tommi – Salasuo, Mikko – Leena Suurpää (2006): Johdanto. In: *Prekaariruoska? Portfoliopolvi, perustulo jakansalaistoiminta*. Szerk.: Hoikkala, Tommi – Salasuo, Mikko. Youth Research Association: 6–9.
- Hume, David (1978): *A Treatise of Human Nature*. Clarendon Press.
- Jakubyszyn, Christophe (2006): Déréglementation sans précédent du marché du travail; Plan emploi Matignon annonce un contrat pour les jeunes, des exonérations de charges, le cumul emploi-retraite. In: *Le Monde*, január 17.
- Laclau, Ernesto (2011): *A populistă ész*. Noran Libro.
- LaVaque-Manty, Mika (2006): Bentley, Truman, and the Study of Groups. In: *Annual Review of Political Science*, No. 9.: 1–18.
- Lecomte, Thérèse – Andrée Mizrahi – Arié Mizrahi (1996): *Précarité sociale: cumules des risques sociaux et médicaux. Enquête sur la santé et les soins médicaux. France 1991–1992*. C.R.E.D.E.S.
- Lindholm, Arto (2006): *Paskaduuni*. In: *Prekaariruoska? Portfoliopolvi, perustulo jakansalaistoiminta*. Szerk.: Hoikkala, Tommi – Salasuo, Mikko. Youth Research Association: 16–20.
- Lipset, Seymour Martin – Gary Wolfe Marks (2000): *It Didn't Happen Here: Why Socialism Failed in the United States*. W. W. Norton & Co.
- Markovits, Andrei S. (2007): *Uncouth Nation: Why Europe Dislikes America*. Princeton University Press.
- Markovits, Andrei S. – Steven L. Hellerman (2001): *Offside: Soccer & American Exceptionalism*. Princeton University Press.
- Middlesex Declaration of the European Precariat 2007. Interneten: <http://www.euromayday.org/2005/middle.php> (Letöltve: 2012.06.05.).
- Oorschot, Wim van (2006): Making the Difference in Social Europe: Deservingness Perceptions Among Citizens of European Welfare States. In: *Journal of European Social Policy*, Vol. 16., No. 1.: 23–42.
- Paugam, Serge (1996): The Spiral of Precariousness: A Multidimensional Approach to the Process of Social Disqualification in France. In: *Beyond the Threshold: The Measurement and Analysis of Social Exclusion*. Szerk.: G. Room. Policy Press: 49–79.

- Paugam, Serge and Helen Russell. (2000): The Effects of Employment Precarity and Unemployment on Social Isolation. In: *Welfare Regimes and the Experience of Unemployment in Europe*. Szerk.: Gallie, D. – Paugam, S. Oxford University Press: 243–264.
- Petitnicolas, Catherine (1998): De 12 à 15 millions de Français vivent en état de précarité; Le facteur aggravant de la misère sur la santé. In: *Le Figaro*, február 21.
- Putnam, Hilary (1981): *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.
- Rydgren, Jens (2003): Meso-level Reasons for Racism and Xenophobia. In: *European Journal of Social Theory*, Vol. 6., No. 1.: 45–68.
- Saunders, Doug. (2006): Précarité: Is It Just a New French Whine? In: *Globe and Mail*, április 1.: F3.
- Scharpf, Fritz W. (2008): *The Viability of Advanced Welfare States in the International Economy: Vulnerabilities and Options*. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung. Interneten: <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp99-9/wp99-9.html> (Letöltve: 2012.11.05.).
- Schmidt, Vivien A. (2002): Does Discourse Matter in the Politics of Welfare State Adjustment. In: *Comparative Political Studies*, Vol. 35., No. 2.: 168–193.
- Sciolino, Elaine és Smith, Craig S. (2006): Demonstrations Choke French Cities; Thousands March to Protest Jobs Law. In: *International Herald Tribune*, március 29.: 1.
- Sen, Amartya (1992): *Inequality Reexamined*. Harvard University Press.
- Shklar, Judith N. (1991): *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. Harvard University Press.
- Swank, Duane és Betz, Hans-Georg (2003): Globalization, the Welfare State and Right-Wing Populism in Western Europe. In: *Socio-Economic Review*, Vol. 1., No. 2.: 215–245.
- Swanson, Jacinda (2008): Economic Common Sense and the Depoliticization of the Economic. In: *Political Research Quarterly*, Vol. 61., No. 1.: 56–67.
- Van Bottenburg, Maarten (2001): *Global Games*. University of Illinois Press.
- Walker, Brian (1998): Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation. In: *American Political Science Review*, Vol. 92., No. 4.: 845–856.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice*. Basic Books.
- Whelan, Christopher T. és Maître, Bertrand (2005): Vulnerability and Multiple Deprivation Perspectives on Economic Exclusion in Europe: A Latent Class Analysis. In: *European Societies*, Vol. 7., No. 3.: 423–450.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

MAGYAR

Lettre

EURÓPAI KULTURÁLIS FOLYÓIRAT - 2012 ŐSZ

I
N
T
E
R
N
A
T
I
O
N
A
L
I
S

Aczél Géza · Balaskó Ákos · Stefano Benni
Daniel Chirot · Phil Cohen · Csobánka Zsuzsa
Dés Mihály · Akos Doma · Dragomán György
Slavenka Drakulić · Ébli Gábor · Farkas Zsolt
J. G. Farrell · Ramón González Ferriz
Zsuzsanna Gahse · Timothy Garton Ash
Paul Gillespie · Háy János · Zuska Kepplova
Kékesi Zoltán · Noel King · KissPál Szabolcs
Ivan Krastev · Kukorelly Endre · Philip Larkin
Juan Marsé · Parti Nagy Lajos · Marco Pautasso
Peter Pavlac · Gleb Pavlovskij · Georges Prévelakis
David Van Reybrouck · José María Ridaó
Almantas Samalavicius · Andriy Sevcsenko
Tamás Dénes · Tatjana Zsurzszenko

TIMOTHY GARTON ASH
UNIONISTÁK ÉS SZUVERENISTÁK
DOLESAJA VITA



Mario Candeias

AZ OSZTÁLY MEGSZÜNTETÉSE ÉS ÚJRATEREMTÉSE

A „LEHETETLEN” PREKARIÁTUS A
TÖREDEZETTSÉG ÉS A MOZGALOM KÖZÖTT

Eredeti tanulmány: Candeias, Mario (2007): Unmaking and Remaking of Class: The „Impossible” Precariat between Fragmentation and Movement. In: *Policy Paper of the Rosa Luxemburg Stiftung*, No. 3.: 1–12. Az írás az alábbi cikk átdolgozott, kiegészített változata: Candeias, Mario (2007): Das „unmögliche” Precariat. Antwort auf Wacquant. In: *Das Argument*, No. 271.: 410–423. Németről angolra Peter Thomas fordította.

A konzervatívok nem merik a jövedelem, a hatalom, az oktatás és a fogyasztói normák növekvő polarizációját az osztálytársadalom átalakulásaként értelmezni. Némelyek még a világos osztálytudatot is számon kéri az úgynevezett „városi underclass-szal”, vagyis a prekariátussal farkasszemet néző burzsoázián. Vajon több-e a prekariátus egy osztályok, nemek és etnikai-nemzeti célok mentén széttöredezett „lehetetlen csoportnál” (Wacquant)? Vagy bizonyos értelemben „a munkásosztály újjáépülésének” vagyunk tanúi? A prekariátus küzd, hol spontán, hol szervezeten; nem egy közös alapra, hanem inkább különböző szegmensekre építkezve. Újfajta munkajogi harcoknak vagy zavargásoknak lehetünk tanúi, de ezek általában nem kapcsolódnak egymáshoz; még kevésbé a feministák vagy a migránsok harcához, vagy esetleg a közszféra körüli megmozdulásokhoz. Itt a korlátozott és kiterjesztett cselekvőképesség (Handlungsfähigkeit), a mozgáster fogalma kerül előtérbe. Segíthet-e az „osztály” fogalma a társadalmi átalakulások megértésében, felfedezhetünk-e így közös érdekformálódást a különböző szegmensek mentén, tagolhatjuk-e világosan a különböző harcokat? A töredezettség veszélyét építő módon kell kezelnünk, kerülve a mozgalom egységesítésének a különbségek tagadásával előálló téves formáit. Ez visszavezet az alárendelt személy mint politikai szubjektum fogalmának problematikájához és a marxista osztályelmélet megkérdőjelezéséhez, más szavakkal annak vulgár-osztályfelfogástól való megszabadításához.

„A prekariátus egy lehetetlen csoport, melynek létrejötte szükségszerűen befejezetlen”, és „továbbra is egy heterogén kategória maradt csupán”: ez Loïc Wacquant végső konklúziója (Wacquant 2007: 407). Közben a dezintegráció és a társadalmi tagoltság fent említett folyamatai a francia után a német politikai és tudományos viták részévé váltak, főként az *underclass* kulcsfogalma körül kicsúcsosodva: „a társadalom összeomlása” olyan élethelyzetek kialakulásához vezet, amelyben az egyén „stabilitása úgy meginog, hogy sem szerepekkel, sem csoportokkal nem tud többé tartósan azonosulni” (Lessenich és Nullmeier 2006: 18).

Franz Schultheis itt az élesedő szociális kérdés „radikális újszerűségét” látja: „[a] szociális biztonság fokozatos lebontása [...] ma már rendkívül individualizált egyénekre hat, akik védtelenségükben megadták magukat a radikális piaci szocializációnak, mert habitusuk [...] alkalmazkodott a létbiztonság minimális voltához” (Schultheis 2005: 583). A továbbiakban Loïc Wacquant, Pierre Bourdieu és Robert Castel munkáira hivatkozva fogalmazom meg a prekariátus egy sajátos nézőpontjának kritikáját; ők azok a szerzők, akikre a prekariátusról szóló német szociológiai elemzések általában utalnak. A társadalmi viszonyok átalakulását kizárólag az elszegényedéssel és a dezintegrációval azonosítják, ennél fogva nem látják meg – például a párizsi *banlieue*-k esetében – az új társadalmi

viszonyok és az ellenállás alakulását. Ez annak az analitikus álláspontnak a következménye, amely „kívülről” és „felülről”, múltbeli kritériumoknak megfelelően mérlegel, így nem veszi figyelembe az osztályok újfajta összetételét.

DEKONSTRUKCIÓ REKONSTRUKCIÓ NÉLKÜL?

Bár ezek az írások kiválóan bemutatják a szocializáció fordista módjainak szétesését, nem foglalkoznak a társadalmi viszonyok új formáival. A mérce továbbra is az integráció fordista módja, az ettől való eltéréseket elszegényedésként értelmezik (vö. Haug 2003: 143; Candeias 2006: 11). Az a laza összefüggés, ami a fordizmus esetében részben fennállt a tőke értékesülése és a munkásosztály újratermelődése, valamint a növekvő termelékenység és az emelkedő munkabérek között, a kapitalizmus történelmi fejlődésének kivételes pillanatához köthető; mégis ebből kiindulva kategorizálják az új fejleményeket. Az „integrált szocialitás”, amely a 19. század óta – figyelmen kívül hagyva a véres harcokat és a fasizmust – fejlődik, és a II. világháború után a „kiegyenlített középosztályi társadalommal” (Schelsky) elérte tetőpontját, ma is alapkritériumnak számít. Persze egy tájékozott baloldali diskurzus számára ismert, hogy ezt a fajta kapitalizmust is megosztották az osztályellentétek, még ha kezelni is lehetett őket bizonyos történelmi kompromisszumok segítségével, és be is lehetett őket terelni a konfliktus és az alku intézményesült keretei közé.

Ebben a tekintetben az osztályok mint egységes szubjektumok helyét mára az egyenlőtlenségek sokrétű metszetei vették át. A társadalmi egyenlőtlenségnek ma már nincs „egyértelmű egydimenziós paradigmája”; „az olyan fogalmakra, mint »osztály« [...] ma már nem vevő senki” (Schultheis 2005: 576). A szépen elrendezett múlt felépítményének háttéré előtt az új csak a különbségek önkényes és homályos pluralitásának látszik (vö. Lessenich és Nullmeier 2006: 15); ismeretlen marad, hogy az osztály, az etnikai hovatartozás, a nem, a kor, a képzettség stb. milyen új módokon szövődik be egy a neoliberais hegemonia által meghatározott transznacionális kapitalista termelési és életmódba.

Az osztályok szétesése Wacquant-nál is (Wacquant 2004: 405) ellenfolyamatát jelenti a „proletár homogenizációnak”, amely a maga régi formájában már nem is kívánatos. Wacquant szerint a többdimenziós egyenlőtlenségek nem párhuzamosak egymással, hanem amolyan lerázhatatlan kényszerzubbonyá állnak össze a prekariátus és a *banlieue*-k esetében (Wacquant 2004). Az elszegényedésről folytatott új diskurzusokból hiányzik annak kifejtése, hogy az osztályok szétesése miképpen jár együtt új osztályösszetételek kialakulásával. Csak a „konfliktusvonalak homogenizációjának” tömbjét látjuk; mindent, még a „mély kulturális különbözőségeket” vagy a korkülönbségeket is „az

elosztás gazdasági problémáira fordítanak le". Az eredmény „a versengéssel átítatott társadalom széttöredezése” a „válságból következő dezintegráció és széttöredezés hatására” (Lessenich és Nullmeier 2006: 17, 21), ami figyelmen kívül hagyja, hogy az integráció neoliberális formái milyen hatékonyan járultak hozzá a társadalom újjászerveződéséhez az utóbbi harminc évben (Candeias 2004a, 2009).

Nőtt a létbizonytalanság és a boldogtalanság, ami a képviseleti rendszer válsága és az ebből eredő problémák artikulálásának hiánya miatt (vö. Candeias 2004a: 334-től, 2009: 405-től) rendpártisághoz és a szolidaritás elhalásához vezetett: az egyén abbéli fenyegetettsége, hogy elveszítheti társadalmi pozícióját, valamint a jövőkép szertefoszlása még a korábban biztonságban lévő szakmunkások és a városi polgári alkalmazottak úgynevezett középosztálya körében is elmélyíti a „lent lévők” való megkülönböztetés igényét (vö. szintén Wacquant 2004: 164). Harc folyik a különbségtételért és az elismerésért, a „tisztel-reméltóság” szintjeiért; mindez megnehezíti a bizalmat, a kommunikációt, és a szolidaritásnak nemcsak az átfogó, de a helyi formáit is. Az ellentmondások az egyén szintjén jelennek meg; a hátrányos helyzetűek láthatóan nem képesek „felismerni a dilemma kollektív természetét” (i. m.: 165). Biztosra vehető, hogy az átalakulás során „a szolidaritás meggyengülése tendenciaszerűvé válik” (Haug 2003: 172). De ha az elemzés nem megy tovább ennél, elzárja az utat a cselekvőképesség elől: hol lehetne kezdeni?

SZUBJEKTIVÁCIÓ AZ ÚJRATERMELÉS SZEMSZÖGÉBŐL

Robert Castel szerint – csakúgy, mint jelenleg Wacquant számára – a prekariátus társadalmilag atomizált, anómikus és fásult csoport; egyszóval nem megszervezhető. Castel tendenciát lát az „önkéntes alkalmazkodásra a prekariátuson belül”, amelyet egyrészt a „máról holnapra élés” habitualizált alkalmazkodása jellemez, másrészt a „reménytelenség realizmusának” kibontakozása, amely búcsút mond a reintegrációs törekvéseknek, és hol beletörődéshez, hol szórványos, önpusztító formáktól sem mentes, erőszakos megnyilvánulásokhoz vezet (Castel 2000: 357–358). Castel úgy véli, hogy a prekariátus e redundáns tagjai „nincsenek integrálva, és egyértelmű, hogy nem is lehet őket integrálni”, mert elveszítették a társadalmi integráció legfőbb ösztönzőjét, a munka révén megszerezhető pozitív identitást (i. m.: 359). Castel számára ezek az elemek nem társadalmi szereplők, hanem „társadalmi nem-erők” (uo.); a marginalizáltak egyfajta nem-osztálya, amely passzívan megadja magát a sorsnak, vagy – ahogy Wacquant fogalmaz – „elszakadt” a már intézményesült csoportokról, „és ezzel megfosztatnak attól a közös nyelvtől, illetve

szimbólumrendszerből, melynek segítségével alternatív jövőképeket és közös víziókat vázolhatnának fel” (Wacquant 2007: 72).

Ennek ellenére meglepő „öntudatosságot találunk a megmaradtakban, akik nemet mondanak a teljes marginalizálódásra, és kialakítják saját szubkultúrájukat és túlélési taktikáikat, amellyel a felszínen maradhatnak” (Lessnich és Nullmeier 2006: 20), vagyis: használni kezdik saját gyakorlataikat és nyelvüket, „kölcsonossági hálózatokat”, működő közösségeket építenek ki, amelyek átlépi a nemzeti-etnikai határokat (Wacquant 2004: 171, 193). Ez még az Egyesült Államokban is lezajlik a városi gettókon belül, ahol pedig összehasonlíthatatlanul nagyobb a fizikai bizonytalanság (i. m.: 176). E jelenség eredete továbbra is magyarázatra vár. A „nincstelenség” olyan új szervezetei, mint a munkanélküliek kezdeményezései, a hajléktalanság vagy a migránsok illegalizálása ellen fellépő szervezetek, nagyon „törékenyek”. Wacquantnak ebben kétségkívül igaza van; mégsem tud arra magyarázatot adni, hogyan jöttek létre.

Castel, valamint Lessnich és Nullmeier az érintettek „fentről” látott képét építi újra, így a deszubjektívációra hajlik, vagy a jóléti állam intézményi elemzésének szintjén marad. Wacquant ezzel szemben az átalakulás folyamatának szubjektív formáira összpontosít, és azt mutatja meg, hogy az egyes egyének hogyan illeszkednek be prekár viszonyaikba. Itt azonban csak mint az uralkodó viszonyok újratermelésének kiindulópontja jelenik meg a szubjektívitás: a szubjektum akkor reagál, ha valamilyen hatás éri. E felfogással az a baj, hogy elismeri ugyan a szubjektum saját tevékenységét, de megtagadja tőle a viszonyok megváltoztatásának kompetenciáját és képességét (vö. Dörre 2005). Ez a reprodukív hurokba bonyolódás (Castelnél ugyanígy) a latens strukturalizmus bourdieu-i örökségének eredménye (kritikusan nyilatkozik erről Willis 1990: 13).

Bourdieu a habitusfogalommal konkrét történelmi viszonyrendszerbe helyezte a társadalmi és egyéni újratermelést. Az eredeti terv középpontja a „cselekvések gazdaságosságának általános elmélete”, amely a „gazdasági számítást” alkalmazza minden társadalmi megnyilvánulásra vonatkozóan egyfajta „általánossá tett materializmus” formájában (Bourdieu 1986: 173). Így a cselekvést a szereplők hasznosságelváráisra szűkíti le (és ezzel nem áll távol a racionális döntésemellettől) (vö. Mahnkopf 1988: 13). Ez a felfogás a habitus és a struktúra funkcionális összemosásának irányába mutat. A habitus Bourdieu szerint viszonylag „tartós és áthelyezhető diszpozíciók” rendszerét alakítja ki (Bourdieu 1987: 98), melyben a cselekvő ágens „gyakorlatai és ötletei objektívan társíthatók a céljához anélkül, hogy tudatos célra törekvést és olyan műveletek explicit uralását feltételeznénk, amelyek szükségesek e cél eléréséhez. A műveletek objektívan »rendezettek» és »rendszeresek» anélkül, hogy szabálykövetésről beszélhetnénk; épp ezért illeszkednek egymáshoz anélkül, hogy egy szabályozó tevékenysége vezetné őket” (i. m.: 88–89).

Azonban Bourdieu elég korán kijelenti azt is, hogy a habitus objektív körülményekhez való illeszkedését nem szabad körkörös módon, tökéletes újratermeléseként értelmezni (Bourdieu 1987: 117, vö. 1976). A fogalom a továbbfejlesztett formájában inkább arra szolgál, hogy megerősítse a „tartósságot a változásban”, és így „a gyakorlatokat viszonylag függetleníse a közvetlen jelen külső determinációitól” (i. m.: 105): ezzel tehát a habitus „kondicionálás terméke, amely tendenciózusan újratermeli a kondicionálás objektív logikáját, de közben át is alakítja azt; egyfajta átalakító gépezetként, amely biztosítja, hogy újratermeljük a saját társadalmi feltételeinket, ám ezt viszonylag előreláthatatlan módon teszi, tehát nem lehet automatikusan eljutni a létrehozás feltételeinek ismeretétől az eredmény ismeretéig” (Bourdieu 1993: 128). A habitus megfelelési viszonyban áll a feltételekkel, amelyek létrehozzák. A cselekvés és a struktúra között kvázi azonosság áll fenn, legalábbis amíg a habitus „olyan viszonyokkal kerül szembe, amelyek azonosak vagy objektíve hasonlóak azon viszonyokkal, amelyeknek a terméke”. Így okkal jelenthető ki, hogy „a habitus hatása és a [strukturális] mező hatása bizonyos értelemben redundáns” (Bourdieu és Wacquant 1996: 163). A relációs-redundáns viszony fogalmilag kizárja az automatikus determinációt, anélkül hogy megkérdőjelezné a társadalmi szereplők cselekvésének történelmi-társadalmi előstrukturáltságát. Mégis nagy erőfeszítés kell annak elkerüléséhez, hogy visszaessünk az azonosságból a strukturalista determinizmusba. Castel maga példázza a hermetikus determinizmusba való visszaesést, amikor úgy magyarázza helyeslően Bourdieu-t, hogy „kezdetben van a kényszer, a társadalom kényszerből született, és elsősorban kényszer által létezik” (Castel 2003: 348). De még a habituselmélet kevésbé determinista értelmezése sem mond semmit a „deviáns viselkedés” vagy az átalakító praxis (*transformative praxis*) okairól!

AZ ELLENTMONDÁSOK MINT „ÁTALAKÍTÓ GÉPEZETEK” KONSTELLÁCIÓI

Próbáljuk megszabadítani a habitus fogalmát a strukturalista redukciótól! Ezzel valójában a bourdieu-i praxológia értelmében járva el (amely Marx gyakorlatfelfogásától sem áll távol): a habitus mint az individualitás társadalmi formája nem determinálja a szubjektumot. Ez a

1 Schultheis (2005: 580–581) szintén zsákutcába kerül: ő a habitus változását szinte már úgy értelmezi, mint a munkatársadalom megváltozott feltételeire adott választ; ezt a menedzsmentdiskurzus elemzéséből emeli ki (Boltanskival és Chiapellóval együtt), vagyis „felülről”. Eközben nem tesz utalást sem a társadalmi küzdelmekre, sem az alávetettek önálló cselekvésére az új (bourdieu-i értelemben vett) habitus kialakításában. A szubjektum itt passzívan hordozza a társadalmi formákat és azok újratermelését.

nézet ellentmond a szocializáció azon elméletének, melynek uralkodó feltételezése szerint „az ember csak szerepjátékos, normákat és elvárásokat teljesít be” (Haug 1983: 16). Komplex folyamat, amely (mezőnként eltérő) számos – akár egymásnak ellentmondó – habitus hangol össze annak érdekében, hogy működésképpé váljanak. Ezt a folyamatot Gramsci és Foucault nyomán szubjektívációnak nevezem, ami a szubjektum létrehozásának folyamatát és egyben a társadalmi viszonyok együttesének való alávetődését jelöli. A meghatározott szabálynak való önkéntes alárendelődés ellentmondásos módon kapcsolódik a társas egyén mindennapos szükségleteihez és cselekvőképességéhez. Az, hogy az egyén „önszántából is naponta akarja a társadalmilag kívánatos dolgokat, az ideológiai hatalmak szüntelen munkálkodásának tárgya” (HKWM 1. kötet: 148). Itt az alávetés nem csupán alárendelést jelent, hanem ezzel egyidejűleg a szubjektum biztosítását és elhelyezését is (Butler 2001: 87). Ez a „késszé válás” (*becoming made*) és az „elkészülés” (*making of*) dialektikus folyamata, adott formák keretein belül (vagy azokkal konfliktusban). A szubjektum elszületése társadalmi kényszer alatt megy végbe, de találkozik az egyén szocialításra való bizonyos fokú felkészültségével vagy óhajával. Nem azokról a társadalmi kényszerekről van szó, amelyek kétség kívül egy adott társadalmi egyénen uralkodnak. A szubjektíváció folyamatát aktívan végzi a társas egyén – a kérdés csak az, hogy „miképpen építi be magát az adott struktúrába, és ezáltal hogyan alakítja saját magát” (Haug 1983: 16). A habitus itt közvetítő kategóriává válik az egyén és az általánosított szubjektívitás között. Kialakítja azokat a „szükséges formákat” (Sève 1986: 24), amelyekben a társadalmi egyén végrehajtja cselekedeteit, így hozzájárul a cselekvés társadalmi szabályozásához, vagyis a cselekvési minták megteremtéséhez. A szubjektumokat tehát úgy kell felfognunk, mint saját életvitelüket „aktívan kisajátító”, kreatív és kollektív cselekvőket (Willis 1990: 13–14). A szubjektívációs folyamatok mindig ráerősítenek az alávetés és az önmeghatározás kettős dinamikájára, az önállóság és a heteronómia sajátos viszonyait alakítva ki. A szubjektum megteremtése sohasem fejeződik be teljesen, újra és újra alávetetté válik és megszületik, ezzel nyitva meg saját újrafogalmazásának lehetőségét. Azonban Bourdieu (1998a: 21) és követői számára a habitus a szubjektum cselekvésének funkcionális része – ám e funkcionalitás semmiképp sem előjelezhető, inkább alá van rendelve a társadalmi harcok folyamatának.

A habitus hatása, vagyis a szubjektum társadalmi szabályozottsága – amit Foucault „normalizációnak” nevez – a szubjektum fizikai és lelki ellenállásába ütközik. De honnan ered ez a hajlam az ellenállásra? Minthogy minden egyén különbözőképpen fogalmazódik meg, és a társadalmi viszonyok különböző „mezőiben” cselekszik, így sok olyan habitusformát egyesít önmagában, amelyek egymással is ellentmondásban lehetnek: ezen ellentmondások pedig semmiképp sem „csak gondolatban léteznek”, amit az egyén lélektani szinten megoldhatna, hanem „valóságos ellentmondások” (Holzkamp 1987: 14).

A társadalmi viszonyok ellentmondásossága önmagában is akadályozza a különböző habitusok egyesítését a szubjektívációs folyamatban.² Az egyéni életvezetés azoknak az ellentmondásos cselekvési lehetőségeknek az aktív leképeződése, amelyek a társadalmi viszonyok együttesében jelentkeznek. A belső koherenciával rendelkező alapvető egység lehetetlensége mindennapos ellenállást és makacsságot szül. Ez „kudarca íté minden olyan próbálkozást, amely a társadalmi fegyvelmezés eszközével akarna szubjektumokat létrehozni” (Butler 2001: 86), tehát az autonómiának nyit teret. Az eredmény egy állandóan disszociált én, az egyének sokféleképpen meghatározott identitása (Gramsci). Amit el lehet érni, nem több, mint egy viszonylagos egyensúly az egyensúlytalanságban. A fenti ellentmondások egyéni feldolgozása hegemónikusan determinált azáltal, ahogy a cselekvési lehetőségek iránya egy szűk csatornára korlátozódik a cselekvés akadályai között.³

Ebben az értelemben az ellenállás (bármilyen formában) a társadalmi ellentmondások eredménye. Nem pusztán reaktív, de eszköze egy jövőbeli célnak, a koherens én megteremtésének és az önmagát igazoló gyakorlatnak is. Ezt részben elfojthatja a normalizációs nyomás és a társadalmi elnyomás, vagy szublimálódhat társadalmilag, ideológiailag vagy vallásos módon, például az identitásbeli énkoherencia kialakításának kísérletével. Az elnyomottaknak nincs „sem tiszta harcuk, sem tiszta ellenállásuk”; már az ellenállási hajlam természete is igen ellentmondásos, mert egyrészt illeszkedik a viszonyok újratermelésébe, másrészt ezzel egyidejűleg átalakító tényező is (Willis 1990: 23). Amikor az ellenállás tudatosan szegül szembe a normalizációval, képes áttörni a régi habituson; ezzel együtt új habitus is kialakul, például a melegeknél, az egyedülálló szülőknél, a neonáciknál, a forradalmároknál, a környezetvédőknél, a nonkonformistáknál vagy a lázadó lét-számföltreieknél stb. – és gyakran ellenkező hatásokat vált ki azzal, mint amire az ellenállás irányult. De annak a lehetősége, hogy az új habitus megteremtődésével normalizálódás és szabályozás alakuljon ki, mégis korlátozott. A viszonyok hevessége mindig új ellentmondásokhoz és a régi felszámolásához vezet, ez pedig akadályozza a disszociált szubjektumok végleges stabilizálódását. Ebben az esetben a szubjektíváció, annak állandó újrafogalmazódása, valamint a habitus konstrukciója és dekonstrukciója – ahogy Bourdieu, bár további bizonyítás nélkül, elnevezte – társadalmi „átalakító gépezetként” (*transformation machine*) is működik: ez az alávetődés és az ellenállás folyamatos egyidejűsége, amely

2 Ha pontos az a tézis, hogy „a társadalmi struktúrák közti törést az emberek internalizálják”, vagy – metaforikusan – „beépítik” (mint habitust), és hogy megváltoznak a társadalmi viszonyok (Schultheis 2005: 580), akkor azt mondanám, hogy az új habitus újraépítéséért folytatott harc már szükségképpen régóta tart.

3 A struktúra, cselekvés, szubjektum, habitus és szabályozás viszonyának átfogóbb tárgyalásához lásd: Candeias (2004: 32-től, 2009: 50-től).

megújul, és módosult feltételek között működik tovább. Természetesen a cselekvőképesség (*Handlungsfähigkeit*) kiterjesztése és bővülése nem egyéni lehetőség, hanem inkább annak kifejlesztése, hogy „képes legyek kontrollt (*Verfügung*) gyakorolni számomra jelentőséggel bíró életfeltételeim felett, másokkal együtt” (Holzkamp 1987: 14).

A KORLÁTOZOTTÓL A KITERJESZTETT CSELEKVŐKÉPESSÉGIG

Mégha Castel vagy például Wacquant (2007, 2004) nem is vázolják fel az újratermelés szociológiáját, és ehelyett a reprodukciós hurkokon belüli átalakulásra helyezik a hangsúlyt, a kényszer, a korlátok és a teljességgel individualizált (különbségtételért és tiszteletreméltóságért folytatott) harcok előtérbe helyezése akaraton kívül is a „konzervatív világnézet” felé sodorja őket, melynek eredete Fabien Jobard szerint „kétségkívül Durkheim anómiafogalmában keresendő” (Jobard 2004: 321). Így a prekarizáció a társadalom szerkezetének lerombolásaként jelenik meg, amely az individualizált, „nélkülözhető” embereknek az elutasítás tereibe (ilyenek például a *banlieu*-k) való koncentrálódásához vezet – paradox módon a kollektív kizárás vagy szétesés egyéni folyamatnak tűnik. Egy ehhez hasonló szociológia elkerülhetetlenül hozzájárul egy társadalmi és térbeli értelemben vett kizárási „zóna” létrehozásához a társadalmi tudat szintjén: „itt a társadalmi viszonyok mély anómián alapulnak”, minden kollektivitás és közös élmény nélkül, „és ez csak egyéni eredményekhez vezethet; a [lelki és szimbolikus] erőszak mindig egyéni szinten jelenik meg, és ha bármiféle kollektív jelleget ölt is, annak alapja a kisszerű bűnözés formája lesz; itt már nem működnek a szokványos társadalmi viszonyok” (uo.). Mindez együtt jár egy sor fogalmi dichotómiával is: erőszak/nyelv, anómia/mobilizáció, atomizált egyének/kiépült társadalmi lét, a kizárás tere/nyilvánosság stb. A prekariátus cél nélküli léthelyzetek gyűjtőhelyeként jelenik meg: apatikus, anómiás, latens erőszakos, deprivált – tagjai a társadalmi erőszak és a diszkrimináció áldozatai. Az elemzés annak magyarázatára szorítkozik, miért nem alakulhat ki semmi politikai ezekben a terekben és csoportokban. Wacquant természetesen bírálja az egyesült államokbeli úgynevezett *underclass* körül folyó vitákat, amelyekben a városi fekete szubproletár „szimbolikusán elkülönül a »hasznos« munkásosztálytól” (Wacquant 2004: 159), mégis ugyanezt fogalmazza újra baloldalról, amikor a prekariátust „lehetetlen osztályként” választja el a régi és új munkásosztálytól egyaránt.

A szerveződés elképzelhetetlen „a félelem e rendszerében”: „a prekár helyzetben lévőek alig mozgósíthatók, mivel a jövőbeli tervek felvázolásához szükséges képességük korlátozott” (Bourdieu 1998: 98). Ezen a ponton felmerül a kérdés, hogy a munkásmozgalom felemelkedése hogy volt egyáltalán lehetséges (vö. Thompson 1987). Bourdieu

szerint a munka nélküli munkások mozgalma is valamiféle valószínűtlen „társadalmi csoda” (Bourdieu 1998: 103). Tulajdonképpen Bourdieu, Wacquant és Castel, a prekariátus megszervezésének lehetetlenségével szembesülve, a „képviselő hatalmának” védelmére kelnek, mivel olyan megoldást akarnak nyújtani, amely „a gyakorlatban, csendben vagy implicit módon teljességgel – azaz tárgyasított, mindenki számára azonnal látható módon, nyilvánosan, hivatalosan, tehát engedélyezett formában – létezik” (Bourdieu 2001b: 82). Mivel azonban a prekariátus mint heterogén lehetetlen osztály, amelynek tagjai a társadalmi munkamegosztásban nemi, nemzeti vagy etnikai vonalak mentén eltérő pozíciókat foglalnak el, nem talál képviselőre a megörökölt politikai intézményekben, ezért szükségessé válik az értelmiség mint „kritikus tekintély” (i. m.: 65) közbelépése, amely emlékezteti az államot társadalmi kötelezettségeire, és visszahelyezi abba a pozícióba, ahonnan szabályozóként léphet fel az elszabadult piaccal szemben.⁴ Itt hallhatjuk meg azt a hangot, amely retronormatívan eszményíti az európai jóléti államot az agresszív angolszász kapitalizmussal szemben (vö. Bourdieu 2001: 104-től). Azonban a *banlieue*-kben eleve nem merül fel a „túl kicsi jóléti állam” problémája; ellenkezőleg, a jóléti állam és felügyelő szervei igen sűrűn és kiterjedten jelen vannak mint a fegyelem és az ellenőrzés megtestesítői, erősen meghatározva a függő „kliensek” életmódját.

Wacquant legalább felteszi a kérdést, hogy miképp lehetne kialakítani a „közös álláspontot”, és megtalálni a cselekvés közös céljait, „amikor a gazdasági és társadalmi szükségletek ennyire különbözőek” (Wacquant 2007: 72). A cselekvőképesség kiterjesztéséért folytatott ellenállás gyakorlatát nem a semmiből kell előteremteni; valójában már most is jelen van a hétköznapi gyakorlatokban és a furcsa hétköznapi gondolkodásban (*senso comune* a Gramsci-féle értelmezésben). A cselekvőképességet így a saját lehetőségeinek és korlátainak ellentmondásos együttese jellemzi. Az ellentmondásosság és annak állandó mozgása *orientációs cselekvéseket* (*actions of orientation*) követel meg a szubjektumtól (Markard 2001: 1176). A szubjektum alkalmazkodó és ellenálló módon egyaránt orientálhatja cselekvését; vagy inkább mindkét utat sajátos módon kell megvalósítania, hogy szét ne feszítse az ellentmondás. A habitusban itt tudatos és tudattalan elemek vegyülnek. Ebben

4 Gramsci organikus értelmiségfogalmát visszautasítva Bourdieu az értelmiségi mint önálló „írás-tudó” (*scholar*) eszméjét vallja, aki „kívülről” és „felülről” aktív. Az erősen hangsúlyozott autonómia, amellyel az értelmiségi szinte „kívülről” lép be mint szakértő vagy tanácsadó, segít nem résztvevőként megjelenni a politikai és társadalmi mozgalmak szervezésében. Ha mégis részt vesz – és ezt Bourdieu saját gyakorlata bizonyítja ékesen –, hogyan értelmezhető az értelmiség és a mozgalmak kapcsolata? Épp ezt a kérdést oldotta meg már korábban Gramsci, amikor az organikus értelmiséget a mozgalom részének tekintette. Bourdieu, Wacquant vagy Castel e tekintetben a probléma elavult szemléletével dolgoznak.

az esetben a szubjektum aktív hatást gyakorol saját cselekvési lehetőségeire – ez a folyamat lehet a kapcsolódások és a további fejlődés alapja (Candeias 2004a: 33, 2009: 51).

A habitust nem a(z objektív) körülmények határozzák meg, hanem a szubjektum alakítja ki a cselekvés során szerzett tapasztalatok alapján. A tapasztalatok „átélt gyakorlatok az önmagunk által formált identitás emlékezetével”; elvárások, normák, értékek és kényszerek strukturálják, „röviden tehát az uralkodó kultúra, de megvan benne az ellenkulturális cselekvések ellenállása is. A megerősítés és az önmegvalósítás ilyen interakciója az erő és stabilitás része”, például az erkölcsi nézeteknél vagy a habitusban (Haug 1991:16). De itt is utalhatunk az ellenkulturális momentumokra. Ezt egyfajta különleges érzelmesség közvetíti. Olyan *érzelmesség*, amely – szemben a burzsoá elképzelések tudástól és cselekedetektől lekapcsolt befelé fordulásával – „a világról alkotott adekvát kognitív térkép előfeltétele” (Holzkamp 1987: 16) – a közös élmények, még a szenvedés is lehet a kollektív ellenállás folyamatainak lényegi alapja, ha valaki képes koherenssé tenni az orientációkat, az élményeket, a reflexiót és az érzéseket. Az ellenállás elemeit összerendező másik fontos momentum a *motiváció*. A prekárok motiváció- és tudatossághiányát gyakran kezelik úgy (még a baloldal is), mint olyan alapvető akadályt, amely útjában áll annak, hogy az ember felelős módon javítson saját helyzetén, vagy hogy szervezett ellenállás formájában szálljon szembe a strukturális kényszerekkel. Azonban az ilyen motiváció léte semmiképp sem csupán egyéni, lelki kérdés. Egy célt csak akkor lehet motiváltan követni, „ha előjelezhetem, hogy a cél elérésével bővülni fognak a saját élethelehetőségeim, vagyis javul az életminőségem” (uo.). A szerveződés hagyományos formáira, a politikai képviselőre, a választásokon való részvételre stb. úgy látszik, már nem így tekintenek.

A körülmények felett gyakorolt egyéni kontroll kiterjesztése azzal a kockázattal jár, hogy az ember konfliktusba kerülhet a hatalmat gyakorló hatóságokkal. E tekintetben minden egyénnek mindig „az élethelehetőségek bővülése és a hatalomgyakorlók reakciója okozta lehetséges cselekvőképesség-hiány” (i. m.: 16–17) között feszülő ellentmondás jelöli ki a mozgásterét. Ezt a reakciót megtestesítheti a jóléti intézmény állami hivatalnok, az iskolavezetés, a mindennapos ellenőrzés vagy rendőri felügyelet csakúgy, mint a tőke kisebb képviselői, a gyakran maguk sem túl jól fizetett alacsony szintű vezetők és művezetők az alacsony bérezésű vagy informális szektorban, nyers vezetési stílusukkal és zaklató módszereikkel. Ilyen értelemben az ember még korlátozott cselekvőképességgel is beéri, vagyis „szinte megegyezésre jut a hatalomgyakorlókkal, olyanformán, hogy részesül hatalmukból, vagy legalább semlegesíti fenyegetésüket, és ezáltal megtarthat magának egy sajátos, szabad teret az adott körülmények között” (i. m.: 17). Az ilyen korlátozott cselekvőképességhez való ragaszkodás az adott formákon belül nem csupán azt igényli, hogy legyen egy azonnali és ésszerű kiegészítés a tőkével és a pénzzel, a szakképesítéssel és az oktatással, a társadalmi státusszal, társadalmi viszonyokkal és az egészséggel, de kell egy

megfelelő orientációs cselekvés és megfelelő érzékelési eszköztár is: az irányítottak egy-fajta „korlátozott sarcot” fizetnek a kedvezőtlen hatalmi viszonyokért abban az értelemben és olyan mértékig, ahogy kontrollt gyakorolhatnak a tudás azon eszközei felett, amelyeket a hatalomgyakorlók megosztanak velük, és amelyek „igazából nem mások, mint az uralmi viszonyok elsajátított formái” (Bourdieu 1997: 164). Azonban ha a dolgok így maradnának, visszatérnénk a strukturalizmushoz és a viszonyok egyszerű újratermeléséhez.

Kiemelkedő jelentősége van itt a különleges képességek megszerzésének – elsősorban a nyelvhasználatnak – az iskolában és az oktatási rendszer más intézményeiben. Az iskola vagy az egyetem például *savoir faire* típusú képességeket oktat, „de olyan formában, amely biztosítja az alávetést, az emberi énnak az uralkodó ideológia alá rendezését vagy az ideológia »gyakorlatának« elsajátítását” (Althusser 1977: 112). A *vagy* szócska itt döntő különbséget jelez. Minél specifikusabb képességeket fejlesztenek ki, annál teljesebb lesz a szubjektíváció, és annál egyszerűbb (kívülről kényszerített) lesz az alárendelődés az uralkodó konszenzusnak a gyakorlat elsajátításának mint aktív egyetértésnek a formájában. De mi lesz azokkal, akik kifejezetten nem rendelkeznek a viszonyok kezelésének e hatalmával, akiknek mindennapi prekár helyzete semmiképpen sem tudja semlegesíteni a viszonyok fenyegetését, sőt még fel is erősíti azt? Náluk e korlátozott cselekvőképesség tönkretétele is hatékonyan működik. A rombolás anómikus helyzetekhez vezethet, elfojtáshoz (*Verdrängung*), valamint testi-lelki betegségekhez; de el is toltatja a cselekvőképesség hiányának és az aktív kollektív cselekvőképesség szubjektív igényének ellentmondását az utóbbi javára. Maga Bourdieu is megalapozta ezt saját kritikai közvetéseivel: tanulmányai láthatóvá teszik a prekariátus rossz közérzetét és szenvedését, így lehetőséget adnak azon szupraindividuális kontextusok megértésére, amelyekhez az egyén az ilyen helyzetekben viszonyul. Itt az ideje, hogy a társadalmi viszonyok reprodukciójáról a bennük lévő ellentmondásokra fordítsuk a figyelmet (bővebben e témában vö. Candeias 2006).

A BANLIEUE MINT A MOZGÓSÍTÁS VALÓSZÍNŰTLEN SZÍNTERE

Wacquant (2004: 161) úgy látja, hogy a francia külvárosokban fellépő sorozatos utcai tiltakozások és zavargások középpontjában az áll, hogy a diszkrimináció nap mint nap lábbal tiporja a francia államnak mint minden állampolgár egyenlő közösségének eszményét. A *banlieue*-lázdások egyfajta választ adnak az egyenlőtlenséggel és a „másnak tituláltság” tagadásával együtt járó mindennapos strukturális erőszakra és diszkriminációra. Mindehhez hozzájárul a zsarnoki jóléti intézmények és a növekvő kriminalizáció által gerjesztett

mély bizalmatlanság az állami intézményekkel és a politikai szerveződés és képviselet hagyományos formáival szemben. Itt „mindent szét kell verni”, vagyis minden integrációra nemet kell mondani. Ehelyett szubkulturális és deviáns, egyéni, illetve kollektív túlélési stratégiák jelennek meg. Újratermelődnek a kívülről érkező, *banlieue*-ket és lakosaikat leértékelő nézetek: az identitás részévé válnak, és megerősítik a kisebbségi komplexusokat, amelyek túlkompenzációban fejeződnek ki, főleg a fiatal férfiak érzelmi kapcsolataiban; a durva nyelvhasználat ellenkultúrája ellenállást fogalmaz meg, de ugyanakkor újra is termeli a diszkriminációt (vö. Willis 1979). A hétköznapokat láthatóan átszővi a kriminalitás, az erőszak és a bizalmatlanság. Ezzel együtt a *banlieue* a kölcsönös bizalom, a csere és a segítségnyújtás terepe is (Wacquant 2004: 193).

De épp ez a sérelem – hogy az egalitárius francia hagyomány részeként utalnak egyes csoportokra, miközben azok nap mint nap annak az ellenkezőjét tapasztalják – és az állami intézményekkel szembeni alapvető bizalmatlanság volt a *Movement de l'Immigration et des Banlieues* (MIB)⁵ szerveződésének kiindulópontja. A közvetlen kiváltó okot az adta, hogy a rendőrség kioltotta több fiatal életét 1993-ban, 1997-ben és 2002-ben (vö. Jobard 2004), legutóbb pedig 2005-ben és 2009-ben. A *banlieue*-k lakói minden egyes esetben visszautasították az események hivatalos magyarázatát – bár ez kezdetben csak egyszerű tagadás volt, és nem tudták felmutatni a saját verziójukat: „csak annyi biztos, hogy Mohamed meghalt, hogy pontosan hogyan történt, nem tudjuk, de tudni akarjuk, ezért harcolunk – politikailag” (idézi Jobard 2004: 322). Mivel ez az igazságtalanság mélyen gyökerező érzésével párosult, megkérdőjeleződött az állam és a média irányító szerveinek szavahihetősége.

A MIB közösségi háza, és ezáltal a hivatalos változat megvitatásának és kétségbevonásának színtere, ahol a helyzet közös újraorientálása és magyarázata zajlott, egy lokális összefogáshoz kötődött.⁶ Az, hogy az ilyen hétköznapi struktúrák milyen formában illeszkednek a politikai szférába, nem értelmezhető azzal a korlátozott politikafogalommal, amely kizárólag a parlamentáris rendszerhez és annak médiareprezentációjához kötődik. A képviseleti demokrácia és a megszilárdult politikai szervezetek szabályai szerinti játékban való részvétel motivációja értelemszerűen kevésbé jelenik meg a *banlieue*-kben, ahol nem várnak változást ezektől az intézményektől. Ennek jegyében élesen visszautasították a franciaországi muszlimok magas rangú képviselőinek ajánlatát is, hogy együttműködnének a harcokban és a követelésekben; a depolitizálás stratégiáját és a passzivitás

5 Magyarul a Migránsok és Banlieues-k Mozgalma – *a szerk.*

6 E mögött a politizálódás további „nem hivatalos” formái is megjelentek a bírósággal, rendőrséggel és kormányhivatalokkal való mediáció, valamint az ezzel járó konfliktusok esetén nyújtott kölcsönös támogatással összefüggésben (Jobard 2007: 12–13).

előmozdítását sejtették bennük. Inkább saját autonómiájukat demonstrálták olyan zavart keltő akciók sorozatával, mint az autótutak vagy az önkormányzati gyűlések blokádja. Ezek a szimbolikus támadások a politikai szféra szabályai és határai ellen irányultak, az volt a céljuk, hogy „a szabályok megszegésével írják át a szabályokat, és így változtassák meg a gyakorlatot; hogy szakítsanak az olyan hagyományos demokratikus kifejezési formákkal, mint a vita, a szavazás és a tüntetés” (Bourdieu 2001b: 18).

Ehhez kapcsolódott az az igyekezet, hogy a *banlieue*-ket a nyilvánosság perifériájáról annak középpontjába helyezték: a vak igazságszolgáltatás elleni politikai felzúdulás és autók felgyújtásának a segítségével. A rendőrség és a hivatalnokok önkényessége is csak azért lehetséges, mert nem jelennek meg a nyilvánosságban.⁷ Az erőszakos és ciklikusan ismétlődő zavargásokat itt nem a szervezethez képest szemben értelmezzük, még ha ez meg is jelenik a mozgalmakon belül. Valószínűbb, hogy két fő funkciójuk volt: egyrészt ráirányították a figyelmet a láthatatlan helyekre, amelyek prekár módon kapcsolódnak be a társadalom neoliberais átalakulásának folyamatába, másrészt a frusztráció és az agresszió levezetésének eszközüvé váltak; a résztvevők agressziója ahelyett, hogy önmaguk ellen fordult volna, a fogyasztói társadalom tárgyain (bevásárlóközpontok, autók), illetve állami jelképeken (intézményeken (rendőrsők, iskolák) csapódott le. A stratégia ellentmondásos hatásokat eredményezett: az erőszak médiareprezentációjának sajátos módja a szervezethez képest nem, csak a veszélyes stigmatizált zónák képét erősítette meg.

Ahhoz, hogy értelmet kapjon a látszólag értelmetlen erőszak, a zavargások során folyamatos törekvés volt – a *banlieues*-k lakosain túlmenően – az egyenlőség megvalósítására; a Francia Köztársaság ezen alapelveinek ideológiamentesítő és „alulról” történő újraértelmezésén keresztül. Az erőszak itt is arra szolgált, hogy láthatóvá tegyen egy letagadott különbséget olyan alapokról kiindulva, amit csak az univerzalizmus tud biztosítani. Arra is megragadták azonban az alkalmat, hogy az ideiglenes közösségi házakban a szót a rendőri brutalitásról az egymás közti erőszakra tereljék: a ködös bizalmatlanságra a külvárossal szemben, az okok megnevezésére, saját mindennapi gyakorlataik megkérdőjelezésére, az egyéni megoldásoktól a közös utak és a politizálódás hosszú távú folyamatai felé történő elmozdulásra. A próbálkozás a *banlieue* nyilvánossággá alakítását célozta, szemben a „be ne tedd a lábad” ideológiájával. A botránykeltő stigmatizáció társadalmilag arra szolgál, hogy a problémát az aktív kirekesztés tereibe száműzze, és ezáltal kevésbé dramatikusá tegye. A problémák innentől fogva úgy mutathatók be, mintha csak a semmibe vett *underclass* vagy a nem integrált második generációs bevándorlókat érintenék.

7 Ugyanígy általában szükséges felhívni az emberek figyelmét a prekár munka- és életviszonyokra (hétfői demonstrációkkal, minimálbérkampányokkal az Egyesült Államokban, vagy az EuroMayday demonstrációival stb.).

Ez megszabadítja a társadalmat a felelősségtől, és egyben legitimálja a kemény fellépést is a „veszedelmes osztályokkal” szemben (Buret 1840).

Az amerikai gettókhöz képest a *banlieue*-k heterogén „keverékek”. Nem a rasszista módon szegregált kirekesztés terei (Wacquant 2004: 194) vagy „párhuzamos társadalmak”; a társadalmi helyzet Wacquant szerint inkább „a konkrét osztályösszetétel eredménye”: a szegény munkáscsaládokhoz bevándorló családok csatlakoznak, akik hozzájuk hasonló helyet foglalnak el a francia társadalomban. Ez pedig a háttértől függetlenül közös élményeket alapoz meg (i. m.: 195). A MIB aktivistái arról számolnak be, hogy az eredetileg a megosztást jelentő „etnikai” és osztályhovatartozás a szervezés során az egymást átfedő politikai-etnikai pozíciók szükséges kialakításának elemévé vált. A prekaritás általános társadalmi folyamatként került a látótérbe, és olyan követelésekben, szövetségekben jutott kifejezésre, amelyek túllépnek az arab fiatalok és családjaik szűkös korlátain, de túl a *banlieue*-k határain is (amelyek többségükben továbbra is munkáskerületek egyre nagyobb számú bevándorlóval) – vagy legalábbis ez volt a cél. Az aktivisták a szociális bérlakások vagy a vízszolgáltatás privatizációjával szemben határozzák meg magukat, azonosulnak a szociális szolgáltatások megőrzéséért és demokratizálásáért vívott harccal – a *banlieue*-k lakossága különösen függ ezektől – és a *sans papier*-k⁸ legalizálásáért folytatott erősödő mozgalommal. Csatlakoznak a méltó munkára és a prekarizálódás elleni harcra vonatkozó szakszervezeti követelésekhez, ami a „fehér” franciákat is érinti, akiket egyre nagyobb mértékben sújt a munkanélküliség és a prekaritás. A „dolgozó szegények” és az „*underclass*” közti megosztás elkerülése érdekében a feltétel nélküli alapjövedelem (vö. Scharenberg 2007) felvetésével összekapcsolják a minimálbér emelésére és a biztosabb munkafeltételekre vonatkozó követeléseket is. Azt a tényt, hogy sok „hosszú távú” állami segélyezett már olybá veszi, mintha jogosult volna az ellátásra, Wacquant csak a passzívvá tétel egy momentumának tartja; holott valójában a mozgósítás egyik legerősebb momentuma. A szociális jogokat itt nem úgy kell felfogni, mint amit az állam biztosít, és elég csak passzívan élni velük, hanem azok olyan jogok, amelyeket folyamatosan és demokratikusan meg kell szerezni bizonyos nehezen kivívott eredmények védelmében és azok továbbfejlesztéséért. Tehát kismértékben a részben erőszakos „*émeute*”-k⁹ is a francia társadalomba való aktív önintegrálás kísérleteivé váltak; nem külsőleg meghatározott feltételeknek engedelmessé, hanem mint az integráció és az autonóm életvezetés feletti kontroll bővítései.

Wacquant, Castel és mások leírják a társadalmi dezintegráció, a megosztottság és az individualizált neoliberális reintegráció uralkodó tendenciáit. Ám ha az itt említett

8 Illegális bevándorlók – *a szerk.*

9 Zavargás – *a ford.*

másodlagos tendenciákat figyelmen kívül hagyjuk, akkor elveszítjük azon megközelítések lehetőségét, amelyek a kollektív cselekvőképesség általánosításáért folytatott ellenállást vizsgálják.¹⁰ Segítségünkre lehet az alávetettek (Gramsci) változatos történelmének, valamint a társadalmi mozgalmak felemelkedéséhez és vereségéhez hozzájáruló feltételeknek a vizsgálata – ami egyébként része a MIB programjának. Ha számba vesszük a prekariátus oly sok eltérő területén sikerrel működő változatos szervezeteket, szintén lehetségesnek tarthatjuk a „megszervezhetetlenek” (vö. Candeias 2004b) önszerveződését. Hogy csak egyet említsünk: az Egyesült Államokban az 1990-es évek elején kezdődött, majd már-már kifulladás létminimumkampány 2006-ban új lendületet vett a „*Let Justice Roll*”¹¹ jelszó alatt, és sikeresen túlélt a lokális kontextusokon: több mint nyolcvan munkás- és közösségi szerveződés fogott össze és vált képessé arra, hogy hat szövetségi államban (Arizona, Colorado, Missouri, Montana, Nevada, Ohio) népszavazást kezdeményezzen a minimálbérrel a 2006-os kongresszusi választások alatt. Nem sokkal korábban az illegálizált bevándorlók az Egyesült Államokban és főleg Kaliforniában milliókat vittek az utcára tüntetni, ezzel irányítva rá a figyelmet az amerikai gazdasági termelésben való jelentős részvételükre. Ha ehhez hozzátesszük a szakszervezetek és a közösségek szervezőkampányát, a jogunk a városhoz mozgalom (*right to the city*) kezdeményezéseit, illetve a munkaerő és a természet növekvő kapitalista kizsákmányolásával szembeni fokozódó ellenállást, a társadalmi küzdelmek új ciklusa köszönhet be. A neoliberális kapitalizmus mély, strukturális válságának idején az ellentmondások tovább mélyülnek és sűrűsödnek, ami törést idézhet elő a képviselőben, irányíthatatlan lázadásokhoz vezethet, ugyanakkor egy új osztály(frakció) megszületését is előrevetíti.

A PREKARIÁTUS MINT FORMÁLÓDÓ OSZTÁLYFRAKCIÓ

Hiába magasabb a munkanélküliség, az információs-technológiai termelési módban a kétszeresen szabad bérmunkás alakja elterjedtebb, mint valaha. Az újságok híradása a „bérmunka-társadalom végéről” ostoba szövegelésnek hat a bérmunkaviszony soha nem látott, globális elterjedése közepette. Még az úgynevezett ipari országokban is – főként a női bérmunkaerő bevonása miatt – mindenütt növekedett a foglalkoztatási ráta. Az osztályformálódás folyamatának alapja, vagyis a tőke és a munka antagonisztikus ellentéte,

10 A kritikai társadalomtudósoknak „pontos beszámolót kell adniuk a sztrájkokról, koalíciókról és egyéb formákról, amelyekkel a proletariátus a szemünk előtt hajtja végre osztályá szerveződését” (MEM 4. kötet: 181).

11 Magyarul „áradjon az igazság” (utalás Martin Luther King híres beszédére) – *a ford.*

csakúgy, mint régen, most is jelen van. Ez azonban önmagában semmit sem árul el az osztályok konkrét összetételéről. Ideje tehát kidolgozni, hogyan is néz ki „a munkásosztály újjáépítése”.

A fordizmus időszakában a proletariátus részben kivívta a „normál munkaviszonyt”, amelyet magas fokú szabványosítás, folyamatos és teljes munkaidős foglalkoztatás, a kollektív szerződések és a kiterjedt szociális jogok megléte jellemezett. Ezek a jogok azonban mára valójában szertefoszlottak. A tömeges munkanélküliség nyomása alatt az utóbbi huszonöt évben csökkenteni lehetett a munkabéreket, és vissza lehetett szorítani a szakszervezetek intézményesített pozícióit. A munkanélküliség strukturális ereje, amely már nem korlátozódik az alacsonyabb képzettségi szintekre, rontotta a kollektív alkupozíciókat. Széles körben lezajlott a munkaviszony szabványosításának és intézményi kereteinek lebontása, valamint individualizálása. A szabályozás rugalmassá tétele minden bérből és fizetésből élőt megkárosít, még ha különböző módon és mértékben kerül is erre sor. A munkahelyekért folytatott verseny letöri a szolidaritást, és megosztottsághoz vezet a még biztos munkahellyel rendelkezők és a bizonytalan alulfoglalkoztatott vagy munka nélküli prekariátus között. Az utóbbi tovább töredezik, nemcsak a termelési folyamatban elfoglalt helyével összefüggésben, de nemek, etnikai-nemzeti, képzettségbeli és generációs vonalak mentén is. Ez az osztályrétegződés azonban mégsem különleges állapot: épp ellenkezőleg, „a munkásosztály »normális« állapota nem az egység, hanem a megosztottság” (Deppe 1981: 76).

A munkaerő értékét mindig az újratermeléséhez szükséges érték határozta meg a fejlődési foktól, a kulturális élet követelményeitől és a politikai-gazdasági erőviszonyoktól függően (MEM 23. kötet: 184–185). Ebbe nemcsak az egyéni munkaerő tartozik bele, hanem „a munkás családjának eltartása” (i. m.: 417), így a következő munkaerő-nemzedék újratermelése is (i. m.: 186). Az ilyen egyéni és családi reprodukció megint csak egyre több munkavállaló számára válik bizonytalanná.¹² „A munkaerő értékének minimális határát azon javak értéke határozza meg, amely nélkül a dolgozó nem tudja újratermelni a napi életenergiáját, tehát a létfenntartás fizikailag nélkülözhetetlen eszközeinek értékét. [...] Ha a munkaerő ára erre a minimumra csökken, alacsonyabb lesz a saját értékénél, mivel ilyen körülmények között csak megnyomorított állapotban lehet fenntartani és

12 Ez eddig még nem új jelenség: a tőkés termelési módot végigkísérik a bizonytalan viszonyok, mindig jelen vannak, időről időre előtérbe kerülnek, majd visszaszorítják őket az alávetettek kemény küzdelmei. Még a viszonylagos létbiztonság időszakaiban is – amelyek a kivívott szociális jogok eredményei – csak a munkásosztály egy bizonyos része élvezi a kollektíven kialakított „szabályozott munkaviszonyt”; egyes foglalkozáscsoportok, a bevándorlók és a nők kevésbé részesülnek belőle, továbbá országok és régiók szerint is vannak különbségek a társadalmi fejlettség és az integráció szintjének megfelelően.

továbbfejleszteni” (i. m.: 187). Valójában és mindent összevetve a németországi munkaerő csaknem 40 százaléka már olyan munkaviszonyban dolgozik, amelyben a prekariátus leg-alább egy dimenziója jelen van; ezek a munkaviszonyok nem nyújtanak biztos jövedelmet egy (jó) élethez, a képesítések kihasználatlanságához és a munkaerő fokozott igénybevé-teléhez kötöttek; mindez a hagyományos üzleti struktúrákból és együttműködési viszo-nyokból történő kirekesztést jelenti: lehetetlenné teszi a későbbi továbbképzést, aláássa a társadalmi viszonyokat, alig jelenik meg a társadalombiztosítás igénye és így tovább (részletesen lásd Candeias 2004b; Brinkmann et al. 2006). Az ilyen munkaerő testi-lelki állapota lepusztul, jövője tervezhetlenné válik, családi és társas kapcsolatai felbomlanak, testi-lelki szenvedésnek néz elébe, cselekvőképessége szertefoszlik. A kikényszerített rugalmasság megköveteli „a munka változékonyságát, a működés zökkenőmentességét, a munkavállaló általános mobilitását”, továbbá „fellazít minden kötöttséget és biztonságot a munkavállaló életében” (MEM 23. kötet: 511). E „rendszerűen alkalmazott” munkavállalók társadalmi helyzete lesüllyed „a munkásosztály átlagos normál szintje alá, ami egyszeriben a tőkés kizsákmányolás különleges ágazatainak bő nyersanyagává teszi őket” (i. m.: 672), különösen a modern, alacsony bérezésű szektorokban.¹³

A prekariátus ebben az értelemben a munkásosztály része, de különbözik tőle a munkaerő újratermelésének hiányzó feltételei miatt. Osztályfrakciót alkot, közös, empiriku-san adott és kollektíve osztott körülményekkel, amelyek egyrészt a konkrét, intenzívebbé váló, de egyben rugalmassá tett kizsákmányolási viszonyokból, másrészt a szociális szol-gáltatások csökkenése révén bizonytalanra váló életkörülményekből fakadnak. Alárendelt viszonyban áll más osztályokkal és osztálytörredékekkel. Marx a *Tőkét* olyan időszakban írta, amikor az iparban foglalkoztatottak száma (a kapitalistákat is beleértve) Anglia és Wales népességének nyolc százalékát tette ki (a számításhoz lásd MEM 23. kötet: 469–470), és ez csak valamivel volt több a háztartási alkalmazottak számánál. Egy évvel a *Kommunista kiáltvány* megjelenése után Poroszországban a munkások száma mindössze kettő és három százalék között volt (HKWM 3. kötet: 317). A prekariátus létszáma már most jóval nagyobb ennél, és rohamosan növekszik.

Castel (2000: 358) a pauperizmussal von párhuzamot. Ez a kifejezés a „nyomorgó proletariátusra vonatkozik, a legalacsonyabb szintre, amelyre a proletár lesüllyedhet, ha már nem tud ellenállni a burzsoázia nyomásának; csak az a proletár válik ebben az értelemben szegénné, akinek egész erejét kiszipolyozták” (MEM 3. kötet: 183). Marx azonban szembefordul azokkal, akik „csak a nyomort látják a nyomorban”, és „nem veszik

13 Karl-Heinz Roth e fejlemény láttán úgy beszél a proletariátus visszatéréséről, mint a kapitalista normalitáshoz való visszatérésről. De ez nem egyszerűen az inga visszalengése, hanem a tőkés termelési mód igen ellentmondásos fejlődése minden produktív és destruktív erejével, új szabadsá-gaival és kényszereivel együtt.

észre a nyomor *forradalmi, bomlasztó oldalát*” (MEM 4. kötet: 143); a modern munkás „egyre mélyebbre süllyed saját osztálya létfeltételeinek szintje alá” (i. m.: 473), miközben „a népesség minden osztályából” (i. m.: 469) gyülekeznek a függő, elbocsátott, fölösleges emberek, akiknek nincs semmi tulajdonuk, csak a saját munkaerejük, ellenben hatalmas tudással és tapasztalattal rendelkeznek. A „prekariátus” e kettős értelmében – mint osztályfrakció, illetve mint az új élet- és termelési mód egyetemes társadalmi szereplője – ma fokozatosan ebbe a helyzetbe kerül: a létbizonytalanság, a deklasszáció és a szuperkizsákmányolás a társadalom közepe felé hatol. Ha a prekariátus ebben az értelemben valóban osztállyá fejlődik, akkor egybeesik a proletariátussal; ma még csak formálódó osztályfrakció, de máris több, mint céltalan egzisztenciák tömege.

Persze a közösen átélt „objektív” helyzet semmiképp sem kapcsolódik automatikusan a közös politikai tudatossághoz. A *Louis Bonaparte Brumaire 18-ájában* (MEM 8 kötet: 155-től) Marx a francia parcellás paraszt példáján mutatja meg, hogy olyan objektív osztályhelyzetek is adódhatnak, amelyekben a társadalmi értelemben vett érintkezés és a politikai szerveződés hiánya miatt nincs tudatos osztályformálódás. Valójában a prekariátus csoportjainak különbözősége és kialakulásuk rohamos gyorsasága még nem vezethet osztályhelyzetek megszilárdulásához. Az osztályhelyzeteket átszelő sokféle kategória – például a kibernetikai szektor prekár részeitől a férfi ipari alkalmi munkásokon át a bevándorló háztartási alkalmazott nőkig –, valamint a prekariátus diszkontinuitása és magas fokú mobilitása megnehezíti a kommunikációt, hogy a szerveződés nehézségeiről már ne is beszéljünk. A nyilvános diskurzus ráadásul egyéni sorsok tárgyalásává szabdalja a helyzeteket, minden alkalommal a hibás egyéni viselkedést, a személyes felelősségre vonhatóságot állítja középpontba. Ernesto Laclau ebben az értelemben úgy ragadja meg az osztályokat „mint az antagonisztikus termelési viszonyok olyan pólusát, amelynek ideológiai és politikai szintű létezése nem *szükségszerű*” (Laclau 1981: 139). A prekariátus tehát folyamatos mozgásban van.

Az osztályhelyzet közös tudatosságába való átmenet tehát nem természetes folyamat, hanem politikai: nem csupán „felmérhetetlenül” kimerítő (Wacquant), de többfajta megosztottság és kooptálás nehezíti vagy akadályozza. Az osztályok azonban sohasem alkottak homogén szubjektumot (Hall 1989: 38). Még a régi munkásmozgalmat is szakmai, nemi, etnikai-nemzeti és politikai különbözőségek sora jellemezte, és nem terjedt ki a munkásosztály egészére. Az egység és a megosztottság itt nem ellentétes pólusok, inkább oszthatatlan, dialektikus módon kapcsolódnak össze, mert a különbségek még a relatív egység megteremtődésekor sem tűnnek el. Másrészt az osztály nem számolódik fel a fokozott megosztottsággal (frakcionalizálódás, differenciálódás, individualizálódás stb.). Bárhogy legyen is, az osztály nem világosan körülríható emberek csoportja, inkább antagonisztikus társadalmi viszony a munkaerő áruba bocsátói és a munkaerő vásárlói

között, valamint együttműködő viszony a munkaerővel rendelkezők között (termelési és újratermelési folyamatokban egyaránt). A munkásosztály kialakulásának feltételei alá vannak vetve annak a dinamikus változásnak és belső megosztottságnak, amely egyrészt a munkamegosztás társadalmi, nemi, etnikai és nemzetközi dimenzióiban, másrészt az újratermelés és az életmód kollektív és individuális feltételeinek, valamint az ellentmondások feldolgozásának társadalmi-politikai-ideológiai formáiban tapasztalható. Ebben az értelemben az osztályformálódás mindig befejezetlen marad (Hobsbawm 1984: 204).

Osztályok és osztályfrakciók csak más társadalmi erőkkel vagy osztályokkal való összeütközésben és harcban alakulhatnak ki; ez jelen esetben egyrészt a transznacionális tőkével és annak politikai képviselőivel, másrészt a régi szakszervezeti mozgalom frakcióival és képviselőivel való konfrontációt jelenti. Az osztályon vagy osztályfrakción belüli közös érdekek nem „objektíve” adóttak, hanem módszeresen ki kell dolgozni őket a harc során. A prekariátus pedig harcol, spontán vagy szervezett módon, a mindennapokban vagy politikai úton, még ha nem is közösen, de legalább a szakmai, etnikai, nemi vagy politikai szegmenseken belül.

A kiterjesztett cselekvőképesség kialakításához szükség van az érdekek általánosítására (de nem egyesítésére) azokban az ellentmondásos konstellációkban, amelyekben mindannyiunknak mozognunk kell; ez az általánosítás tiszteletben tartja a különbözőségeket. A diszkurzív és szervezeti különbözőségek elhatárolása mindennek előfeltétele. Az általánosítás a közös érdekek kidolgozásán túl a tapasztalatok általánosítását és a nem közös követelések elismerését (és támogatását) – például a bevándorlók legalizálásának igényét – is jelenti. Építő módon kell kezelnünk a megosztottság veszélyeit csakúgy, mint a hamis – azaz a különbözőségeket tagadó – egyesítést; a mozgalmak mozgalmában végbemenő társulás képe e kontextusban kétségkívül fenntarthatóbb, mint a „nagy” egyesítő erőé.

A jövedelem és a foglalkoztatás biztonságának formális kritériumán túl a konkrét munkafeltételek felvetik az értelmes munka, az önbecsülés, a termelékenység és a képességek megszerzésének problematikáját (Candeias 2006: 19–20) – olyan általánosítható kérdés ez, amelyet a szoftverprogramozó, bár eltérő módon, de ugyanúgy ismer, mint a takarító. Az interjúkban a prekárok gyakran fejezik ki traumájukat és felgyülemlett haragjukat e helyzetek miatt, amelyek – eltérően az egyénileg megélt jövedelmi helyzet-től – sokszor vezetnek szembeforduló magatartáshoz és ellenálláshoz a munkaadókkal, szerződtetőkkel szemben. Ezért az egyik első általánosítható momentum az olyan munkafeltételek követelése, amelyek értelmet és elismerést nyújtanak az ember munkájának, minőségi és társadalmilag hasznos munkát feltételezve.

Megfontolandó az az ellentmondás is, amely a rugalmas munkaidő által biztosított nagyobb mozgástér és a munkaidő határainak fellazulásából adódó

ténylegesen rugalmatlanság között húzódik; ez vezet a munkafüggőséghez, a szuperkizsákmányoláshoz és a kiégési szindrómákhoz. Ezek a problémák egyaránt ismerősek az IT szektor magasan kvalifikált függő alkalmazottai körében, akik bizalmi munkaidőben¹⁴ dolgoznak; de mindennapi élménye az új független alkalmazottaknak és az alacsony jövedelmű munkásoknak is, aki gyakran több (mini)állást halmoznak fel, hogy meg tudjanak élni. A második általánosítható momentum tehát az az érdek, ami a saját munkaerő újratermelésének és fejlesztésének szavatolásához fűződik.

Egy nagy bizonytalansági faktor – például a kultúra és a média területén – a független vagy szabadúszó munka jövedelemszámításának nehézsége. Bár itt gyakran magasabb az órabér, mint a bér munkásoknál, a kifizetett órák aránya a kifizetetlenekéhez képest mégis sokszor alacsony. Nem világos, hogy betegség vagy kifizetetlen szerződés esetén hogy biztosítható a jövedelem. Ilyen feltételek mellett nehézzé válik a hosszú távú célok megfogalmazása és a családtervezés. Még a magasan kvalifikált függő, de rövid távú megbízásokban alkalmazott munkaerő is, bár néha (nagyon) jól keres, rendszertelen bevételekkel gazdálkodik. Ha tudásuk nem különleges, vagy ha hirtelen elavulttá válik, akkor rendszeres jövedelem hiányában az összeomlás fenyegetően közel kerül. Bármikor bekövetkezhet, hogy a prekár alacsony jövedelműek és a dolgozó szegények jövedelme nem tartható tovább a létminimum fölött. Tehát a harmadik általánosítható momentum a létfeltételeket biztosító jövedelem közösen vállalt érdeke – a nem folytonosan foglalkoztatottak és az élet megtervezhetőségének védelmében.

Az is időszzerűvé válik, hogy a prekár dolgozók és a prekár független munkavállalók egyaránt egy megújult társadalombiztosítási rendszerbe integrálódjanak, majd pedig – a negyedik általánosítható momentumként – megtörténjen a „társadalmi” szükség-szerű újradefiniálása. Azonnali célként fogalmazzuk meg a megfizethető egészségügyi szolgáltatás létét, a munkanélküli- vagy „szerződésmentes” segélyekhez való hozzáférést, az általános nyugdíjbiztosítást, az államilag biztosított mikrohitelket stb. Elkerülendő a megosztottságot a marginalizáltak, a dolgozó szegények, az IT szektorban, a teljes munkaidőben foglalkoztatottak és az önfoglalkoztatók között, a minimálbér és a stabil foglalkoztatottság növelését össze lehet kötni a független munkavégzés minimumszabványára és a feltétel nélküli, mindenkinek járó alapjövedelemre vonatkozó követeléssel – majd pedig azzal, hogy az adóterhek hangsúlyát az önfoglalkoztató kisvállalkozók és a munkások alacsony jövedelmeiről helyezték át a gazdagok vállára.

Növekvő nehézségek mutatkoznak akörül, hogy a rugalmas bérű, időben lehatárolatlan munka (amely a szolgáltató szektorban gyakran a rendes munkaidőn kívül folyik)

14 A bizalmi munkaidő (*trust-based working hours*) a munkavégzést nem teszi a jelenléttől szigorúan függővé. Az egyes feladatok elvégzésére helyezi a hangsúlyt, ugyanakkor elvárja, hogy a munkavállaló rögzítse a munkával eltöltött időt – a szerk.

miképpen egyeztethető össze a háztartásban és a gyermeknevelésben szükségszerűen végzett reprodukív munkával. Ez már jó ideje gondot okoz sok munkaviszonyban álló dolgozónak, főleg azon prekároknak, akik több állást halmoznak, vagy éjszakai műszakjuk van, illetve különösképpen a nőknek. Az utóbbi években ez a probléma a magasan kvalifikált munka színterein is megjelent. Az ötödik általánosítható momentum tehát az a közös érdek, amely a produktív és reprodukív munka méltósággal történő összehangolhatóságára vonatkozik. Ez kiterjeszthető egy új párbeszéd követelésére a házimunka, a gyereknevelés és az ápolói tevékenység felelősségéről, egészen a társadalmi, ökológiai, kulturális és politikai munka megvitatásáig. Végül pedig itt az ideje a társadalmilag szükséges munka új elosztásának, de nem a bérmunka áruvá tételének további fokozásával, hanem a kollektív, köz által finanszírozott tevékenységek bővítésével, amely nem az értéktöbblet termelésére, hanem az emberi fejlődés hatékonyabbá tételére koncentrál.

A legnagyobb nehézséget nem a (különbözőképpen megélt, de mégis) közös osztályélményen alapuló közös érdekek megtalálása és kimondása jelenti. Hanem az, hogy olyan kulturális és szervezési akadályokat, megosztottságokat kell leküzdeni, mint a mindennapos együttműködés útjában álló egyenlőtlen hatalmi viszonyok a munkavállalói hierarchiában; a törésvonalak a munkanélküliek kezdeményezései és a kultúripari dolgozók hálózatai, a szakszervezetek és a bevándorló csoportok között, illetve férfiak, nők, és mindazok között, akik *queer*ként határozzák meg magukat, továbbá baloldali pártok és parlamenten kívüli mozgalmak között. Ehhez időre, végeérhetetlen vitákra és a reflektálás tereire van szükség. A többarcú és önmagában is megosztott prekariátus formálódó osztályfrakcióként való (ön)szerveződése korunk egyik legsürgetőbb feladata.

„Ha nem szabadítjuk fel magunkat,
az nem marad számunkra következmények nélkül.”
(Peter Weiss)

Fordította: Latorre Ágnes
Az eredetivel egybevetette: Pinkasz András

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Althusser, Luis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. VSA.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Soziologische Fragen*. Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): Die männliche Herrschaft. In: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Szerk.: Dölling, Irene – Kraiss, Beate. Suhrkamp: 153–217. [Magyarul: *Férfialom*. Napvilág, 2000.]
- Bourdieu, Pierre (1998): *Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienst des Widerstandes gegen die neoliberale Invasion*. UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2001a): *Gegenfeuer II*. UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2001b): *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loic (1996): *Reflexive Anthropologie*. Suhrkamp.
- Brinkmann, Ulrich – Dörre, Klaus – Röbenach, Silke (2006): *Prekäre Arbeit. Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Buret, Eugène ([1840] 1994): De la Misère des Classes labourieuses en Angleterre et en France. In: *HKWM*, 1. kötet.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. *Gender Studies*. Suhrkamp Verlag.
- Candeias, Mario (2004a): *Neoliberalismus – Hochtechnologie – Hegemonie. Grundrisse einer transnationalen kapitalistischen Produktions- und Lebensweise*. Argument.
- Candeias, Mario (2004b): Prekarisierung und Handlungsfähigkeit. In: *Das Argument*, No. 256.: 398–413.
- Candeias, Mario (2006): Handlungsfähigkeit durch Widerspruchsorientierung. Kritik der Analysen von und Politiken gegen Prekarisierung. In: *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung*, H. 68., December, 8–23.
- Castel, Robert (2000): *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz.
- Deppe, Frank (1981): Einheit und Spaltung als Konstitutionsproblem der Arbeiterklasse. In: *Entstehung der Arbeiterbewegung*. Argument-Sonderband.
- Dörre, Klaus (2005): *Prekarität – Eine arbeitspolitische Herausforderung*. WSI-Mitteilungen.
- Hall, Stuart (1989): *Ideologie. Kultur. Rassismus, Ausgewählte Schriften 1*. Argument.
- Haug, Frigga (1991): *Sexualisierung der Körper*. Argument.
- Haug, Frigga (1996): *Frauen-Politiken*, Argument.
- Haug, Wolfgang-Fritz (2003): Die Produktionsweise denken. In: *High-Tech-Kapitalismus*. Argument.

- Hobsbawm, Eric (1984): *The Making of the Working Class*. In: *Worlds of Labour*, Littlehampton Book Services.
- HKWM (1991): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 1–7. kötet. Szerk.: Haug, Wolfgang Fritz.
- Holzcamp, Klaus (1987): Grundkonzepte der Kritischen Psychologie. In: *Wi(e)der die Anpassung*. Szerk.: AG Gewerkschaftliche Schulung und Lehrerfortbildung. Soltau.
- Jobard, Fabien (2004): Der Ort der Politik. In: *Berliner Journal für Soziologie*, Vol. 14., No. 3.: 319–338.
- Jobard, Fabien (2007): *Politische Soziologie des Gesindels. Über die Versuche der „üblichen Verdächtigen“, sich politisch zu mobilisieren*. Kézirat.
- Laclau, Ernesto (1981): *Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus, Faschismus, Populismus*. Argument-Verlag.
- Lessenich, Stephan – Nullmeier, Frank (2006): Deutschland zwischen Einheit und Spaltung. In: *Deutschland – eine gesplante Gesellschaft*. Campus: 7–27.
- Markard, Morus (2001): Handlungsfähigkeit. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 5. kötet. Szerk.: Haug, Wolfgang Fritz. Argument: 1174–81.
- MEW – *Marx–Engels–Werke* (1958): Dietz. [Magyarul: *Marx–Engels Összes Művei*. Kossuth, 1957.]
- Scharenberg, Albert (2007): Kampfschauplatz Armut. Der Unterschichtendiskurs in den USA. In: *Dt. Blätter f. intern. Politik*, No. 2.
- Schultheis, Franz (2005): Gesellschaft ohne Eigenschaften. In: *Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag*. Szerk.: Schultheis, F. – Schulz, K. Konstanz.
- Sève, Lucien (1986): Historische Individualitätsform und Persönlichkeit. In: *Marxistische Studien und Forschungen*. IMFS: 17–41.
- Thompson, Edward P. (1987): *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*. Suhrkamp-Verlag.
- Wacquant, Loïc (2004): Roter Gürtel, Schwarzer Gürtel. Rassentrennung, Klassenungleichheit und der Staat in der französischen städtischen Peripherie und im amerikanischen Ghetto. In: *An den Rändern der Städte*. Szerk.: Häußermann, H. – Kronauer, M. – Siebel, W. Suhrkamp.
- Wacquant, Loïc (2007): Territorial stigmatization in the age of advanced marginality. In: *Thesis Eleven*, No. 91.: 66–77. [Magyarul: Lakóhely szerinti megbélyegzés a fejlett marginalitás korában. In: *Fordulat*, 2011., No. 13.: 12–27.]
- Willis, Paul (1979): *Spaß am Widerstand. Gegenkultur in der Arbeiterschule*. Syndikat.



Brett Neilson – Ned Rossiter

A PREKARITÁS MINT POLITIKAI FOGALOM

A KAPCSOLÓDÁS, A SZUBJEKTIVÁCIÓ,
ÉS A SZERVEZŐDÉS ÚJ FORMÁI

Eredeti tanulmány: Neilson, Brett – Rossiter, Ned (2009): Precarity as a Political Concept. In: *Open*, No. 17. Interneten: <http://www.skor.nl/eng/news/item/open-17-a-precarious-existence-vulnerability-in-the-public-domain?single=1> (Letöltve: 2012.10.01.). A cikk hosszabb változata megjelent: Neilson, Brett – Rossiter, Ned (2008): Precarity as Political Concept, or Fordism as Exception. In: *Theory, Culture and Society*, Vol. 25., No. 7–8.: 51–72.

Brett Neilson és Ned Rossiter szerint a prekaritásnak mint tudományos elemzési kategóriának a megjelenése egybeesik társadalmi cselekvésre ösztönző politikai fogalomként való használatának visszaesésével. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a prekaritás jelensége eltűnt volna: különböző regisztereinek és ezek határainak kölcsönhatásából a prekaritás egy közös tér egyik aspektusaként tűnik fel.

A prekaritás 2003-ban mint az Európa-szerte terjedő társadalmi küzdelmek központi szervező fogalma jelent meg, hogy aztán négy év múlva hasonló hirtelenséggel kerüljön válságba. Ha a prekaritást mint politikai fogalmat kívánjuk megérteni, túl kell lépünk az olyan gazdasági megközelítéseken, amelyek a társadalmi viszonyokra úgy tekintenek, mint amiket a termelés módja határoz meg. Ez a lépés megköveteli, hogy a fordizmust kivételnek, a prekaritást pedig szabálynak tekintsük. Számunkra a fordítás mint politikai fogalom és gyakorlat teszi lehetővé, hogy a kreatív munka prekaritását tágabb történelmi és földrajzi keretbe foglaljuk; ráirányítva a figyelmet a róla folyó vitára és a köz fogalmához való viszonyára. Érdeklődésünk leginkább a különböző kapcsolódások, a szubjektíváció és a szerveződés lehetséges új formáira irányul. Ezek a fordítási mozzanatok maguk is lényegileg prekár, határsértő vállalkozások.

MI VOLT A PREKARITÁS?

Mára már tekintélyes kutatási anyag gyűlt össze mind a tudományos, mind az aktivista diskurzusokkal kapcsolatban egyaránt, ami szembesít bennünket az alkalmi, rugalmas vagy prekár foglalkoztatás széles körben történő alkalmazásával a mai modern társadalmakban. Kétség nélkül állítható, hogy a téma kutatása, amely magába foglal mind szociológiai, mind etnográfiai tanulmányokat, továbbá beemeli az Olaszországban és Franciaországban végzett úttörő jellegű elméleti munkákat is, számottevő eredményeket ért el. Azonban hozzátartozik az igazsághoz az is, hogy a prekaritás kritikája már elég komoly értelmiségi vitákat váltott ki, főleg az online, szabadon hozzáférhető publikációkban, amelyek nem jellemezhetőek a nagy presztízsű tudományos folyóiratok szerzői jogon alapuló működési módjával és befolyásával. Olyan anyagokra gondolunk, mint amelyeket a *Mute*, a *Fibreculture Journal* vagy az *ephemera: theory and politics in organization* nevű oldalak közöltek, nem is beszélve az olyan, nem angol nyelvű folyóiratokban található csodálatos írásokról, mint a *Multitudes*, vagy a *Posse*.

Habár az ebben a kontextusban kibontakozó vita igen parázs volt, visszatekintve több közös vonás is fellelhető bennük. A kiindulópont annak kísérlete volt, hogy a prekár, alkalmi vagy rugalmas munkavállalókat a politika olyan új alanyaiként próbáljuk

meghatározni vagy elképzelni, amelyek bővelkednek a kollektív szerveződés és önkifejezés rájuk jellemző, sajátos formáiban. Bizonyos esetekben – mint például a Milano-közei Chainworkers és Molleindustria csoportok – ez arra is kiterjedt, hogy csekély politikai tapasztalattal rendelkező fiatalokat próbáljanak mozgósítani feltűnő grafikák és webdesignok, vagy akár divatbemutatókon, áruházakban és hasonló helyeken bemutatott reklámfogások alkalmazásával. Mindenesetre a precaritás megmaradt mint központi téma, amely elméleti és politikai felfogásában sokkal messzebbre visz, mint a kreatív vagy új médiaszektorban foglalkoztatott fiatalok világa. Leginkább nagyratörő formájában nem csupán a prekár munkavállalók helyzetét, hanem egy jóval általánosabb egzisztenciális állapotot tárgyal, amely egyszerre tekinthető úgy, mint „a politikai elnyomás, a gazdasági kiszákmányolás és a megragadandó lehetőségek” (Lazzarato 2004) forrása. Nem csupán a biztos munkahelyek eltűnése, de a lakáshelyzet, az eladósodás, a jóléti ellátások és a személyes emberi kapcsolatok építésére rendelkezésre álló idő kérdései is a precaritás egy-egy aspektusává váltak. Azáltal, hogy maga az élet munkára fordítandó erőforrássá nyilvánított, teret nyertek a *társadalmi bérré* vagy az *állampolgári jövedelemre* vonatkozó követelések, hogy kompenzálják a kommunikációs és alkalmazkodóképességükkel, illetve érzelmi kapcsolataikkal az általános társadalmi közjóhoz hozzájáruló embereket. Ez aztán további viták sorozatát eredményezte a nem állampolgár migránsok mint prekár munkavállalók státuszáról (Agir ensemble contre le chômage 2004), és ehhez kapcsolódóan a prekár munka társadalmi nemek általi meghatározottságáról. Míg olyan csoportok, mint a madridi székhelyű Precarias a la deriva, a női migráns ápolók érzelmi, affektív munkáját állították kutatásaik és politikájuk középpontjába (Precarias a la deriva 2005), mások a precaritást mint a „kapitalizmus testiesült” élményét vizsgálták (Tsianos és Papadopoulos 2006), vagy az egyetemek átalakulása kapcsán a „kognitív kapitalizmus” témájában mélyedtek el (edu-factory collective 2008; Vercellone 2006).

Természetesen ez csak egy szubjektív és részleges felelevenítése az európai precaritásmozgalom által keltett vitáknak. Nem pusztán azért tekintjük fontosnak az ezen előzményekre való emlékezést, mivel megelőzték a prekár munka iránti növekvő akadémiai érdeklődést, és nem is csupán az indított bennünket e cikk megírására, hogy mi magunk is részt vettünk egyik-másik ilyen kezdeményezésben. Köztudott, hogy a tudományos munka egyfajta lemaradásban van, de alaptalan volna ez alapján semmissé tenni akár érvényességét, akár politikai hatását. A precaritásról folyó viták esetében azonban a késés időtartama egybeesett a precaritásról mint a radikális politikai cselekvés platformjáról való lemondással, legalábbis az európai összefüggésrendszerben. Ennek a folyamatnak az illusztrálására elég visszaidézni, hogyan jutott válságba 2006-ban a 2001-ben Milánóban indult évente egynapos, precaritás elleni tiltakozó akció, a EuroMayDay, miután 2005-re már 18 európai nagyvárosra terjedt ki. Hasonlóképpen jutottak fogalmi

útvesztőkbe és töredeztek szét ugyanebben az időszakban a hozzá kapcsolódó radikális kutatócsoportok, mint a European Ring for Collaborative Research on Precariousness, illetve a Creation of Subjectivity és a New Conflicts.

Függetlenül attól, hogy egy politikai folyamat idő előtti kifulladásának, vagy épp hogy annak politikai döntéshozó körökbe való már jó ideje aktuális beolvadásának vagyunk-e a tanúi, mondanivalónk változatlan marad. Épp amikor a prekaritás a tudományos elemzések tárgyává vált, a társadalmi mozgalmakat ösztönző politikai fogalomként való használata háttérbe szorult. Számunkra azonban ez az észrevétel módosításra szorul, nem utolsósorban azért, mivel saját globális tapasztalataink (Európán kívül és belül, Ausztrálián és Kínán keresztül) a prekaritás fogalmának egy jóval szélesebb körű használatára fordítják a figyelmet, vagy, talán még pontosabban fogalmazva, annak a problémának a sokrétűségére, hogy a fogalom hogyan válik a radikális politikai aktivitás megszervezésének eszközévé.

Ausztráliában a Work Choices-ként ismertté vált, a konzervatív kormány által kibocsátott, 2005-ös munkaügyi reformcsomag a nyilvános politikai viták homlokterébe helyezte a munkabiztonság témáját, hozzájárulva ezzel ugyanezen kormány 2007-es választási vereségéhez is. Ennek ellenére a gazdaságot és a mindennapi életet jellemző kockázat és bizonytalanság tapasztalatai körül folyó vitákban, és az ehhez kapcsolódó kampányokban nem jelent meg a prekaritás fogalma. Összehasonlítva Olaszországgal, ahol 2006-ban a Democratici di Sinistra (DS) az *Oggi precarietà, domani lavoro* (Ma prekaritás, holnap munka) jelszavával kampányolt Berlusconi ellen, a különbség nyilvánvaló. Hasonlóan Kínában, ahol mindketten kritikai kutatómunkát végeztünk többek között a kreatív ipar munkakörülményeiről, tapasztalatunk szerint a prekaritás nem volt egy igazán bevett fogalom.¹ Habár a fogalom a kínai belföldi ingázók helyzetéről, akik a szektor növekedésének motorjai, pontos képet adhat és hongkongi kutatók és szakszervezeti aktivisták fel is használták a shenzheni különleges gazdasági övezetben dolgozó női bevándorlók munkakörülményeinek leírásához, mégis szándékoltan kimaradt a kutatásunk színhelyén – Pekingben – végzett kreatív munkát tárgyaló diskurzusból.²

1 Az egyik projekt, amelyben 2007 nyarán Pekingben részt vettünk, pont azokat a körülményeket és gyakorlatokat kezdte el feltérképezni, amelyek általában elkerülik a kreatív iparról folytatott kutatások és közpolitikák figyelmét. Ez a diszciplínákon átívelő projekt, a kreatív ipar egyfajta ellenmegismeréseként működve, az olyan, együttműködésen alapuló alkotó gyakorlatokat alapozta meg, amelyek a kreatív ipar „külső alkotóelemeit” is figyelembe vették. A kutatás egyes eredményei a 2008-ban publikált *Urban China* magazin kétnyelvű számában jelentek meg.

2 Ugyan furcsának tűnhet a migráns munkavállalók összekötése a kreatív iparral, de Kína esetében (és talán máshol is) a migráns munkaerő biztosítja a kreatív iparág elsődleges gazdasági alapját: az

Itt nem csupán nyelvi és fogalmi különbségekről vagy folyamatosan mozgásban lévő elméletek korlátozott megértéséről van szó. A prekaritás, mint a politikai mozgalmak közös platformjának rövid nyugat-európai tündöklése, összefügg a jóléti állam modelljeinek – a neoliberális munkareformok ösztüzenek kontextusában – viszonylag hosszú élettartamával. A prekaritás csak akkor tűnik fel rendellenes jelenségként, ha egy keynesiánus vagy fordista normával állítjuk szembe. Ehhez hozzáadódnak más tényezők is, mint például az egyetemi diplomások túltermelése Európában, vagy Kína és India olcsó szakképzett munkaerővel rendelkező gazdasági „nagyhatalmakként” való felemelkedése. Azonban a lényeg változatlan: ha a kapitalizmust szélesebb történelmi és földrajzi távlatába helyezzük, nem a fordista gazdaságszervezés, hanem a prekaritás jelenik meg normaként. Így az olyan szabályozási környezetben, ahol a szociális állam kevésbé őrizte pozícióját – és erre a neoliberális Nagy-Britannia jó példa –, a prekaritás nem látszott olyan rendkívüli körülménynek, hogy társadalmi ellentmondásokat szíthatott volna. Ahhoz, hogy a prekaritást mint politikai fogalmat értsük meg, újra kell gondolnunk az egész fordista korszakot munkaszervezési módjaival, jóléti hálójával, technológiai újításaival és politikai kritikáival együtt. Eltávolodva a neoliberalizmust mint rendkívüli állapotot tárgyaló értekezésektől (Ong 2006), a prekaritás fogalmának politikai újragondolásához a fordizmust kell kivételnek tekintenünk.

HÁLÓZATOK, MIGRÁNISMUNKA ÉS AZ ÚJ INTÉZMÉNYEK FELTALÁLÁSA

Egy korábbi cikkünkben aggodalmunkat fejeztük ki arra vonatkozóan, hogy az európai prekaritásmozgalom egyes megnyilvánulásai, sokszor implicit módon, a társadalmi bérre vagy a *flexicurity*-intézkedésre vonatkozó követeléseken keresztül, az államtól várják a munkabiztonság problémájának megoldását (Neilson és Rossiter 2005). Ugyan ki más finanszírozná az ilyen kezdeményezéseket – tettük fel a kérdést –, ha nem az állam vagy valamiféle államszövetség? Szinte bizonyos, hogy a magánszektorról ez nem feltételezhető. Akkoriban leginkább attól tartottunk, hogy az ilyen jellegű követelések az évtizedünk első felére jellemző államcentrikus diskurzusok és politikai beszédmódok megszilárdulásához vezethetnek. Kíváncsiak voltunk, milyen eredményre vezet a munkavállalói prekaritást összehozni a fajta ontológiai prekaritással, amelyet Judith Butler az emberi állat sérülékenységével és érzékenységével hoz kapcsolatba

olcsó migráns munkaerő által lehetővé tett gyors építkezések és infrastrukturális beruházások által hajtott ingatlanspekulációt.

(Butler 2004). Most ezt a megközelítést szeretnénk tovább finomítani az állam és tőke sokszor problematizált viszonyának újragondolásával. Erre nem csak az adott okot, hogy a 2000. áprilisi dotcom-válság óta az állami beruházások kötvénypiacra való átirányítását mára már teljesen véghezvitték. Még csak nem is az, hogy ennek forrása a prekár lakáskörülményű embereknek nyújtott másodlagos kölcsönök voltak, miközben az új, digitális közösségi hálózatokra épülő technológiák ipari szintű felhasználása a következő internetes lufi ígéréttel kecsegtet. Figyelmünk középpontjában az állampolgár és a munkavállaló alakja közti viszony egy alapvetőbb elmozdulása áll.

Mind az állampolgár, mind a munkavállaló alakját a megsokszorozódás és a megosztás szétszórt gyakorlatai övezik (Mezzadra és Neilson 2008). A kreatív iparágakban a szellemi tulajdonjogi rezsimek a megosztás szerkezeteiként működnek: a kulturális iparban ez általában a szerzői jogot jelenti, de idetartoznak az informatikai szektor technológiai innovációiból születő szabadalmak és a reklámpiar brandgyártásából származó védjegyek is. McKenzie Wark egyenesen úgy véli, hogy a szellemi tulajdon szabályzórendszerének kiterjesztése és a kommercializált számítógépes hálózatok – köznyelven az internet – kialakulása egy új, az információs korszakra jellemző osztályviszonyt hozott létre (Wark 2004). A „hackerek” és a „vektoralisták” közti szembenállás elsősorban tulajdonviszonyok körül forog, ahol a hackerek a szellemi tulajdon létrehozói. Míg Wark vektorális társadalmában a hackerek munkatevékenységét a közösségi együttműködésen és az információ közösségi tulajdonlásán keresztül az önszerveződés és a kölcsönös megosztáson nyugvó értékrend határozza meg, addig az uralkodó osztályt a vektoralisták képezik. Hatalmuk a közlés médiumának és a közölhető információknak a birtoklásán és ellenőrzésén alapul. A szellemi tulajdon szabályzó rendszerei mindig meg fogják osztani a prekaritásélményt a vektoralisták és a hackerek között. Ugyan a prekaritás mint ontológiai állapot és élmény keresztülmetszi az osztály- és csoporthatárokat, de egy új politikai alany vagy közös ügy kialakítására (legalábbis önmagában) mindig is alkalmatlan lesz – ahogy erre Andrew Ross is rámutatott ugyanazon a London School of Economics szemináriumon, ahol ez a szöveg is megfogant.

Azonban nem a szellemi tulajdon az egyetlen megosztó tényező. A szétválás magában hordozza a megsokszorozódás lehetőségét. A társadalmi viszonyok informatizálása – ahogy azt többen is megjegyzik – az absztrakciót fokozza: az információ- és tudás-alapú munka transznacionális jellege ma már jól dokumentált jelenség (Xiang 2007). Az informatizálódásnak jellegzetes (habár semmiképp sem csak rá jellemző) tünete, hogy a munka sok esetben megszabadul az állampolgári szubjektumot feltételező munkavállalói jog korlátozásaitól. Annak ellenére, hogy a transznacionális intézmények szabályozásra való hatalma növekszik, továbbra is a nemzetállam és annak jogi szervei birtokolják a jogok odaítélésének monopóliumát, főleg a munka és a migráció területén. Míg az

informatikai munkavégzés a nemzetállam területén belül történik (és ide tartoznak a hajózási és a légi közlekedésre jellemző tevékenységek egyes változatai is), a foglalkoztatás körülményei és a termelés materialitása mégis gyakran megbontja az állampolgár-munkavállaló viszonyt. Az informatikai szektorban dolgozó indiai programozóknak kiadott rövid távú vízumok például teret adnak az olyan országokban való ideiglenes tartózkodásra, mint az Egyesült Államok vagy Németország, ahol nagy a magasan képzett munkaerő iránti kereslet (Aneesh 2006: 32–40). A transznacionális munka és az állampolgárság ilyen jellegű szabályozásához hozzájárulnak továbbá a termelés materiális vagy technikai sajátosságai, amelyek az informatikai munka esetében lehetővé teszik a digitális adatok nagy sebességű átvitelét. Az IT munkastruktúrája rugalmas, más szóval tipikusan posztfordista. Hasonló esetekre jó példák többek között a pekingi, sanghaji és guangchou-i építészeti irodákban tapasztalható munkakörülmények is.

A kreatív munka példáját hasznosnak tartjuk a fordításban rejlő és a politikai szerveződés szempontjából konstitutív potenciál kidolgozásában. Ahogy tanulmányunk elején már említettük, és amint azt a továbbiakban bővebben is kifejtjük, a migránsok által végzett különböző munkatevékenységek – a programozók és építészek külföldről importált szakértelmétől kezdve az építőmunkássá váló, majd taxisofőrként elhelyezkedő földművesek sokrétű képességéig – azt mutatják, hogy a kreatív munka jelenségével kapcsolatosan a prekariátus igen változatos összetételben jelenik meg. Ezen látszólag szociálisan és osztályszempontból is összemérhetetlen csoportok közötti kapcsolatok megteremtése nagy részben a fordításban rejlő lehetőségek függvénye. Még egyszer le kell szögeznünk, hogy célunk nem egy új politikai alany vagy egy közös ügy megteremtése. A fordításra sokkal inkább olyan társadalmi gyakorlatként tekintünk, amely a különbözőségeket közös összefüggésrendszerbe helyezi. A kreatív iparágakban végzett munka leegyszerűsítése a vektoralisták és a hackerek közötti ellentétre kizárólagos szereppel ruházza fel a tulajdonviszonyokat, miközben elhanyagolja azokat a komplex hatásokat és viszonyokat, amelyek a geokulturális, illetve affektív terek szerint jelentősen különbözhetnek. A szellemi tulajdonjog által nyújtott állítólagos biztonság úgy is felfogható, mint ami magában hordozza saját bizonytalanságát, azon túlmenően, hogy a piacon egyáltalán realizálódik-e a neki tulajdonított érték. Más szavakkal, a szellemi tulajdon szabályozó rendszerek, miközben az információs gazdaságok uralkodó szabályozó rendszereinek számítanak, nem nyújtanak túl sok betekintést a kreatív iparágakon belüli fordítási gyakorlatokba, mint ahogy arról sem mondanak sokat, milyen módon történik a közös tevékenység megteremtése a szétválasztás és a megsokszorozódás társadalmi-politikai technológiáin keresztül, illetve akár azok ellenében.

A kreatív ágazatokban a képességek újrakombinálhatósága és az együttműködésen alapuló gyakorlatoktól való szükségszerű függőség egyszerre teremtői és következményei egy olyan „közösnek”, amelyen keresztül ugyanakkor a viszonyok és kapcsolatok másfajta

formái válnak lehetségessé. A közös megléte azonban önmagában nem szavatolja az együttműködést, sőt nem együttműködés ugyanolyan könnyen következhet belőle. A szellemi tulajdon szabályozó rendszerei egyszerre alkotnak megosztó és összekötő technológiákat a hackerek és a vektoralisták között, de ezek a rendszerek a sok közül csak egyfajta korlátai az együttműködésnek, és aligha segítik elő az alkotás folyamatát. Véleményünk szerint az ilyen korlátokra adott válaszként, mint a visszautasítás egyfajta stratégiájaként, találékony megoldások váratlan formái jelenhetnek meg – elsősorban új hálózatok képében. A hackerek esetében a visszautasítás például egy információs „közös” megteremtéséből áll, például a *peer to peer* együttműködési gyakorlatokon és az önszerveződő munkatevékenységeken keresztül. Az ilyen gyakorlatokban meglévő transznacionális elem azonban megnehezíti, hogy a kreatív munkavállaló bármiben is hasonlóvá váljon az állampolgár munkavállalóhoz, akinek védelme a szuverén hatalom állami formájában gyökerezik. Ezen a ponton lehet párhuzamokat vonni és különbségeket tenni a hacker- és a migránsmunka hálózatai között.

A munkavállalók közösségének megteremtése kétségtelenül összetett és gyakran vészterhes szubjektív és intézményesített folyamat. A munkaidő, -hely és -gyakorlat töredezettsége igencsak megnehezíti a politikai szerveződést. Ahol ez mégis sorra kerül, ott gyakran etnikai csoportokat fognak össze specifikus foglalkozásformák körül, mint például a Justice for Janitors (Igazságot a takarítóknak) mozgalom az Egyesült Államokban, amely az önszerveződésnek egy többségében latin bevándorlók által megélt tapasztalata volt (Schneider 2002). Ugyanakkor, ahogy azt Xiang Biao írja a Sydneyben dolgozó indiai IT *body shop* munkavállalókról, a munkaerő etnicizálása nem feltétlenül a már meglévő kulturális hasonlóságokon alapuló szoros hálózatokból, hanem egyre inkább az olyan transznacionalizációs és individualizációs folyamatokból fakad, amelyek a munkavállaló piaci helyzetét a neoklasszikus értelemben vett „szabad atomokhoz” teszik hasonlatossá. E látszólagos ellentmondások – a kulturális hálózatok és az individualizációs folyamatok összefonódása – azokra az összetett hatásokra utalnak, amelyek a testiesült munkát jelölik ki a küzdelem alanyaként. Hongkongban a különböző etnikai és nemzeti háttérű háztartási alkalmazottak vasárnaponként olyan „nem helyeken” (*non-spaces*) gyűlnek össze, mint felüljárók, gyaloghidak alatt elterülő részek vagy nyilvános parkok. Ezek az alkalmazottak többségükben női munkavállalók, akiknek első hulláma a Fülöp-szigetektől jött, majd a közelmúltban indonéziaiak, malajziaiak és thaiföldiek csatlakoztak hozzájuk. Mint Helen Grace kulturkritikus megállapítja: „ott vannak a korlátozott jogokkal rendelkező kínai bel-földi migránsok is, akik mindenféle alulfizetett munkát elvégeznek, fel-le vándorolnak, és a prekariátus mindennapi élményével élnek együtt”.³

3 Helen Grace személyes közlése, 2008. január 15.

A háztartási alkalmazottak, azáltal, hogy olyan helyeket foglalnak el, ahonnan a munkájuk idő- és térbeli korlátai miatt általában kiszorulnak, társadalmi-etnikai határokat mozdítanak el. Vasárnaponként, a kimenő napjukon otthon maradni nem akarnak, és munkaadóik sem látják őket szívesen. A HSBC Bank Hongkong központi negyedében található, Norman Foster által tervezett főépülete szemléletesen modellezi a háztartási alkalmazottak viszonyát a tőkéhez, valamint az állam és az állampolgárai közötti kapcsolatok hiányát. Ez a bank csak egyike a világszerte megtalálható példának arra, ahogy a vállalati szektor az úgynevezett „kreatív belváros” jegyében létesít széles körben hozzáférhető nyilvános tereket. Az illegális munkavállalók aktivitása azonban nem illik bele a vállalkozói város modelljébe (*entrepreneurial city*) és annak az ingatlanfejlesztés, illetve az üzleti, pénzügyi, informatikai, idegenforgalmi szolgáltatások segítségével kialakított önmagát erősítő és igazoló tőkefelhalmozási stratégiájába. Az első emeleti nyilvános térben a háztartási alkalmazottak imádkoznak, együtt tanulmányozzák a Koránt, énekelnek, a munkájukat szervezik, haját vágatnak és táncolnak, mindeközben a HSBC Bank álmennyezete feletti emeleteken zavartalanul áramlik a pénztőke. Az ezen terek szokványos használatával konfliktusba kerülő, vagy legalábbis azoktól eltérő innovatív gyakorlatok összefüggnek a Grace által „horizontális monumentalitásnak” nevezett jelenséggel, vagyis azzal, ahogy „kifejezetten láthatóvá – nyilvánossá – teszik az egyébként magánjellegűvé vált munka és az otthoni tér bizonyos aspektusait” (Grace 2007: 469).

Az útikönyvekből hiányzó, valamint mind a politikától, mind a vállalkozói innováció nagyvállalati narratívájától idegen háztartási alkalmazott egy olyan nyilvánosságot képvisel, amelyből hiányzik a diskurzus. Annak ellenére, hogy látványuk sok hongkongi lakos számára nemkívánatos, ezek a munkavállalók mégis hozzátesznek valamit a városképhez: vasárnaponkénti feltűnésük jelzi, hogy a vállalkozói életforma dicsfénye a nem állampolgárok fokozottan bizonytalan, alulfizetett munkájából táplálkozik. A háztartási alkalmazott egyben a vállalkozói lét kevésbé tetszetős, de annál innovatívabb formáira is példát ad. Kézenfekvő példák erre az olyan kisvállalkozások, mint az étterem, a csemegebolt, vagy a kisebb javító- vagy szerelőüzemek, amelyeket egyes migránsok üzemeltetnek, keresletet biztosítva a háztartási alkalmazottak további beáramlására, újradefiniálva ezzel a város etnikai összetételét. Ezen tevékenységek fontos szolgáltatásokat tesznek elérhetővé a helyi lakosság számára, és jelentős mértékben alakítják a város szociokulturális szövetét.

A háztartási alkalmazott városi köztérért – és főleg annak használatáért – folytatott harcában egy különösen innovatív cselekvéstípus is jelentkezik: az általunk „szervezett hálózatnak” nevezett új intézményforma (Rossiter 2006), ahol az alkalmazott transznacionális dimenziója egyszerre külső és belső. Külső, amennyiben évente-kétévente történő hazautazása és egyhetes otthonléte az elvégzendő munka és az azt megszakító ünnepek által meghatározott (a kínai újév időszakában nincs szükség annyi házimunkára).

Ugyanakkor belső magának a csoportnak az összetételét illetően, mivel itt „egymást átfedő, önmagukon belül is heterogén helyek sokaságáról” beszélhetünk (Mezzadra és Neilson 2008: 11. lábjegyzet). A közösségi élet azon határai jutnak az eszünkbe, amelyek meghatározzák a háztartási alkalmazottak gyülekezési szokásait a város ilyen vagy olyan szinterein. Például, ahogy azt már fentebb is írtuk, vannak, akik énekelnek, vannak, akik a munkájukat szervezik, míg mások tanulóköröket alakítanak, stb. Az etnikai és nyelvi különbségek pedig csak tovább erősítik ezeket a határokat.

Használhatóak-e a transznacionális szervezett hálózat fogalmai a hongkongi háztartási alkalmazottak példájának megértéséhez? A háztartási alkalmazottak csak bizonyos meghatározott időpontokban és helyeken találkoznak (vasárnap, városi nem tereken), és a lokalizáció ezen formája természetesen nem hozható kapcsolatba a transznacionalitással. A nemzethatárokon átívelő módon talán a háztartási alkalmazottak körülményeinek javításáért küzdő civil szervezetek és társadalmi mozgalmak tartják fenn a kapcsolatot a hasonló szervezetekkel. Azonban ha ez igaz, akkor itt már a szubjektivitás és a munka egészen más, a kiterjesztett választás és önmeghatározás lehetőségeivel jellemezhető regisztereiről beszélünk. Ebben az értelemben a hálózatoknak egy olyan hierarchiáját azonosíthatjuk, amely összeférhetlensége léptékbeli különbségeken alapul: a lokalitás mint a transznacionalitástól különböző forma jelenik meg. A háztartási alkalmazottak számára ez leginkább olyan külső körülmények alakját ölti, amelyekbe kevés beleszólásuk van: a vasárnapra eső kimenőnapok és a szülőföldjüktől való távollét a gazdasági választási lehetőségek hiánya, valamint a globális tőkefolyamatok által meghatározottak, illegális vagy ideiglenes munkaerőstátuszuk nem teszi lehetővé, hogy a hongkongi állampolgárokkal azonos mozgási lehetőségeik vagy politikai jogaik legyenek. Azonban még e korlátokon belül is van lehetőség a találékonyságra.

PREKARITÁS, FORDÍTÁS ÉS A KÖZÖS SOKFÉLESÉGE

A prekaritás – ezen az összetett módon – nem csupán az emberre vagy épp az emberi természetre mint olyanra lesz jellemző, hanem egy olyan tapasztalattá válik, amely teret ad képességek és értékrendszerek különböző formáinak. Még ha Boltanski és Chiapello érvelése szerint a munkavállalók 1970-es évekbeli, rugalmasságra vonatkozó követelése meg is előzte a munkarugalmasság posztfordista fegyelmelésbe való beemelését, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a prekaritást le lehet szűkíteni egyetlen típusú élményre, társadalmi helyzetre, földrajzi helyre vagy éppen időritmusra (Boltanski és Chiapello 2005). Másképp fogalmazva, tanúi vagyunk egy a prekaritás jelentéséért és

intézményesüléséért folyó küzdelemnek, ahol prekár lehet: az európai kreatív munkavállaló vagy aktivista; a bevándorló lét munka- és életpaszatalata; egy vezérigazgató, akit a harmadik nyaralójának törlesztőrészelei juttatnak egzisztenciális válságba; a diszkurzív mémek mentén elköteleződött politikai döntéshozó vagy akadémikus; a külső körülmények hullámzásokai közt hánykolódó pénzügy, stb. A prekár jelensége és élménye a különböző – és egymással is átfedésben levő – intézményi területeken bontakozik ki, és egyben meg is sokszorozódik az olyan különböző értékresimék mentén, mint a prekárius munka érték-többlete, a szellemi tulajdon szűkösség miatti többletértéke, az egyéni és csoportidentitások kulturális és társadalmi értékei, a határellenőrzés jogi és kormányzati értékei, és így tovább. A prekár ezeken a változókon keresztül történő lefordítása rögzíti a viszonyok változásait.

Világossá szeretnénk tenni, hogy a prekár nem egy már eleve létező ügy munkásküzdelmekhez való hozzáigazításaként látjuk. Amikor a prekár-élményt a kapitalista termelés és újratermelés normájaként azonosítjuk, nem állítjuk, hogy az egyszerűen összeolvasható vagy összeférthető az esetlegességgel, a kiszolgáltatottsággal és a kockázattal különböző történelmi korszakokban és földrajzi helyeken született tapasztalatait. Sem azt, hogy a fordítás, legyen bármennyire is egy végelethetetlen folyamat, valami olyasmire lenne, ami a prekár sokféleségét egyetlen stabil, osztatlan szubjektumpozícióvá kovácsolja össze (mint például a munkásosztály, sokaság, prekariátus stb.). A fordítás lehet egy kifejezési mód, de ugyanakkor valami több is annál. Nyilvánvalóan megvannak a saját hatáskörök és korlátai, és az sem vitatható, hogy a prekár bizonyos formái nem lefordíthatóak másokra. De ennél jóval mélyebben húzódó kérdés, hogy miben is áll ez a lefordíthatatlanság. Ahogy azt Naoki Sakai megállapítja, a lefordíthatatlanság „nem előzi meg a fordítást; a fordítás a lefordíthatatlanság *a priori*ja” (Sakai 1997: 6). Csak miután a fordítás megtörtént, válik érzékelhetővé, hogy mi az, amit lefordítottak, mi az, ami „átment”. Ahhoz, hogy felismerjük azt, ami lefordíthatatlan, folyamatosan fordítanunk kell.

A fordításra mint szervezési módra tekinteni együtt jár a fenti kijelentés figyelembevételével. Csak a fordítás folytatásával válnak láthatóvá a fordíthatóság korlátai, és csak ennek határain belül lehetünk képesek egymástól megkülönböztetni az egyik viszonyrendszer kialakulását a másiktól. Ezek azok a határok, amelyek között a közös kialakulása észlelhető. Amit szervezett hálózatnak vagy a társadalomtechnikai formák intézményesülésének nevezünk, olyan keresztmetszeti kapcsolatokon alapul, amelyek továbbra is esetlegesek és prekárak. A közös nem valami törekeny örökség, amelyet védelmezni kell az eredeti tőkefelhalmozás és a javak elkerítésének új típusú romboló tevékenysége ellen, hanem inkább egy olyan folyamat, ami aktív építkezést és különböző „átmeneti szubjektumok” (*transit subject*) létrehozását hordozza magában (Mezzadra 2007; Sakai 1997).

Vegyük példának a melbourne-i taxisofőrök esetét, akiknek igen nagy hányada az indiai Punjab államból vándorolt Ausztráliába. 2008 áprilisának végén, miután egyiküket feltehetően rasszista indíttatásból majdnem halálra késelték, közel ezer sofőr gyűlt össze a város egyik legnagyobb közlekedési csomópontjában, és huszonkét órán keresztül lezárva tartotta azt. Jelszavakat skandáltak, levették az ingüket a hideg, esti időben, követeléseket fogalmaztak meg a munkakörülményeik javítására és biztonságuk növelésére, ellenálltak a rendőri utasításoknak és az állam közreműködési kísérleteinek; hatalmas közlekedési dugókkal, valamint általános elégedetlenségük kifejezésével magukra vonták a média figyelmét. Bennünket az eseménysorozatból elsősorban két jelenség érdekel.

Először is, a rendőrség és a kormány képtelensége a blokádnak kezelésére a sofőrök szervezetlenségére vonatkozó állítások kapcsán került a nyilvánosságra. „Ez nem egy szervezett csoport”, nyilatkozta Lynne Kosky, az illetékes közlekedési miniszter, „és ez nagyon megnehezíti a dolgot”. Ez feltehetően arra vonatkozhatott, hogy a főleg kör-SMS-eken keresztül verbuvált csoport híján volt a szakszervezetek sajátos jellegzetességeinek, amennyiben nem rendelkezett jól beazonosítható szóvivőkkel és tárgyalópartnerekkel. Steve Beith, a Victoria Police felügyelője a következőt nyilatkozta: „úgy látszik, a csoportnak nincs se szerkezete, sem szervezői. Valahányszor beszélni próbálunk valakivel, a skandalás és kiabálás újra elkezdődik. Alig hallani, hogy mi az, amit tulajdonképpen mondani próbálnak. Úgy tűnik, több különböző csoport létezik, amelyeket különböző emberek szerveznek. Nehéz kibogozni, hogy ki kicsoda” (idézte a *Times of India* 2008-ban). A hatóságok számára a tiltakozás éppen azért volt érthetetlen és fenyegető, mert a taxisofőrök nem hierarchikus vagy képviselői logika mentén szerveződtek. Az események jól láthatóan többek voltak spontán megmozdulásoknál, nem voltak híján „a szervezetnek és a szervezőknek”. A sztrájk ereje annak a sokféleségnek és belső törésvonalaknak volt köszönhető, amelyek az állam számára értelmezhetetlennek bizonyultak, és mégis egy olyan kapcsolati hálót hoztak létre, amely, bármennyire is prekár volt, mégis megbénította az egész várost.

A taxisblokádnak másik figyelemre méltó tulajdonsága az volt, hogy a sofőrök között igen nagy számban voltak a külföldi egyetemisták. Mivel e diákok közül sokan olyan vízummal tartózkodnak Ausztráliában, amellyel csak heti 20 óra munkavégzésre kapnak engedélyt, ezek a diákok kénytelenek a megélhetésük érdekében illegális, veszélyes és nagymértékben kizsákmányoló munkákat elvállalni. Ez viszont felveti azt a kérdést, hogy a blokádban részt vevők akkor taxisofőrök, bevándorlók vagy egyetemisták? Feltételezzük, hogy a sztrájk eredményességének (misperint a kormány, amely nem sokkal korábban még megtagadta a tárgyalást a tanárok és az egészségügyi dolgozók szakszervezeteivel, most engedett a taxisofőrök követeléseinek) egyik oka az volt, hogy mindhárom csoport egyidejűleg képviseltette magát.

Az esemény megértéséhez azonban komolyan kell vennünk a különböző egyéni helyzeteket átmetsző keresztmetszeti kapcsolatokat. Ebből kiindulva ugyanis egy egész sor kérdés vetődik fel olyan témákkal kapcsolatban, mint vízum- és lakhatási szabályozás; határellenőrzés; a rasszok közti kapcsolatok; az ausztrál felsőoktatás strukturális függése a külföldi diákok által befizetett tandíjaktól; a prekariátus növekedése ugyanebben a tudományos szektorban; a Kínában, Indiában és hasonló országokban működő munkaközvetítő irodák, és ezek összefonódásai a helyi angol nyelvvizsgákat kiállító intézményekkel, stb. Maga a tiltakozás megszervezése pedig éppen hogy ezen különböző témák egymásba való lefordítását, illetve a közöttük szövődő új viszonyok kialakítását vonja maga után. A cél nem hosszú távú szövetségek kiépítése, például a taxisofőrök, az egyetemisták és a bevándorlók között, hiszen a sztrájk során történő fordítások éppen hogy az egyes elemek lefordíthatatlanságára mutatnak rá. Az, hogy a blokádn résztvevői egyszerre voltak munkások, diákok és bevándorlók, még nem jelenti azt, hogy e csoportok külön-külön vizsgálva azonos érdekek, külső társadalmi jegyek, vagy éppen egy közösen osztott prekariátásmény jeleit mutatnák. Mégis, a tiltakozás pillanatában a politika új lehetőségei bukkannak fel. Ezen „átmeneti szubjektumok” szerveződése és politikai kreativitása a közös olyan új tapasztalatait alapozza meg, amelyek a politikai térben való hirtelen berobbanásukat követően látszólag visszahúzódnak a néma szenvedés világába. Ezáltal még fenyegetőbbé válnak, mivel csak kiszámíthatatlanságukon keresztül lehet róluk valamit tudni.

Az ilyen értelemben vett közös ellenáll a politika világába való bármiféle egydimenziós áthelyezésnek, és meghalad bármilyen, a hivatalos politika által erőltetett kommunikációs csatornát. Ezzel ugyanakkor nem azt mondjuk, hogy a közös a maga minden lehetséges megnyilvánulásában kívül állna az állam terén. Nick Dyer-Witheford a közös körforgásával kapcsolatban a következő meghatározó elemeket különíti el. A „közös föld” (ahol a hagyományos társadalmak a természeti kincseiket osztják meg a szokásjog alapján); a „tervezett köz” (például a tervirányításos szocializmusban vagy a liberális demokrata jóléti államban); és a „hálózatos köz” (nyílt forrású szoftverek szabad társulásai, *peer to peer* hálózatok, számítási felhők [*grid computing*] és sok más egyéb tudományos-technikai társulás). A kérdés az, hogy a köz ennyi különféle formája milyen módon lép kapcsolatba egymással. „Egy huszonegyedik századi kommunizmus”, írja Dyer-Witheford, ezen közök „komplex egységével” jár, amely egyesülésnek azonban „a stratégiai és lehetőségteremtő eleme a hálózatos köz”, amely egyszerre van függésben és „lehetséges ellentmondásban a közös többi szektorával”. Amikor a szervezett hálózatokról és az azokat alkotó, átmetsző, de egyben konfliktushordozó viszonyokról beszélünk, nekünk is hasonlóak az elképzeléseink.

Eredeti felvetésünkre visszatérve, ezek az egységesülési és átírási folyamatok véleményünk szerint nem fognak küzdelem nélkül megvalósulni. A jelen pillanatban

a hálózatoknak nem csupán a tulajdonlásáért, hanem legalapvetőbb szerkezetük és felépítésük meghatározásáért is harc folyik. Csakis ezen harcok összefüggésében tartjuk lehetségesnek, hogy a hálózatszervezést a közösségi tulajdonépítés „stratégiai és lehetőségteremtő elemének” tekintsék. Amikor a prekaritás jelentőségét e harcok összefüggésrendszerében hangsúlyozzuk, nem állítjuk, hogy önmagában ez az egyetlen fogalom vagy élmény, amely a különböző harcokon át lefordítható, és amely egyedül teret tud adni a politikai találékonyságnak. Valójában a prekaritás fogalmának a társadalmi mozgalmak között történő gyors elhasználódásához épp az vezetett, hogy túl sok mindent kapcsoltak hozzá, és hogy elvárták tőle, hogy egymagában hordozza a közös ügy minden terhet. Bármely fogalom, amely ilyen gyorsan válik egyeduralkodóvá a politikában, arra ítéltetik, hogy ugyanolyan gyorsan el is tűnjön, vagy legalábbis visszaszoruljon a tudományos fejtegetések keretei közé. De a helyzetre nem feltétlenül a fogalomról való lemondás az egyetlen megoldás. A prekaritás mint tapasztalat eltűnése nem túl valószínű, és ennek megfelelően ebben a cikkben inkább a vita és az elemzési perspektíva bővítését javasoltuk. Átdolgozva a prekaritás különböző határait és jellegzetességeit, felismerhetjük, hogy a prekaritás nem a kivétel, hanem a szabály – vagy legalábbis egy aspektusa annak, amit „közösnek” nevezünk.

Fordította: Latorre Ágnes

Az eredetivel egybevetette: Novoszáth András

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Agir ensemble contre le chômage (2004): *Precairy and Migration*. Interneten: <http://www.ac.eu.org/spip.php?article734> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Aneesh, A. (2006): *Virtual Migration: The Programming of Globalization*. Duke University Press.
- Boltanski, Luc – Chiapello, Eve (2005): *The New Spirit of Capitalism*. Verso.
- Butler, Judith (2004): *Precairy Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.
- Dyer-Witthford, Nick (2006): *The Circulation of the Common*. Interneten: <http://www.fims.uwo.ca/people/faculty/dyerwitthford/Commons2006.pdf> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Edu-factory collective (szerk.) (2008): *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*. Manifestolibri.

- Grace, Helen (2007): Monuments and the Face of Time: Distortions of Scale and Asynchrony in Postcolonial Hong Kong. In: *Postcolonial Studies*, Vol. 10., No. 4.: 467–483.
- Lazzarato, Maurizio (2004): The Political Form of Coordination. In: *Transversal*. Interneten: <http://eipcp.net/transversal/0707/lazzarato/en> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Mezzadra, Sandro (2007): Living in Transition: Toward a Heterolingual Theory of the Multitude. In: *transversal*. Interneten: <http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/en> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Mezzadra, Sandro – Neilson, Brett (2008): Border as method, or, the Multiplication of Labor. In: *transversal*. Interneten: <http://eipcp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/en> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Neilson, Brett – Rossiter, Ned (2005): From Precarity to Precariousness and Back Again: Labour, Life and Unstable Networks. In: *FibreCulture Journal*, No. 5. Interneten: <http://five.fibreculturejournal.org/fcj-022-from-precarity-to-precariousness-and-back-again-labour-life-and-unstable-networks> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Ong, Aihwa (2006): *Neoliberalism as Exception: Mutations in Sovereignty and Citizenship*. Duke University Press.
- Precarias a la deriva (2005): *Bodies, Lies and Video Tape: Between the Logic of Security and the Logic of Care*. Interneten: http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=394%3Abodies-lies-and-video-tape-between-the-logic-of-security-and-the-logic-of-care&catid=180%3Abecoming-a-mother&Itemid=448&lang=en (Letöltve: 2012.10.01.).
- Rossiter, Ned (2006): *Organized Networks: Media Theory, Creative Labour, New Institutions*. Nai Publishers.
- Sakai, Naoki (1997): *Translation and Subjectivity: On „Japan“ and Cultural Nationalism*. University of Minnesota Press.
- Schneider, Florian (2002): *Organizing the Unorganizable*. Interneten: <http://kit.kein.org/node/7> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Tsianos, Vassilis – Papadopoulos, Dimitris (2006): Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism. In: *transversal*. Interneten: <http://eipcp.net/transversal/1106/tsianospapadopoulos/en> (Letöltve: 2012.10.01.).
- Vercellone, Carlo (szerk.) (2006): *Capitalismo cognitivo: Conoscenza e finanza nell' epoca postfordista*. Manifestolibri.
- Wark, McKenzie (2004): *A Hacker Manifesto*. Harvard University Press.
- Xiang, Biao (2007): *Global „Body Shopping“: An Indian Labor System in the Information Technology Industry*. Princeton University Press.

esély

2012/5

Társadalom- és szociálpolitikai folyóirat

TARTALOM

Tanulmány

- 3 **Németh Petra–Vidovics-Dancs Ágnes:** A gyermekvállalás és a munka összeegyeztethetősége egy rugalmasabb támogatási és szabadságolási rendszer tükrében

Nemzet közti kitekintés

- 32 **Podoletz Léna:** Az ezredfordulás Japán kriminalitása a társadalmi folyamatok tükrében – újabb „Japán csoda”?

Európai Unió

- 57 **Georg Vobruba:** Az európai társadalom társadalmi konstrukciója

Magyar valóság

- 72 Gyűlölködés, emberi méltóság és szólásszabadság. Interjú Gönczöl Katalinnal

Szociális munka

- 83 **Budai István–Kozma Judit:** A kompetencia-alapú közösségi munkás-képzés fejlesztéséről

Recenzió

- 105 **Németh Nóra Veronika:** A nők esélyei a campuson
108 **Szoboszlai Katalin:** Fókuszban a terepgyakorlatok
110 **Csizmadia Zoltán:** Együttműködés, társadalmi bevonás, felelősségvállalás. Két kötet a szociális és közösségi munkához

113 Abstracts

115 Contents

PREKARIÁTUS ÉS MAGYARORSZÁG

BESZÉLGETÉS FERGE ZSUZSÁVAL



Fordulat: A *Fordulat* jelen számának egyik kifejezett célja a 'prekaritás' fogalom bevezetése a magyar társadalomtudományos diskurzusba. Mennyire látja értelmét a szótárújításnak, a prekariátussal kapcsolatos fogalomrendszer meghonosodásának?

Ferge Zsuzsa: Még abban sem vagyok biztos, hogy „prekariátus” egyáltalán létezik, holott Guy Standing könyve (2011) igencsak meggyőzően ír le olyan folyamatokat, amelyek a prekariátus kialakulásához vezetnek. A prekariátus újonnan képzett szó angolban is, franciában is. Alapja egy a bizonytalanságra utaló latin eredetű kifejezés ('precarius'), amit sok nyelv régen átvett melléknévként is, főnévként is (précarité stb.). Nagyjából a hetvenes évek óta egyre gyakrabban találkoztam a használatával, főként francia anyagokban (Castel 1998). Az érdekes az, hogy miért nyert fokozatosan teret és új értelmet a prekaritás? Miért lépett a mindenütt megszokott, a helyzetet jól kifejező létbizonytalanság helyébe? Azt hiszem azért, mert nem egyszerűen történelmileg jól ismert létbizonytalanságokról van szó, hanem sokféle létbizonytalanság egymással összefüggő rendszerének megrendüléséről, pontosabban tudatos pusztításáról. Mindkét jellemző fontos: az is, hogy veszteségről van szó, meg az is, hogy sokféle, egymással összefüggő biztonság rendül meg! A veszteség – ezt számtalan esetben tapasztaljuk –, fájdalmasabb vagy rombolóbb tud lenni, mint az eredeti állapot, amikor nem is ismertük azt a jót, amit azután megszereztünk, majd elvesztettünk. Lehet, hogy nincs ebben igazam, de bárhogyan is éljük meg a létbizonytalanságok növekedését, korunk egyik legnagyobb kihívásáról van szó.

Létbizonytalanság természetesen mindig is volt. A kapitalista önszabályozó piac első időszakában a növekvő nyomor és a „veszélyes osztályok” megjelenése végül is kikényszerítette az állami beavatkozást. A történet jól ismert, itt csak utalok a legfontosabb összefüggésekre. Madártávlatból ma a piac és állam viszonya szinuszgörbének látszik: az *első* időszakban, nagyjából a XIX. század második feléig, az állam meglehetősen passzív; a *második szakaszban* intézményesül két nagy intézményrendszer, előbb a társadalombiztosítás, majd a munkajog, és ezekre épülnek föl a jóléti államok; a *harmadik szakaszban* – mondjuk Thatcher és Reagan óta – az állam újra visszavonulót fúj.

A jóléti államok (nem csak, de elsősorban a keleti blokk nélküli Európa államai) igyekeztek érvényt szerezni a polgári és politikai jogok mellett a szociális (gazdasági, kulturális) jogoknak, ezen belül a munkajognak, igyekeztek kordában tartani a társadalmi egyenlőtlenségeket, javítani a rosszul indulók fizikai és társadalmi életesélyeit. Lehet, hogy nagyon unalmas, ha az eredményeket sorolgatjuk, de azzal a harsogó kórossal szemben, amely a jóléti államot halálra ítéli, érdemes néha emlékeztetni magunkat is, őket is arra, hogy mit tesznek tönkre. A XX. század második felére a jóléti államokban – még a gyengébben

1 Mindez persze csak a viszonylag fejlett jóléti államokra áll, az újonnan iparosodókra nem, hiszen nekik nem volt mit elveszteniük.

működőkben is – kimutathatók olyan eredmények, mint az egyenlőtlenségek korlátozása, a szegénység és mélyszegénység csökkenése, a hosszabb és egészségesebb élettartam, a gyerek- és közoktatási intézmények színvonalának és eredményességének javulása, az időskori anyagi biztonság, szakszerű és jó szemléletű segítő szolgálatok meghonosodása. Noha a változások nem voltak sem töretlenek, sem hibamentesek, és noha számtalan baj fennmaradt, azon nem érdemes vitatkozni, hogy a jóléti állam a többség érdekét szolgálta-e vagy sem. Azok értékrendszere között, akik e kérdésre igennel vagy nemmel válaszolnak, olyan nagy a szakadék, hogy azt racionális viták nem tudják áthidalni.

Az ellentmondó értékek radikálisan eltérő érdekekkel kapcsolódnak össze. A globalizálódó kapitalizmus le akarta és akarja rázni a rákényszerített béklyókat. A korlátlan piaci szabadságokért küzdő érdekek felerősödésével, ami nem független az egyenlőtlenségek globális növekedésétől, a jóléti állam mindig is létező neoliberális kritikája a XX. század nyolcvanas éveitől uralkodó politikává léphetett elő. A folyamat tartalma komplex. Időközben teljesen átalakult a gazdaság „fordista”, főként bérmunkára épülő rendszere. Látszólag szükségszerűvé vált, hogy a munkaerőpiac és a jóléti újraelosztás egy új, „posztmodern” vagy „posztindusztriális” modell alapján szerveződjön újjá. A szovjet rendszer összeomlása meggyengítette a jóléti vívmányok fenntartásának politikai kényszerét. A jóléti rendszerek lebontásához azonban jelentős ideológiai fordulatnak, normaváltozásnak is be kellett következnie, tulajdonképpen az egész globalizált világban. A változások olyan horderejűek, hogy ha nem sikerül azok legitimitását legalább az érintettek egy részével elfogadtatni, elviselhetetlen feszültségek keletkeztek volna. Arra sajnos itt nincs elég terem, hogy a normaváltozás menetét, okait vizsgáljuk – de meg lehet találni azokat a társadalmi csoportokat, amelyeknek e normaváltozások érdekében álltak és hatni is tudtak a társadalmi elfogadtatás folyamatára (lásd pl. Fitoussi 2006). Társadalmilag újra elfogadhatóvá, ha nem „természetessé” kellett ugyanis válnia az olyan nézeteknek, hogy a közösség nem vállalhat felelősséget mindenkiért, hogy a szegénység és egyenlőtlenség tetszőleges mértéke a dolgok rendjéhez tartozik, hogy a társadalmat, a közösséget újra individualizálni kell, a szolidarisztikus közösségeket pedig fel kell bomlasztani. E folyamat során ment végbe a munkajogi védelem gyengítése, a társadalombiztosítás kereteinek és ellátásainak szűkítése, az univerzális ellátások radikális megkérdőjelezése, az intézmények (iskolák, egészségügy) fizetőképesség szerinti újradifferenciálása, a lakhatási jog megkérdőjelezése, a szegényekkel szembeni növekvő elutasítás vagy épp gyűlölet.²

2 Standing (2011) könyvéből megdöbbentő tények derülnek ki egyébként arról, hogy az újonnan iparosodó országokban már kísérletet sem tesznek a jóléti modell követésére. A nemzetközi tőke és a helyi szervezetlen munka közti erőviszonyok úgy eltolódtak, hogy a (Kínában, Kambodzsában stb.) most mozgósított tíz- és százmilliók az elemi jogok és biztonságok ígéretére sem számíthatnak.

A világ sosem volt biztonságos hely, az mégis új jelenség, hogy az emberek társadalmilag tömeges méretekben veszítsenek el már megszerzett egyéni és kollektív biztonságokat. Azt hiszem, hogy ennek az új valóságnak a leírására új kifejezések kellenek. A talajvesztést és az ezzel összefüggő új szegénységet a hetvenes évek végétől a kirekesztés fogalmával kezdték jellemezni, és sokáig a prekaritást is hasonló, kiterjesztett értelemben használták (ísmét talán főleg francia nyelvterületen). A fogalom akkor szűkülte le és kapcsolódott egyértelműen a munka világához, amikor világossá vált, hogy hogyan kapcsolódik a tisztító folyamat a globális tőkés munkaszervezet és munkaerőpiac átalakulásához, az addig ott kivívott jogok gyengítéséhez, a munka és munkás méltóságának tagadásához.³ Ha ez igaz, akkor sajnos érdemes a sok idegen jövevényező mellé a prekaritás fogalmát is felvinnünk. (Ha ezt nem tesszük, megnehezedik a nemzetközi kommunikációt, de ezt nem részletezem.)

Fordulat: Mennyire jellemző ez a folyamat Magyarországra? A prekariátus fogalma erősen kötődik a nyugati jóléti államokhoz, ezen belül is a második világháborút követő jóléti aranykorhoz, a trente glorieuse-höz. Nálunk ellentmondásosabb e korszak megítélése: Szalai Júlia például amellett érvel, hogy a politikai és polgári jogok korlátozása miatt nem is beszélhetünk jóléti államról (Szalai 2007), miközben a társadalom jelentős része nosztalgijával tekint a Kádár-rendszerre, továbbá vitathatatlan a nagyobb létbiztonság ténye. Beszélhetünk-e ilyen értelemben magyar aranykorról? A *Fordulat és Reformot* olvasva például egyértelmű, hogy az elszegényedés és a létbizonytalanság növekedése már a rendszerváltás előtt is megindult (Antal et al. 1987). Mennyiben és hogyan lehet referenciapont a kádárizmus, ha meg akarjuk érteni az elmúlt évtizedekben növekvő létbizonytalanságot?

Ferge Zsuzsa: A Kádár-kor mérlegén még jó sokat fog az utókor vitatkozni. Miközben pontosan tudom, hogy mit jelentett a (korábbinál ugyan szelídebb) diktatúra, pontosan emlékszem a polgári és politikai jogok hiányára és az ezekből adódó szabadsághiányra is, az önkényre, a stresszre, a gondolkodás korlátaira és a cenzúrát kivédő öncenzúrára; azt is tudom, hogy nagyjából 1970 és 1990 között volt Magyarországon két olyan (a végén csonka) évtized, amikor nem a tömeges szegénység és a szó szoros értelmében vett személyes szolgátság jellemezte az országot. Sok helyütt megírtam, akkor azzal foglalkoztam, hogy szembesítsem a rendszert az ígéreteivel, azzal, hogy a hangos ideológiák ellenére nagyok maradtak az egyenlőtlenségek, rengeteg volt a rossz lakás és sok volt a szegény. Ma azonban azt is megfajtom tartom, hogy hogyan csökkenhettek ilyen radikálisan

3 Castel 1998-ban megjelent, *A szociális kérdés alakulásai* című könyvében már leírja, hogy hogyan alakul ki a prekariátus a munka világában (Castel 1998).

az egyenlőtlenségek, hogyan lehetett két-három évtized alatt mindenkit eljuttatni az orvoshoz (leküzdeni a tébécét, minden gyereknek oltást adni, stb.) vagy a nyolc általános elvégzéséhez, hogyan emelkedett a fürdőszobás lakások aránya a háború előtti 10 százalékról 90 százalékra? Hogyan alakult ki a „hallja kend, János” és a „méltóságos gróf úr” viszonyából ennél horizontálisabb viszony legalább a megszólítások szintjén? A kezdetektől elfogadhatatlannak tartottam Kornai János (1992) 'koraszülött jóléti állam' kifejezését (bár soha senki nem vette figyelembe ezt a kritikát). A mérvadó többség ma is azt állítja, hogy a pazarló fogyasztás miatt adósodott el az ország, holott igazából a jövőbe való beruházásra ment el a kiadások többsége, és a rendszerváltás után még egy jó évtizedig élt az ország a jól képzett és viszonylag egészséges szakemberekből, akik még a tőkét is képesek voltak idevonzani.

A gyakorlatban a rendszer fenntarthatatlannak bizonyult már jóval az 1989-es összeomlása előtt, azaz változtatás kellett. Miközben értettem és fontosnak tartottam a gazdasági reformok munkáját a parancsgazdaság megszüntetése és a piac nagyobb szerepe érdekében, szinte a kezdetektől vitatkoztunk a *Fordulat és Reform* csapatával arról, hogy mennyire szabad a piacot teljesen felszabadítani. A viták nem voltak ellenségesek, de mélyre mentek. Tardos Márton (nagyon jó barátom) egy nyilvános vitán azt hányta a szememre, hogy még nincs is meg egészen az autó terve, és én már a fék erején gondolkodom. Igaza volt, ezt tettem. Ennél jobb képet talán nem is találhatott volna. Valóban meggyőződésem, hogy az autó erejét és a fék erejét egyszerre kell tervezni. Ezt a korai meg a globális kapitalizmus egy rövid aranykor kivételével egyaránt elfelejtette.

A fenntarthatatlanság az erőviszonyok olyan átalakulásával függött össze, amikor a „kapitalizmus” törvényei lassan mindenhová beszivárogtak a lehetséges következmények elhallgatása mellett. Hogy ez történhetett-e volna másképp, arról mindig meg fognak oszlan a vélemények, de a „mi lett volna, ha” kérdések elég terméketlenek, a tények meg makacsak. Tényszerűen: az egyenlőtlenségek lassan növekedni kezdtek, legitimé vált a munkanélküliség, és sok más jele is volt az erózióknak. A jogszabályok 1989-ig még megakadályozták a rohamos romlást, de elég volt a magántulajdon törvényessé tétele, hogy a szellem végleg kiszabaduljon a palackból. Ennek a következményei jól ismertek. A létbiztonságok sorra omlanak össze. A lakásbiztonság a kilakoltatás-árverezés lehetőségével korán megszűnt. Az iskolázás biztonsága, kiszámíthatósága most omlik össze a köznevelés és felsőoktatás átalakításával. Az egészségügyi ellátáshoz való hozzáférés mind nehezebb, szabályozása mind szigorúbb. Miközben ezen az interjúm dolgozunk, a nyugdíjazási kényszer veszélye miatt a szakértők az egészségügy teljes lebénulásától félnek. Mindemellert az 1990 utáni első nagy megrendülés a foglalkoztatás biztonságának megszűnése volt a másfél millió munkahely elvesztésével. Igaz, a munkajogi védelmek jelentős része még sokáig megmaradt, mély eróziójuk 2010 óta vált – jogilag rögzítetten – látványossá. A biztonságok összeomlása indokoltá teszi, hogy Magyarországon is használjuk a prekaritás fogalmát.

Fordulat: Ebből következik, hogy van Magyarországon is prekariátus? És visszatérve a kezdő kérdéshez: a prekariátus fogalmának mely megközelítését tartja leginkább alkalmasnak a magyarországi társadalom vizsgálata kapcsán? Milyen érvek hozhatóak fel a fogalom meghonosítása mellett, miben nyújt többet a korábbi kategóriákhoz képest? Vagy mindez csak játék a szavakkal, és a prekariátus csak egy újabb divatcímke, ami nem világít meg lényegesen új összefüggéseket?

Ferge Zsuzsa: Még mindig bizonytalan vagyok. A munkabiztonság elvesztése nálunk is nagyon sokakat érint. Igaz, a munkanélkülieket, főleg a tartós munkanélkülieket a szakirodalom nem tekinti a prekariátus részének, hanem egy onnan is kiszorult legsós rétegnek. A határok azonban nagyon képlékenyek. A nem tartós munkanélküliek hónapokon belül találhatnak legalább egy határozott idejű szerződést. A közfoglalkoztatottak folyamatosan használják a prekariátus és a kirekesztettek közötti forgóajtót, márpedig ők biztosan a prekariátushoz tartoznak, azon belül a legkiszolgáltatottabbak közt vannak. Nem teljes a felsorolásom, de Magyarországon szerintem a prekariátushoz tartozna a munkanélküliek egy része, a közmunkások, a kényszervállalkozók, a fekete/szürke gazdaságban dolgozók, az „atipikusnak” nevezett foglalkoztatottak egy része, például a munkaerő-kölcsönzőkben dolgozók, és a sokféle állampolgári jogtól is megfosztott határozott idejű munkaszerződéssel dolgozók.⁴ Ők együtt biztosan elérik az egymillió főt, bár adatok hiányában ez a becslés teljesen megalapozatlan. Ám rajtuk kívül valamilyen mértékben érintett *minden alkalmazásban álló*, akire a munka törvénykönyve vonatkozik. Az új (teljes egészében 2013. január 1-jétől életbe lépő) jogszabály minden eddiginél radikálisabban átalakítja az alkalmazási erőviszonyokat a munkáltató előnyére. A változtatások minden munkavállalót érintenek, de egyes elemzések szerint különösen hátrányosak a képzetlen, könnyen helyettesíthető munkaerő számára. Az új szabályok hivatalos indoka a munkaerő-piaci rugalmasság követelménye, a tényleges cél (szerintem) a nagyobb profiton túl a munkavállalók kiszolgáltatottságának növelése. Az országos érdekegyeztetés lehetőségének megszüntetése után most az ágazati vagy üzemen belüli érdekegyeztetés lehetősége is meggyengül vagy megszűnik. Az új törvény a kollektív védelmeket – szakszervezet, kollektív szerződések garanciális szabályai – radikálisan gyengíti, az egyedi megállapodások terét bővíti, a munkáltató hatalmát az önkény lehetőségéig növeli, a felmondást még közalkalmazottak esetében is könnyíti, és nem riad vissza a megalázó proceduráktól sem, mint pl. a terhesség bejelentési kötelezettsége bizonyos jogok érvényesítése érdekében. Ehhez járul, hogy a kormányzat pillanatnyi ötletek és érdekek szerint változtatja a foglalkoztatás és a nyugdíjrendszer szabályait, ami a rokkantnyugdíjasoktól és

4 Köszönöm Kollonay Csilla sokféle, kivált a munkajog változásának értelmezéséhez nyújtott segítségét.

segéd munkásoktól a bírágig, kórházigazgatókig és nemzetközi hírű kutatókig mindenkit elbizonytalanít, kiszolgáltatottá tesz és gyakran megaláz. Ez a helyzet, amennyire meg tudom ítélni, nemzetközileg is egészen különleges.

Standing (sok részletes kutatás alapján) úgy látja, hogy egy új, globális osztálystruktúra van kialakulóban.⁵ Tetején egy milliárdosokból álló *elitet* lát, amelynek tagjai nem csak a globális piacot, de minden kormányzatot képesek befolyásolni. Alattuk helyezkednek el a hagyományos, viszonylag jó állásokat elfoglaló és jól dotált „*fizetett alkalmazottak*” (*salariat*), akiknél még létezik a munka biztonsága és a helyzetükhöz kapcsolódó munkahelyi juttatások. Ez a kör Standing szerint szűkül. A következő csoportot a növekvő számú *értelmiségi, technikai és más szakember* alkotja (akiknek megint új címkét ad, a *professional*-ből és a *technician*-ből összevont *profician*-t – ezt a terminológiát szerintem nem kellene követni). Az ő jövedelmük rendszerint magas, de nincs foglalkoztatási biztonságuk. Anyagi helyzetük alapján őket követi a régi, kihalóban lévő hagyományos *ipari munkásosztály*, valamikor a munkaerő „magja”. Ők is (és valószínűleg mások is) szoronganak attól, hogy a következő, gyorsan növekvő osztályszerű formációba zuhannak, amit Standing *globális prekariátusnak* nevez. Őket látja formálódóban lévő osztálynak (*class-in-the-making*), akiknek tagjai (még?) nem tekinthetők „magáért való osztálynak”, vagyis helyzetük közös tudata és az arra épülő szolidaritás még hiányzik. A biztonságihiány mellett fájdalmasan sújtja többségüket az, hogy az a munka, ami nekik jut, nem ad társadalmi identitást. Az önazonosítás, társadalmi önelhelyezés, illetve mások általi elhelyezés leghagyományosabb módja számukra elveszett. Bizonytalan helyzetük miatt politikailag is labilisak, minden szélsőséges választ meghallani képesek, és ezért veszélyesek. Alattuk már csak a *tartós munkanélküliek vannak és egy nyomorult szétzilálódó kisebbség*. (Standing sem a prekariátust, sem a „nyomorultat” nem hívja *underclass*nak, vagyis társadalom alatti osztálynak, amivel – mármint Standing álláspontjával – én egyetértek.)

Nem állítom, hogy ez a struktúrákép nagyon idegen lenne számomra. Valamennyire saját terminusaimra is le tudom fordítani. Én nem a csoportok megnevezésével, hanem a társadalmi helyet kijelölő strukturális viszonyokkal, ezek kapcsolódásával szoktam a munkát kezdeni. Ezek között az államszocializmusban (ebben a sorrendben, ami akkor egyértelmű struktúrameghatározó fontossági sorrend is volt) a hatalom, a tudás és a tulajdon köré szerveződő viszonyokat emeltem ki. E viszonyok kapcsolódása alapján (és persze további árnyalásokkal) alakul ki a társadalmi struktúrában elfoglalt hely, ami a gyakorlatban társadalmi munkamegosztásként, a munkajelleg csoportok rendszereként jelent meg. Az újkapitalizmusban a tulajdon, a hatalom, a tudás, valamint a munkaerőpiachoz való viszony köré szerveződő viszonyokat tartom alapvetőnek. A viszonyrendszer bővült és a fontossági sorrend jóval kevésbé egyértelmű. Annyi biztos, hogy a tulajdon,

5 Ehhez részletesebben lásd Standing jelen lapszámban magyarul is megjelenő cikkét – *a szerk.*

az anyagi erőforrások szerepe perdöntővé vált (Ferge 2010) Ha ezt a közelítést alkalmazom, Standingnél is kiemelt a tulajdon szerepe. A hatalom ehhez kapcsolódó, gyakran a tulajdont nyomás alatt tartó viszonyként jelenik meg. A szaktudás birtoklása az alapja a második, és főleg a harmadik csoportnak-osztálynak. A többiek a társadalmilag döntő források, tulajdon, hatalom és tudás együttes hiánya jellemzi. A negyedik strukturális viszony, amely sokáig nem is jelent meg önállóan, de 2000 utáni munkáimban nálam is mind hangsúlyosabban szerepel, a munkaerőpiachoz való viszony, annak léte vagy nem léte, illetve stabilitása. A viszonyok kapcsolódása akár Standing modelljéhez is vezethet. Mégsem tudok (egyelőre) teljesen azonosulni vele.

Igen nagy bajban vagyok az „osztály” kategóriájával. Ahány markáns osztályelmélet, annyi különböző osztálymeghatározás. Emlékeim szerint rétegződésről és struktúráról sokat írtam, de a társadalmi osztály fogalmat (mások idézésén kívül) legfőljebb többé-kevésbé ironikus zárójelben használtam (felső, közép-, alsó osztályról beszélve, ami – Bourdieu-re utalva – nem szituációt, hanem pozíciót jelölő csoportosítás). Nem tekintem az osztály fogalmát érvénytelennek, ez ostobaság lenne: a társadalomtudományokban és a valóságban egyaránt kulcsfogalom volt. Csak érvényessége és lehetséges tartalmai annyit változtak, hogy a magam számára kényelmesebb elméleti keretet kerestem. Ez volt korábban a munkajelleg csoport, most épp neve sincs az új struktúra-„modellemnek”.

Bizonytalan vagyok Standing kategóriáinak megítélésében is. Sokkal világosabban kellene meghatározni, hogy mit is tekintünk társadalmi osztálynak, mielőtt ezt a címkét társítanánk azokhoz a nagy és sokszínű csoportokhoz, amelyek alapvető közös jellemzője a biztonsághiány (sokuknál), a társadalmi identitáshiány és az individualizálódás. Standing sok marxi gondolatot használ, de a marxi definíció nélkül. Az általa leírt csoportoknak csak egy kis része felel meg bármilyen régi vagy új osztályfogalomnak, de azt hiszem, minden osztályszerkezetként leírt struktúra foghíjas volt. A prekariátus kontúrjai nála sem túl határozottak, olykor elmosódottak, olykor változóak. A prekariátus differenciáltságáról Standing hosszan ír, ennek ellenére közeledésüket és osztállyá szerveződésüket lehetségesnek látja. Magam nagyon bizonytalan vagyok abban, hogy a további változások egységüket, „magáért-való-osztály” jellegüket fogják erősíteni. Ugyanígy lehetséges, hogy inkább széttartanak. Azt hiszem, továbbra is meghatározó marad, sőt talán a létfenntartó foglalkozáshoz kapcsolódó identitás elvesztésével fel is erősödik az indító család hatása, a nemzeti, vallási identitások, a mozgósítható tőkék, kivált a társadalmi és kulturális tőke nagysága. És a feszültségekkel terhes légkörben az sem kizárt, hogy hamarabb fordulnak egyes alcsoportjaik szembe egymással, mint a megfoghatatlan-láthatatlan felelősökkel.

A prekariátus mint társadalmi osztály vagy csoport kifejezés magyarországi „honosítását” tehát (még?) nem tartom időszerűnek. Ugyanakkor ostoba divatjelenségnek sem tekintem. Hazai megjelenési formáinak megismerésén dolgozni kell. Alapvetőnek

látom, hogy a jelenséget a társadalomtudomány segítségével a statisztika figyelemmel kísérfje. Tudnunk kell, hogy kiknél milyen erősek vagy gyengék a szociális és a munkajogok, kinek mennyire stabil a társadalmi helyzete. Ma a statisztikákból még az is nehezen tudható meg (ha egyáltalán), hogy hol mennyi a közmunkások aránya, pedig ez alapvető lenne a foglalkoztatás folyamatainak megértéséhez: a közmunkás dolgozik, de helyzete minden értelemben szélsőségesen prekárius. Fogalmunk sincs, hogy közülük ki mennyi társadalmi teherrel, például eltartandó családdal él, ki milyen társadalombiztosítási ellátásra számíthat betegség, öregség vagy munkanélküliség esetén. Így fogalmunk sem lehet, hányan vannak, és mi jellemzi a prekaritással fenyegetett vagy prekaritásban élőnek tekinthető csoportokat. A statisztikáknak, még a Nemzetközi Munkaügyi Hivatal statisztikáinak is sokkal jobban kellene követniük a munka és megélhetés világával kapcsolatos változásokat.

Fordulat: Ha a prekariátusra nem csak mint empirikus kategóriára, hanem kollektív cselekvésre gondolunk, akkor mik lehetnek az esetleges követelések (akár prekariátus-mozgalmaké, akár társadalmilag elkötelezett gondolkodóké)? Lehetséges-e a létbizonytalanság felszámolása anélkül, hogy a globális világgazdaság mai kereteit átalakítanánk, és valamilyen módon becsatornáznánk az offshore-ban és egyéb pénzügyi műveletekben társadalmi ellenőrzés és felhasználás alól kimenekülő tőkét?

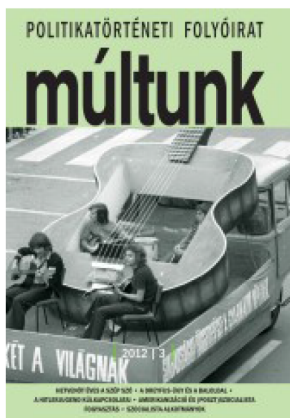
Ferge Zsuzsa: Ha továbbra is van értelme a humánus szónak, akkor az emberiséget még fontosnak tartó gondolkodóknak és mozgalmaknak muszáj kiutakat keresniük. Szándékosan nem mondok még baloldalt sem, csak humánust. Sokak számára a megoldás része a globális kapitalizmus megdöntése. Ez elvben biztos igaz. A rendszer elképesztő. Most jelent meg a Bloomberg legújabb jelentése,⁶ amely szerint a válság ellenére a világ 100 leggazdagabbja 2012-ben tovább gazdagodott, és hozzáített újabb 240 milliárd dollárnyi vagyont az eddigi közel kétbillióhoz. Vagyis miközben a világ gazdasága háromnegy százalékkal nőtt, sikerült több mint tíz százalékkal növelni a leggazdagabbak ebből kihasított részét. Ennél is riasztóbbak a Forbes adatai, amelyek szerint a dollármilliárdosok száma a világban 2000 és 2012 közt 470 főről 1226-ra nőtt, összvagyonuk pedig 898 milliárd dollárról ennek ötszörösére, 4,6 billióra. (A világ GDP-je e 12 év alatt 70 százalékkal emelkedett.) Nem kell túl nagy éleslátás ahhoz, hogy ebből a szegények további szegényedésére következtessünk. Ugyanakkor olyan nagy a globális tőke túlereje mindenkihez képest, hogy a rendszer „megdöntése” irreálisnak látszik, ha csak valamilyen zavarok miatt magától össze nem omlik.

6 <http://www.bloomberg.com/news/print/2013-01-01/billionaires-worth-1-9-trillion-seek-advantage-in-2013.html>

A nagy fordulatok – ha egyáltalán bekövetkeznek – a kiszámíthatatlan jövőben rejtőznek. Ennél hamarabb kellene történnie valaminek. Az emberiség hívei ebben még egyetértnek, de a történések hogyanjában-mikéntjében messze nem. Unalmas, de sajnós az eltérő válaszokban a rég elavultnak tartott jobboldali-baloldali, ha tetszik a konzervatív/neoliberális, illetve a szociáldemokrata értékek-elvek jelennek meg. A cím-kék rosszak, de egyelőre nem tudok kifejezőbbeket, érthetőbbeket. Nagyon röviden: a humánus konzervatív/neoliberális sem szereti az éhenhalást. Tehát adna a szegényeknek, de szigorúan csak annak, aki rászorul. Ezen belül a neokonzervatívok (tudom, ez is rossz címke, de érthető) csak annak, aki a segítséget meg is érdemli – elfogadja a kényszermunkát, igazodik minden felső elváráshoz, „jó szegény”. A baloldali liberálisok vagy a szociáldemokraták (nem a Giddens-féle harmadik utasok) minden eddig ismert tény alapján állítják, hogy a rászorulóknak nagyjából fele minden szelektív megoldásnál elesik a segítségtől. Ezért csak valamilyen univerzális megoldást tartanak hatékonynak és igazságosnak. (Ennek filozófiai, gazdasági és szociológiai irodalma óriási.) A kézenfekvő eszköz a társadalmi alapjövedelem vagy szociális minimum, amit csak a mára szétporlasztott társadalmi szolidaritás felerősödése alapozhat meg. Standing javaslata egyértelmű és határozott. Az új biztonság alapja „a feltétel nélküli alapjövedelem mindenki számára, amelyet az állam finanszíroz, és amelyet a keresetek kiegészítenek”. Castel mindig kicsit meditívabb módon fogalmaz, de az eredmény hasonló, ha nem még körültekintőbb: „ha valaki baloldali, akkor szerintem meg kell védenie »a garantált minimális társadalmi biztonság« eszméjét [...] hét-nyolc kapcsolódó joggal kiegészítve, amilyenek például az egészségügyi ellátáshoz vagy a lakáshoz való jog [...]”. A megvalósítás politikai, jogi, gazdasági feltételeiről és technikai részleteiről végtelen viták folynak. Abban azonban e körben egyetértés van, hogy a cél már a mai források mellett is megvalósítható, ha fokozatosan, ha részletekből építkezve is. Ez Magyarországra is bizonyíthatóan igaz, bár nem egyszerű a feladat. A mostani helyzetben, amikor a segélyezés szintje olyan alacsony, hogy a családi pótlékkal együtt sem éri el a legminimálisabb létminimum harmadát sem, legalább az első lépéseken érdemes lenne gondolkodni.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Antal László – Bokros Lajos – Csillag István – Lengyel László – Matolcsy György (1987): Fordulat és reform. In: *Medvetánc*, No. 2.: 5–129.
- Castel, Robert (1998): *A szociális kérdés alakváltozásai*. Max Weber Alapítvány–Wesley Zsuzsanna Alapítvány–Kávé Kiadó.
- Ferge Zsuzsa (2010): *Társadalmi áramlatok és egyéni szerepek*. Napvilág Kiadó.
- Fitoussi, Jean-Paul (2006): *Macroeconomic Policies and Institutions. Documents de travail*. OFCE, No.6. Interneten: <http://www.ofce.fr/pdf/dtravail/WP2006-06.pdf> (Letöltve: 2012.11.15.).
- Kornai János (1992): A posztszocialista átmenet és az állam. Gondolatok fiskális problémákról. In: *Közgazdasági Szemle*, Vol. 39., No. 6.: 489–512.
- Standing, Guy (2011): *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic.
- Szalai Júlia (2007): *Nincs két ország...? Társadalmi küzdelmek az állami (túl)elosztásért a rendszerváltás utáni Magyarországon*. Osiris.



Tartalom

75 éves a Szép Szó

Agárdi Péter: *A baloldal hagyománytudata és önismerete*

Széchenyi Ágnes: *A Szép Szó és a népi írók mozgalma*

Tverdota György: *„Mi egy új humanizmus hívei vagyunk?”*

Tanulmányok

Vincent Duclert: *A Dreyfus-ügy és a baloldal* (Ford.: Balázs Eszter)

Vitári Zsolt: *A Hitlerjugend küllkapcsolatai 1933 és 1939 között. II.*

Bencsik Péter: *Az európai népi demokratikus és szocialista országok alkotmányainak összehasonlító vizsgálata*

Könyvek egy témáról

Müller Fruzsina: *Levi's Kelet-Berlinben, McDonald's Moszkvában, Coca-Cola Varsóban*

Szemle

J. Nagy László: *Maurice és Jennette. A Thorez házaspár életrajza*

Anderle Ádám: *A félperifériától a centrum felé*

Vonyó József: *Hírhedt törvények születési körülményei*

Vukman Péter: *A szovjet–jugoszláv kapcsolatok alakulása: kibékülés, elvtársi viszony, konfrontálódás*

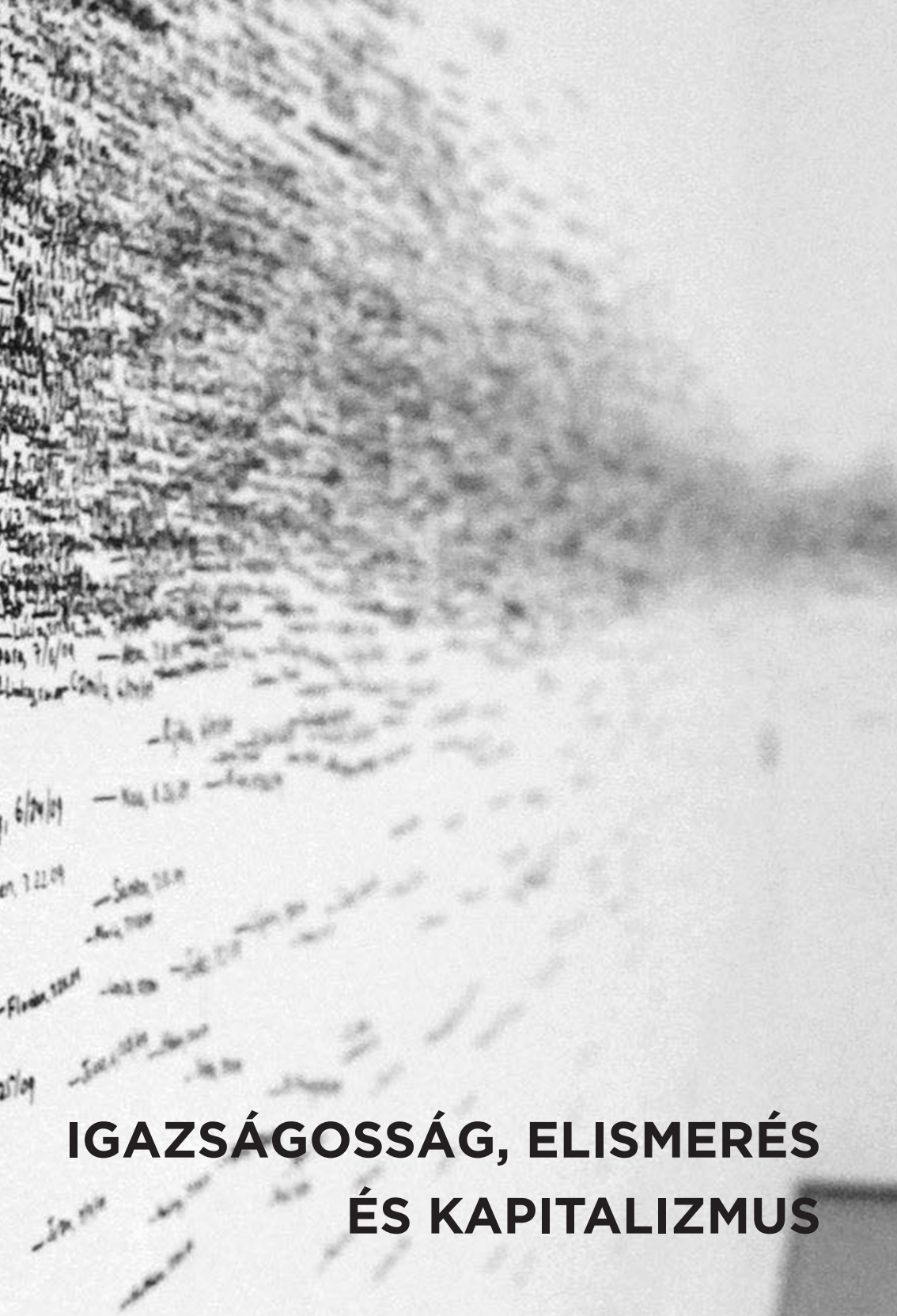
A Múltunk korábbi számai megvásárolhatóak a
Napvilág Kiadónál (1054, Budapest, Alkotmány u. 2.)

és

elektronikus formában elérhetőek honlapunkon:

www.multunk.hu

A lap előfizethető a Napvilág Kiadónál



IGAZSÁGOSSÁG, ELISMERÉS ÉS KAPITALIZMUS

Axel Honneth

AZ IGAZSÁGOSSÁG SZÖVETE

A KORTÁRS PROCEDURALIZMUS
HATÁRAIRÓL

Eredeti tanulmány: Honneth, Axel (2010): Das Gewebe der Gerechtigkeit, Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: uő: *Das Ich im Wir, Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp Verlag.

E tanulmány a müncheni Siemens Alapítványnál 2008 decemberében megtartott előadáson alapul. Köszönöm Heinrich Meiernek a szíves meghívást, Jürgen Habermasnak az igen jóakarátú bemutatást és moderációt.

Az igazságosság filozófiai elméletéről szóló vitákban évtizedek óta egyfajta proceduralizmus uralkodik, mely szerint normatív szempontból csak azok a demokratikus vagy méltányos eljárások értékelhetők, melyek segítségével a polgárok maguk dönthetnek egy megfelelően kialakított, igazságos társadalomról. Ez a liberális konszenzus azonban mindig korlátokba ütközik, mivel a megfelelő folyamatok csak akkor értékelhetők, ha egyszersmind meghatározzuk azokat a feltételeket, melyek alapján a résztvevők szabadként és egyenlőként tanácskozhatnak egymással, – itt az elemi feltételeket érintő tartalmi elgondolások játszanak nagy szerepet, melyek a polgárokat képessé teszik az ilyen eljárásokban való egyenrangú részvételre. Az igazságosság filozófiai elméletei nem foszthatók meg a jelentésük magjától addig a pontig, míg csupán egy igazoló eljárás meglehetősen szerény eszméje marad, sokkal inkább túl kell mutatniuk a résztvevőkön, és a szabadság és az egyenlőség megfelelő értelmezésével kapcsolatos javaslatokkal kell szolgálniuk. Az esszé azonban nem csak ezeket a módszertani kérdéseket vizsgálja, hanem egyszersmind kidolgozza egy alternatív igazságosságkonceptió alapfeltevéseit.¹

Miután a liberalizmus és kommunitarizmus viszonyáról szóló vita ugyanolyan gyorsan lecsengett, mint ahogy kialakult, úgy tűnik, a filozófiai elmélet és politikai gyakorlat közti szakadék ismét mélyül. Abban az időben, amikor a Michael Walzer, John Rawls vagy Charles Taylor írásairól szóló vita széles értelmiségi nyilvánosság előtt zajlott (vö. Honneth 1992), a politikai filozófia nyilvánvalóan abban a helyzetben volt, hogy a politikai gyakorlat számára elméleti ötleteket és támpontokat nyújtson; mindenesetre egy rövid pillanatig úgy tűnhetett, mintha a társadalmi igazságosság megfelelő fogalmára irányuló erőfeszítések jelentőséggel bírnának a politikai programok és célok kialakítása szempontjából.² Ma azonban, miután a kommunitarizmus kihívása elhalványult, újra kezd elterjedni a politikai filozófia és politikai cselekvés, az elmélet és gyakorlat egymásmellettségének régi nyomorúsága. Bár immár fennáll egy általános konszenzus arról, hogy a liberális-demokratikus társadalmak normatív alapokon nyugszanak, melyek minden polgár egyéni autonómiájának jogi biztosítását igénylik, nagy egyetértéssel fog találkozni az a messzebbre vezető igény is, mely szerint a jogi és politikai egyenlő elbánás elvei gazdasági újraelosztásokat követelnek meg, melyeknek a rosszabb anyagi helyzetben lévő polgárok számára is

1 A tanulmány rezüméjeként felhasznált szöveg forrása: <http://www.studgen.uni-mainz.de/1342.php> (Letöltés ideje: 2012.11.01.)

2 E politikai felhasználhatóság a legegyértelműbben Amitai Etzioni programadó írásai, így például az Etzioni (1998) körül kialakult vita kapcsán mutatkozik meg. A németországi politikai vitához vö. Zahlmann (1992).

lehetővé kell tenniük, hogy államilag szavatolt jogaikat a gyakorlatban is élvezhessék. De a társadalmi igazságosság ezen általános elvei nem hordoznak semmi információs értéket a politikai képviselők és társadalmi mozgalmak számára: ha komplex problémák megoldásának kérdései, így például a szociális állam átalakításának kihívásai merülnek fel, a széles körben elfogadott alapelvek gyorsan elveszítik felvilágosító, iránymutató hatásukat. Az így újból megnyílt szakadék nem a filozófiai megalapozás és a gyakorlati felhasználás közti időbeli eltérésből adódik; nem csak a kellő fáradozás, idő és kitarás kérdése, hogy az igazságosság elméletileg kidolgozott alapjait a politikai cselekvés irányelveivé alakítsák. Sokkal inkább tűnik úgy, hogy a normatív alapelveket olyan szinten fogalmazzák meg, mely lehetetlenné teszi, hogy belőlük bármilyen, a politikai cselekvésre irányuló útmutatást lehessen levezetni; mindig fontosnak tűnik, hogy egyéb más, filozófiailag nem megalapozott normákat is felhasználjanak, még mielőtt kilátás nyílna egy „igazságos” megoldásra (Miller 2008: 1. fejezet).

A filozófiai igazságosságelmélet és a politikai gyakorlat közti növekvő távolság e helyzetében érdemes lehet hátrálépni egyet és a két oldal közül az előbbit nagyobb távolságból is szemügyre venni; lehetséges ugyanis, hogy épp az elméleti törekvések koncepcionális vagy fogalmi hiányosságai voltak azok, melyek a politikától való távolodást okozták. Ezért a továbbiakban kísérletet teszünk arra, hogy lépésről lépésre elszakadjunk az uralkodó, liberális igazságosságelmélet premisszáitól egy olyan külső perspektíva elfoglalása céljából, mely lehetővé teszi számunkra ezek kritikus vizsgálatát. Úgy fogunk eljárni, hogy az első lépésben három elemet dolgozunk ki, melyek ma egy szinte minden igazságosságelméletet átfogó konszenzus részének tűnnek; anélkül, hogy kitérnénk az egyes javaslatok közt fennálló számtalan különbségre, megállapítjuk, hogy az újabb igazságosságelméletek teoretikus alapját a procedurálisztikus alapséma, az elosztási igazságosság gondolata, valamint egy bizonyos államhoz kötöttség alkotja. A második lépésben elkezdjük e három alappillért egymás után megvizsgálni és megkérdőjelezni; a disztribúciós paradigmával kezdjük, mert felfogásunk szerint ebben található a másik két elméleti alapvetés kritikájának kulcsa is (II. rész). Csak miután mindhárom elemet a maga kérdésességében feltártuk, kezdhethetjük el egy normatív ellenjavaslat körvonalait felvázolni; e harmadik lépés szintén a középső elemből indul ki, tehát abból a kérdésből, hogy miként képzeljük el a társadalmi igazságosság anyagát, ha a javak elosztásának gondolata nem a megfelelő megoldás ehhez; innen kiindulva vázoljuk fel a választ az ezáltal felvetődött két másik kérdésre is; sem a procedurálisztikus alapséma, sem az államhoz kötöttség nem szolgálnak immár kielégítő válaszként (III. rész). Csak az írás legvégén utalunk röviden az igazságosságelmélet új, általunk adott meghatározásából adódó konzekvenciákra; itt visszatérhetünk kiindulópontunkra, azaz a filozófiai igazságosságelmélet és a politikai gyakorlat viszonyához. Egész eljárásunk vezérfonala – ez már kiderülhetett – annak a

kérdésnek a megválaszolása, hogy miként kell a társadalmi igazságosság anyagát vagy szövetét elképzelnünk.

I.

Úgy tűnik, hogy a filozófiai gyakorlatban széles körű konszenzus van arról a kérdésről, hogy milyeneknek kell egy társadalmi igazságosságra irányuló elmélet premisszáinak lenniük; habár itt-ott ellenállás fogalmazódhat meg egy ilyen általános igazságosságelmélet egyes elemeivel szemben, nagyjából mégis egységesek a megalapozás eljárásai, valamint tárgyainak köre. Az igazságosság igazolása és tartalmi meghatározása is abból az általános eszméből kell, hogy eredjen, mely szerint az igazságosság alapvetései minden polgár arra irányuló közös akaratának kinyilvánításai, hogy kölcsönösen ugyanazt a szubjektív cselekvési szabadságot biztosítsák maguknak. Még ha ezen absztrakt alapelv egyeneműnek tűnik is, két külön, a szabadság eltérő meghatározásából eredő elképzelés találkozik benne: egyrészt azt a dolgot, melyet társadalmi igazságosságnak nevezünk, a személyes, tisztán individuális szabadság alapján kell meghatározni, másrészt azonban az igazságosság megfelelő alapelvei olyan közös akaratképzés révén képzelhetők el, mely csak az egyének közti együttműködés által jön létre.³ E konstrukció első elemét, mely az egyéni autonómia egyenlő biztosításáról szól, a továbbiakban „anyagi” komponenseknek (*materiale Komponente*), a második összetevőt, mely az igazságosság-alapelvek megfogalmazásának módjáról szól, „formai alapelvnek” (*Formprinzip*) nevezzük.

Az említett igazságosságkonstrukció anyagi komponenseiben kifejezésre jut, hogy a liberális társadalom a kezdetektől a legfontosabb vívmányai közé számítja azt a törekvést, mely az egyének külső gyámkodás és személyes kötöttségek alóli felszabadítására irányul: az egyéni szabadság modern körülmények között elvileg egyformán hozzá kell járuljon ahhoz, hogy az egyénileg választott célok megvalósuljanak. Ezen új szabadságfogalommal egyszersmind megváltozik az is, amit az igazságosság anyagi feladatai alatt értenek: míg korábban ez elsősorban arra szolgált, hogy egy meghatározott státuszrend alapján mindenkinek megfelelő jövedelmet biztosítson, most azonban minden egyén számára egyenlően kell biztosítani az egyéni célok követéséhez szükséges mozgásteret. Ebben az ártatlanul hangzó meghatározásban azonban hamarosan egy túlzó jelentésem kerekedik felül, mely az igazságosság mai értelmezésében központi szerepet játszik; eszerint az egyén szabadsága annál nagyobb, minél kisebbek a más helyekről származó korlátozások, azaz minél függetlenebb az egyén az interakció minden más részvevőjétől. A szabadság

3 Jó áttekintést nyújt erről a modern igazságosságelméletekben rejtőző feszültségről Ladwig (2004: 83–100), vö. még Wellmer (1993: 15–53).

liberális kihangsúlyozásából bizonyosan nem következik automatikusan az egyén elszigetelése az interszjektív viszonyoktól; az új értelmezési modellt retorikailag támogató képekben, a nagyközönség számára szóló szemléltető példákban azonban hamar elterjed a nézet, hogy a szociális kötöttségeket általában az egyéni szabadságot befolyásoló tényezőkként kell tekinteni. Az ezáltal meghatározott utakon a személyes autonómia individualitásra kihegyezett fogalma beszivárog a modern igazságosságelméletekbe is; itt születik az a sok következménnyel járó gondolat, mely szerint az igazságos társadalmi viszonyok megteremtésének célja elsősorban az, hogy minden egyénnek az önrendelkezés oly formáját biztosítsa, mely lehetőleg függetlenné teszi őt az interakciós partnerektől.⁴ Az ezáltal felvázolt egyoldalúsítás legfontosabb következménye azon gondolkodási séma létrejötte, mely „disztribúciós paradigmaként” értelmezhető: mivel minden másoktól való függőséget az egyéni szabadság veszélyeztetésének tekintenek, e szabadság csak akkor biztosítható, ha minden egyén általánosan elégségesnek tekintett eszközök felett rendelkezik életcéljai megvalósításához. Így az igazságosság anyagi feladata abban áll, hogy ezeknek a „javaknak” bizonyos fajta elosztásáról gondoskodjon, ami a társadalom minden tagja számára lehetővé teszi saját preferenciáinak követését. Az ábrázolt fejlődési folyamat végén így az igazságosság az „elosztási igazságossággal” válik egyenértékűvé annak végiggondolása nélkül, hogy az egyéni szabadság tényleg megragadható-e a javak felhasználásának vagy élvezetének modelljével.⁵

Mielőtt azonban rátérnénk a disztribúciós paradigma hiányosságaira, a jelenlegi igazságkoncepció további komponenseit kell kidolgoznunk. Immár egyértelművé vált számunkra, hogy a társadalmi igazságosság általános meghatározásán belül bizonyos feszültség uralkodik, amennyiben az individualista alapon megragadott szabadságfogalom mellett az egyének közti önkéntes együttműködés egy elemét is felhasználja; azon eljárás leírásánál ugyanis, melynek segítségével a megfelelő elosztási alapelvek igazolt meghatározását kell adnunk, rendszeresen utalunk a polgárok közös akaratképzésére, melynek eredményeként felfogható ezen normatív alapelvek lefektetése. Az újabb igazságosságelmélet ezen formai alapelve, ami felfogható ennek konstitutív proceduralizmusaként is; egy az egyének feltételezett autonómiáját számba vevő megfontolás eredményeként. Mivel a társadalom tagjait szabadnak és önállóknak kell tekintenünk, az igazságosságkoncepció nem törekedhet a fejük felett annak meghatározására, hogy miként történhet meg az egyes esetekben a javak méltányos elosztása; ehelyett általában egy „ősállapotot”, egy

4 Az egyéni szabadság individualisztikus vagy privatisztikus koncepciójának kritikájához vö. többek közt: Taylor (1988); Raz (1982).

5 A disztribúciós séma rendszeres kritikája tudomásom szerint még nem született meg. Azonban vö. Young (1990: 1. fejezet) és Habermas (1990: 71–73) megjegyzéseit.

szerződést vagy tanácskozási szituációt gondolnak el, melynek pártatlansági feltételei – a gondolati kísérlet értelmében – igazolt következtetésre kell ösztönözzenek bennünket arról, hogy a javak mely elosztását részesítenék előnyben a polgárok.⁶ Ezen elgondolás szerint tehát az elosztási alapelvek meghatározását nem az elméletből vezetik le, hanem egy megállapodásra bízzák, melyet a résztvevők egy méltányos és igazságos döntési eljárásban maguk kötöttek: az ezzel megjelenő önkorlátozást annyiban nevezhetjük „proceduralisztikusnak”, amennyiben az elosztási séma pontosítása egy olyan eljárás látszólagos végrehajtásához van kötve, mely eljárás hivatott minden, a végrehajtásban érintett hozzájárulását biztosítani. Mindenesetre ezt a proceduralizmust egyfajta belső feszültség jellemzi, mivel az „ősállapot” vagy a tanácskozási szituáció meghatározására is ki kell vetíteni egyes igazságossági feltételeket, melyekről a résztvevőknek először meg kell egyezniük; minden kiinduló helyzetben a résztvevőknek már tudniuk kell szabadokként és egyenlőként tanácskozni egymással, hogy tényleg egy minden oldal által elfogadható határozatot tudjanak meghozni, így még a deliberáció előtt tisztázniuk kell a szabadság általuk meghatározandó előfeltételeinek egy részét. Egy bizonyos szempontból az elméletnek – kinyilvánított szándéka ellenére – mégiscsak foglalkoznia kell a folyamat normatív eredményeivel, és önmagából kiindulva meg kell határoznia az autonómiafeltételeket (Habermas 1996: 69) – és ez a feszültség érzésem szerint annál inkább növekszik, minél inkább nem gondolati kísérletként, hanem a társadalmi világ valós folyamataként közelítünk az igazságosságot létrehozó eljáráshoz.⁷

De itt is úgy akarunk eljárni, hogy az imént megemlített kétségeket félretesszük, hogy a ma uralkodó igazságosságelméletek harmadik alkotóelemét is felvázoljuk. Ez arra a kérdésre adott válaszból következik, hogy mely hivatalt vagy mely hatóságot tartják megfelelőnek az igazoltnak tartott elosztási alapelvek társadalmi valóságba történő átültetéséhez. A lehetőségek tárháza itt a minden felelősség állami intézményekre való átruházásától addig az elképzelésig terjed, hogy minden egyénnek rendelkeznie kell a megfelelő alapelvek alkalmazásához szükséges képességgel. Még ha nem is mindig világos, hogy a mai igazságosságelméletek be akarnak-e vonni gondolatmenetükbe nem állami szerveket vagy egyéni magatartásokat, alapvető megfontolásaik abból a gondolatból erednek, hogy egyedül a demokratikus jogállam testesíti meg az igazságosság megvalósításához szükséges szervezeti formát. Minden normatív alakító hatalom államban koncentrálódásának

6 Vö. John Rawls időközben klasszikussá vált megfogalmazását (1979: 3. fejezet).

7 Így értelmezem Jürgen Habermasnak a *Faktizität und Geltung*ban kifejtett igazságosságelméletét, mely a modern jogállam alapelveit a nyilvános öntörvénykezés (*Selbstgesetzgebung*) demokratikus folyamatának intézményesített feltételeiként határozza meg (Habermas 1992). Később ezt az elgondolást „történelmileg szituált proceduralizmusnak” fogom nevezni.

tendenciája két, önmagában véve plauzibilisnek hangzó megfontolás kombinációjából adódik: nem szabad egyrészt átadni a társadalom tagjainak a felelősséget az igazságosságért, mert így egy erénydiktatúra, az erkölcsileg példaértékű magatartás kieroszakolásának veszélye jelenne meg; egyszersmind a jogállamnak rendelkeznie kell legitim eszközök felett, hogy az alapintézményekben az elosztáshoz szükséges intézkedéseket hatékonyan meg is valósítsa. Így az igazságosságelméletek többnyire az erkölcsi munkamegosztás gondolatát használják, mely szerint a polgároknak ugyan maguknak kell meghatározniuk az igazságosság mindenkori alapelveit, ezek későbbi megvalósítása azonban kizárólag a demokratikusan ellenőrzött jogállam feladata.⁸ Egy ilyen államközpontú megközelítés egészen nyilvánvalóan abban áll, hogy semmi, ami az állam hatókörén kívül áll, nem tehető az igazságosság követelésének tárgyává: mivel a jog az olyan társadalmi szférákat, mint a családok vagy magánvállalkozások, jó okból csak korlátozottan befolyásolhatja, ezek az igazságosság megvalósításának feladataiba nem vonhatók be, de felelőssé sem tehetők ezekért. Erre a gondolatra is visszatérünk majd a következő pontban, amikor a három említett komponenst részletesebben is górcső alá vesszük.

II.

Mindeddig semmi többet nem tettünk, mint felvázoltunk az elméleti premisszák közül néhányat, melyeket felfogásunk szerint nagymértékben osztanak a ma uralkodó igazságosságelméletek. Bár részleteikben jelentősen különböznek, ezek az elméletek egybehangzóan az egyéni autonómia minden egyén számára lehetővé tételét tartják a modernitásbeli igazságosság lényegi fogalmának. Az így a középpontba került autonómiát oly módon kell biztosítani, hogy minden polgár számára rendelkezésre bocsátjuk azokat az alapjavitakat, melyek szükségesek az egyéni életcélok biztosításához; a javak igazságos elosztását meghatározó alapelveket azonban nem az elméletnek, hanem az érintettek csoportjának kell lefektetnie. Ennek megvalósításához kigondolnak egy eljárást, mely gondolat kísérletként vagy valódi eljárásként arról nyújt számunkra információkat, hogy milyen elosztási alapelvekben egyeztek meg a résztvevők a pártatlanság és az önkéntesség elveit betartva; végül azon szervként, melyre az alapelvek kidolgozói a gyakorlati megvalósítást ruházzák, a jogállam jelenik meg, mely minden jogilag legitim eszközzel gondoskodik a megfelelő végrehajtásról. Bizonyosan sok függ az egyes rendelkezésektől; hogy az alapjavitakat csupán anyagi erőforrásokként vagy rendelkezési jogként is meghatározzák-e;

⁸ Egészen más szándékkal, a globális igazságosság túlzó megközelítéseinek kritikájaként vizsgálta meg Thomas Nagel (2005: 113–147), hogy mennyire kötődik a liberális igazságosságelméletekben minden igazságképző hatalom a demokratikus jogállamhoz.

hogyan fektetik le a pártatlanság feltételeit az egyes esetekben és milyen minta alapján írják le az állam tevékenységeit: mindez jelentősen megváltoztatja az ilyen igazságosságelméletek normatív kialakítását. Azonban, ahogy már említettük, nem az elméletek különféle változatai, hanem a távolabbról szemlélve ezekből összeálló általános kép áll érdeklődésünk középpontjában. Elsőként az ötlük szemünkbe, hogy szinte mindig olyan, általánosan értékesnek tartott javakra tekintenek az igazságosság anyagaként, melyeket a még meghatározandó alapelvek szerint kell kiosztani a polgárok között; itt mindig feltételeznek egy konszenzust az érintettek közt, mely szerint mindannyian érdekeltek lesznek olyan általánosított eszközökben, melyek az autonóm, egyénileg választott életcélok kialakításához és követéséhez lesznek szükségesek (vö. ismét: Rawls 1998: 5. Vorlesung, §4.). Tehát ezekben az elméletekben egy olyan perspektívát tekinthetünk kiindulópontnak, mely az igazságos társadalmi rend kérdését csak az alapjavak igazságos elosztásának kérdéseként veti fel.

Első pillantásra az ezzel előzetesen meghozott döntés valóban magától értetődőnek tűnhet, hisz úgy tűnik, hogy egyéni szabadságunk nagy részét pusztán annak köszönhetjük, hogy rendelkezünk lehetőségekkel és eszközökkel a saját magunk által választott célok eléréséhez: a pénzügyi források lehetőségeket sokaságát nyitják meg előttünk, a szakmák széles palettája lehetővé teszi képességeink céltudatos kibontakoztatását. De már ezek a megfogalmazások is szinte észrevétlenül feltételeznek valamit, ami a disztributív javak jelentéssémájában nem oldható fel minden további nélkül: ahhoz, hogy az egyén a pénz feletti rendelkezést a szabadság lehetőségeként tudja felfogni, korábban kialakult elképzelésekkel kell rendelkezzen az elérni kívánt célokról; a foglalkozási lehetőségeket akkor tudja a saját képességei megvalósításának útjaként tekinteni, ha előbb saját tehetségeit és adottságait értékesként és megvalósításra érdemesként ismeri fel. E szükséges előfeltételek egyike sem rendelkezik egy előre meghatározott jószág tulajdonságaival, nem lehet őket csupán „dolgokként” birtokolni, hanem ezeket előbb szorgalommal, a személyek közti viszonyok által kell elsajátítani. Azonban e kivételeket nem korlátokként akarjuk érvényesíteni, hanem a disztribúciós séma kritikájának kulcsához szeretnénk velük eljutni.

Az utóbbi két rövid megjegyzés közti összefüggés abban állt, hogy a javakat akkor tekinthetjük egyáltalán az egyéni szabadság megvalósításához szükséges értelmes eszközökként, ha az érintett személyt mint „autonótot” feltételezzük; mert a pénzügyi erőforrásoknak vagy szakmai lehetőségeknek a szabadság lehetőségeiként való érzékelése nem az efféle javak önmagukban vett értékéből, hanem a hozzájuk való mindenkori viszonyulásból adódik. Így az alapvető javak mégoly részletes és megfontolt listája sem szolgál információval arról, hogy mit jelentene az egyének személyes autonómiával való felruházása; ami igazán lényeges, az állandóan egy ilyen listán megfogalmazott dolgok küszöbe előtt mozog. „Autonómia” alatt legkésőbb Kant, de valószínűleg Rousseau

óta az önmagunkhoz való egyéni viszony bizonyos fajtáját értjük, mely lehetővé teszi a saját szükségletekre hagyatkozást, a saját meggyőződések melletti kiállást, valamint a saját képességek értékesként való felfogását; az önbecsülés ilyen formái ugyan artikulálhatók és megjeleníthetők javak segítségével, nem szerezhetők meg és tarthatók fenn azonban velük.⁹ Inkább interszjektív utakon jutunk el az autonómiához, amennyiben mások elismerése által olyan lényeknek ismerjük meg önmagunkat, akiknek igényei, meggyőződései és képességei érdemesek a megvalósításra; ezt viszont csak akkor ismerjük fel magunkban, ha ugyanakkor biztosítjuk ezekről a minket elismerő személyeket is, mert a velünk szemben tanúsított viselkedésükből, mint egy élénk tartott tükörből fel kell tudnunk ismerni saját értékünket is. Így az egyéni autonómia létrejöttéhez és elterjedéséhez szükség van az egyének kölcsönös elismerésére; nem csak önmagunk által szerezzük ezt meg, hanem kizárólag olyan viszonyban, melyet más emberekkel tartunk fenn, akik ugyanúgy készek bennünket értékelni, mint ahogy mi őket.¹⁰

De ha nem valamely jószágok, hanem csak a kölcsönösség ily viszonyai fejezik ki az autonómia feltételeit, akkor a mai igazságosságelméletek a kezdetektől fogva alapvetően tévesen ragadják meg tárgyuk struktúráját. A disztribúciós paradigma, melyet rendszeresen használnak, azt a képzetet kelti, mintha az, ami az autonómia egyenlő elosztásáért felelős, valamilyen meghatározott alapelvek szerint elosztható lenne; itt előrebocsátják, hogy ez az „anyag” egy előregyártott, dologszerű állapotban van, és az egyes egyének ezt saját maguk akkumulálhatják. Mindkettő azonban nem lehet igaz, ha autonómiához csak a kölcsönös elismerés útjain juthatunk; ilyen viszonyok soha nem lehetnek annyira

9 Rousseau és Kant két munkája természetesen különböznek abban, hogy csak Rousseau köti az önbecsülést, mint hozzáállást a kölcsönös elismeréshez vagy mások figyelméhez (ehhez vö. ezt az úttörő írást: Neuhauser 2008), míg Kant a megfelelő hozzáállást az erkölcsi törvényeknek való egyéni alávetés eredményének tartja (vö. Hahn 2008: 52–54).

10 Vö. Honneth (1992); Mackenzie és Soljar (szerk.) (2000); Meyers (1989); Benson (2005). Itt természetesen meg kell jegyeznünk, hogy Rawls már kezdetben bevezette „az önbecsülés társadalmi feltételeinek” fogalmát, mint egy alapvető jószágot, „talán a legfontosabb alapjóságot” (Rawls 1979: 479). Valószínűleg az önbecsülés feltételeire elosztandó „javakként” tekintő megközelítés nehézségei (ehhez vö. Doppelt 1981) miatt írja később *Politikai liberalizmus* [Political Liberalism] című művében, hogy bizonyos egyéb alapjak (itt az „azonos alapjogok és szabadságok” mellett a „mértányos esélyegyenlőséget” is említi) az „önbecsülés társadalmi alapjaihoz” tartoznak (Rawls 1998: 160), ezeket tehát immár nem tárgyalja alapjavakként. Számunkra ezekből a fogalmi eltolódásokból csak az a disztribúciós paradigmán belül fel nem oldható nehézség tűnik ki, hogy miként tehető az interszjektív viszonyok egy liberális igazságosságelmélet tárgyává. Mindenesetre itt csodálatra méltó az az intellektuális tisztesség, mellyel Rawls egy általa jelentősnek tartott problémát kezel.

lezártak és rögzültek, ahogy azt a javak megkívánják, nem is fogyaszthatjuk vagy élvezhetjük őket valahogy egyedül, mert más egyének folyamatos hozzájárulását igénylik. Az autonómia egy relacionális, interszjektív érték, nem egy monologikus vívmány; az, ami mindannyiunkat hozzásegíti egy ilyen autonómia eléréséhez, más anyagból van szöve, mint egy elosztandó jószág; ez a kölcsönös elismerés élő viszonyaiból áll össze, melyek annyira igazságosak, amennyire mi általuk és kölcsönösen bennük az igényeinket, meggyőződéseinket és képességeinket megtanuljuk értékelni. Természetesen nevezhetjük az efféle gyakorlati interszjektivitásokat is „javakként”; ekkor azonban nem tulajdoníthatunk nekik egyszersmind olyan gazdasági értelmet, mely egy elosztási séma figyelembevételéből adódik.¹¹

Ezekkel az ellenvetésekkel először a ma uralkodó igazságosságelméletek csupán egyik tartóoszlopát rogyasztottuk meg. Az ezek által alapul vett disztribúciós paradigma alkalmatlannak bizonyult arra, hogy a modernitás korában az igazságosság fogalmát megfelelően meghatározza: „javak” helyett elismerési viszonyokról kellene beszélnünk, „elosztás” helyett az igazságosság biztosításának más mintáiban kéne gondolkodnunk. Mielőtt ezeket tovább tárgyalnánk, először azt a kérdést kell tisztáznunk, hogy a pólusok végrehajtott átrendezése jár-e következményekkel az itt tárgyalt elméletek másik két alappillérére nézve: fennmaradhat-e a proceduralizmus és az állami működés középpontba helyezése, ha az igazságosság elsődleges anyagának többé nem az elosztandó javakat, hanem a kölcsönösség interszjektív viszonyait tartjuk?

A proceduralizmus – mint azt láthattuk – abból a feltevésből táplálkozik, hogy helytelen lenne az elméletnek átengedni a döntést az igazságos (elosztási) alapelvekről: mivel az alanyokat inkább mint részekben autonómoknak kell feltételezni, őket vagy képviselőiket kell egy gondolati kísérletben döntéshozókként szimulálni, akik méltányos, pártatlan körülmények közt maguk hoznak döntéseket ezen alapelvekről. Akárhogy is közelítsünk ehhez a konstrukcióhoz, mindig abból a feltételezésből kell kiindulnunk, hogy a (fiktív módon) tanácskozó résztvevők szabadon határozhatnak döntéseik anyagáról: az, hogy mit szabályozzanak itt, hogy a pártatlan döntések mire bírjanak ráhatással, egy tetszőlegesen formálható elegyként kell elképzelhető legyen, különben a döntési tér jelentős mértékben külső, idegen feltételek korlátai közé szorulna. Ezen a ponton a ma előszeretettel használt proceduralizmus szervesen kötődik az elosztási paradigma előfeltételéhez; csak akkor van értelme ugyanis az igazságosság alapelveit egy méltányos eljárás eredményeinek

11 Az Arisztotelész által megjelölt „etikai” javakból hiányzik a kiterjedés, mely egyáltalán felvehette ezek meghatározott elvek szerinti „felosztásának” ötletét abból a célból, hogy sokakat vagy mindenkit részesítsenek az élvezetükből. Az etikai javak „küszöb alatti” egyenlővé tétele az elosztást lehetővé tevő anyagi tárgyakkal önálló vizsgálatot érdemelne. Ehelyett vö. Scheler (1966: 110–112); Taylor (1985).

tekinteni, ha itt ugyanakkor meghatározzuk, hogy a procedurális alanyok a meghatározandóról szabadon és korlátozás nélkül dönthetnek, csakúgy, mint az önkényesen áthelyezhető javokról. A proceduralizmusban az igazságosság anyagát – hogy az igazságosság alapelvei autonóm előállíthatóságának képzete megmaradjon – egy elérhető (alap)anyagként kell elképzelni: az, amiről normatív szempontból igazolt döntéseket akarunk hozni, egy olyan elegy, melyet kisebb részekre fel kell tudnunk osztani, hogy ezeket jogosult egyéneknek vagy csoportoknak juttassuk. Ennyiben a javak elosztásának eszméje megtestesíti a tökéletesen arányos feltételt egy efféle proceduralizmushoz. Ha elhagyjuk azonban ezt a premisszát, az igazságosság anyagát többé nem tudjuk szabadon részekre osztható javakként elképzelni, ehelyett kölcsönös társadalmi viszonyokként kell megragadnunk, így a proceduralizmus keretfeltételei sem maradnak érintetlenek; nem tudjuk többé a tanácskozásban részt vevőket egy olyan probléma elé állítva elképzelni, melyről szabadon és saját, az igazságosságról vallott elképzeléseik szerint dönthetnek. Az elismerési viszonyok, melyek az eddig elmondottak alapján a személyes autonómia döntő feltételeinek bizonyultak, nem olyan jellegű anyagot alkotnak, mely egy tetszőleges allokáció tárgyává tehető; nem helyezhetjük vele szemben oly döntéshozók helyzetébe magunkat, akik a tervezőasztalnál annak igazságos megszervezéséről, sőt elosztásáról tanácskoznak.¹² Ezek az elismerési viszonyok sokkal inkább történetileg kialakult hatalmi viszonyokat testesítenek meg, melyek már a hátunk mögött folyamatosan hatással vannak ránk; a tőlük való elszakadás a célból, hogy mintegy távolról szemügyre vegyük őket egészében, ugyanúgy üres, hiábavaló illúzió, mint a belátásunk szerint való alakításuk vagy elosztásuk szándéka.

Számunkra úgy tűnik, hogy ezzel leomlott a ma uralkodó igazságosságelméletek második oszlopa. Amint már nem elosztható javak alkotják az igazságosság anyagát, amint következésképpen búcsút veszünk a disztribúciós paradigmától, a megfelelő

12 Anthony Laden velem szemben egy vita során azt a tézist képviselte, hogy a Rawls által bevezetett különbségtétel az allokációs és disztributív igazságosság közt (Rawls 1979: 109–110) lehetőséget nyújt az itt felvetett probléma elkerülésére; eszerint míg az allokációs igazságosság egy adott jószágmennyiség meghatározott elosztásáról gondoskodik „ismert kívánságokkal és igényekkel” rendelkező személyek közt, addig a disztributív igazságosság fogalma egy olyan normatív alapelvek takar, ami meghatározza a szabályokat, melyek szerint az emberek méltányosan tudnak egymással együttműködni és az általuk előállított termékeket felosztani. Nem látom, hogy miként lenne képes ez a megkülönböztetés elkerülni az általam (és mások) által felvázolt problémákat: habár igaz, hogy Rawls az „elosztás arányosságát” a „társadalmi együttműködés viszonyainak igazságosságához” köti, de ez azon alapelvek fényében értelmezhető, melyek meghatározzák, hogy „mi, milyen mennyiségben és miként kerül termelésre”, és kicsoda milyen „jogos igényekkel” rendelkezik felette (Rawls 1979: 109–110). Továbbra is olyasvalamiben áll az igazságosság anyagi értelme, melyet alapvetően „előállíthatónak” képzelnek el.

igazságosság-alapelveket sem tudjuk immár valamely ősállapot fiktív folyamatának formájában elgondolni: legyen bármilyen méltányos, pártatlan és uralom nélküli is egy ilyen virtuálisan lezajló eljárás, az abban részt vevő felek az elosztási séma elvetésével egyszerűen annak lehetőségét is elvesztik, hogy egy igazságos társadalmi rend kérdését egyáltalán szabadon hozzáférhető erőforrások vagy eszközök tárgyaként képzeljék el. Az ehhez rendelkezésre álló alternatívára, melyet, mint egy valós, kézzelfogható, a demokratikus nyilvánosságban zajló eseményt kell megragadnunk, kicsit később még visszatérünk: most elsőként azzal a kérdéssel foglalkozunk, hogy mi marad az elmélet eddig végrehajtott lebontása fényében a harmadik pillérből.

E harmadik tartóoszlopot az a nézet alkotta, hogy csak a jogállam rendelkezik a megfelelő, általánosan elfogadott eszközökkel a megalapozottnak tartott igazságosságelvek társadalmi megvalósításához: a szankciók által támogatott jogok eszközével felülről az alapjakak elosztását hajtja végre, melyről a társadalmi aktorok előzőleg meg kellett egyezzenek. Egy ilyen munkamegosztáson alapuló séma összefüggése a disztribúciós paradigma előfeltételével olyannyira kézenfekvő, hogy alig érdemel részletes magyarázatot: az igazságosság megvalósításának feladata itt már csak azért is az államra kell, hogy háruljon, mert sokoldalú szabályozási kompetenciáinak hála rendelkezik a hatalommal, hogy egyáltalán elossza azokat a javakat, melyekre az autonómia azonos mértékű biztosításához szükség van. Mivé válik akkor a magától értetődőnek tartott államközpontúság, ha az elosztási igazságosság gondolatát elvetjük és azzal az eszmével pótoljuk, hogy a reciprocitás táptalaját és az egyéni autonómia megvalósításának feltételét elsősorban a kommunikatív viszonyok alkotják? Az első, előttünk álló nehézség abból a körülményből adódik, hogy autonómiánkat ma különböző társadalmi viszonyokba való beágyazottságunknak köszönhetjük, melyek közül mindegyik pótolhatatlannak számíthat; ezekhez tartoznak a demokratikus jogközösség – melyben kötelezve vagyunk, hogy egymást kölcsönösen szabadként és egyenlőként kezeljük – mellett az időközben sokszínűvé vált családi viszonyok, valamint a prekáriussá váló munkaviszonyok, melyekben úgy tűnik, hogy önbecsülésünk új aspektusait szerezzük meg (vö. Honneth 2003: 129–224). Most azonban, legalábbis eleinte, nem foglalkozunk egy efféle felsorolás részleteivel, hanem csak azzal a körülménnyel, hogy a gyakorlati interszubsjektivitás formái közül csupán egyetlen befolyásolható az állam tevékenysége által; mert csak azt a jogi viszonyt gondolhatjuk el társadalmi szféraként, ahol az állam mint közvetítő beavatkozik és irányítja az elismerési viszonyok feltételeit, amennyiben megváltoztatja a szubsjektiv jogok kiterjedését, új társadalmi csoportokat integrál, vagy megváltozott realitásokat nyilvánít jogilag releváns tényállásoknak. Tehát amikor kölcsönösen szabad és egyenlő állampolgároknak nyilvánítjuk magunkat és ezáltal tudatossá válik politikai autonómiánk, továbbra is van értelme az igazságosság megvalósítását egy direktív államtevékenység mintája szerint elképzelnünk.

Ezzel szemben azonban a kölcsönös elismerés két fent említett szférája csak nagyon korlátozott mértékben hozzáférhető ilyen jogállami beavatkozások számára: sem a családi, sem a társadalmi munkaviszonyokba nem avatkozhat be a jogállam az elismerési feltételek javítása céljából, ha nem akarja megsérteni saját létfeltételeit. Egyébiránt azonban úgy tűnik, hogy épp ez a két cselekvési szféra bír különös jelentőséggel az egyéni önbecsülés általános, széles rétegekre kiterjedő ösztönzése szempontjából: a családokban alapozzák meg ugyanis azokat a finom érzelmi képességeinket, melyek később önbecsülésünket, igényartikulációnkra vonatkozó képességünket alkotják (vö. Honneth 2000: 193–215), és a társadalmi teljesítmények egymásra hatása során szerezhetjük meg azt a nem kevésbé fontos képességet, hogy magunkat teljesítményeink és kompetenciáink által értékesnek, társadalmilag hasznosnak érzékeljük (vö. Honneth 2010: 193–215; Meyers 1987: 18–27) – mindkettő központi, lényegi komponense a társadalmi nyilvánosságban való „szégyen és félelem nélküli” (Adam Smith), azaz autonóm fellépésnek. Mi a helyzet azonban akkor, ha a demokratikus jogállam csak igen korlátozott eszközökkel rendelkezik ahhoz, hogy korrekciós céllal beavatkozzon e szférák elismerési viszonyaiba? Fel kell-e adjuk azt a célt, hogy itt is igazságosabb, az autonómiát elősegítő feltételek kialakulását ösztönözzük csak azért, mert úgy tűnik, hogy nem áll rendelkezésre más igazságosságkövetítő szervezet, mint a jogállam?

A gondolatmenet e nehéz pontján hasznosnak tűnik a hatalom fogalmának Michel Foucault nyomán megvalósult decentralizációját az igazságosságelméletek területére is kiterjesztenünk. Míg nem sokkal ezelőttig a politikatudományok és társadalomelmélet képviselői meg voltak győződve arról, hogy a politikai irányítás mindig csak lineárisan, felülről lefelé valósul meg, addig időközben köztudottá vált, hogy ez az elképzelés így nem állja meg a helyét, hisz a politikai hatalom fenntartását nagymértékben félállami, civil szervezetek széles, decentralizált hálózata biztosítja. Ha megkísérlünk egy ilyen elgondolást alkalmazni az igazságosság elméletére, hamar megmutatkozik, hogy a hagyományos feltevéseket az állami tevékenység túlzott koncentrációja terheli; hisz ahogy a politikai uralom sok, egymáshoz csak lazán kapcsolódó hatóság által jön létre, úgy a társadalmi igazságosságot is, a korábban gyakran elgondoltnál sokkal nagyobb mértékben, sok hálózatszerűen együttműködő, a civil társadalom állam előtti terepén mozgó közvetítő szervezet harcolja ki és biztosítja. Azon intézmények, melyek ilyenkor megjelennek előttünk, mihelyt elfordítjuk tekintetünk a jogállam intézkedéseiről, általában állam előtti szervezetek, egyesületek vagy szövetségek, melyek az igazságosság nevében lépnek fel az elismerési viszonyok javításáért; elég csak az önszegélyező csoportokra, szakszervezetekre, egyházközségekre vagy más civil csoportosulásokra gondolnunk, hogy egy élénk képet kapjunk arról, társadalmunk mily sok pontján található ilyen, az igazságosság megvalósulásáért dolgozó közvetítő intézmények. Az ilyen állam előtti, az igazságosság irányába

ható közvetítők strukturális előképeit nagyjából a hegeli korporációk adják meg (Hegel [1821] 1970: 250–256); ezek funkciója is mindenekelőtt abban áll Hegel számára, hogy egy bizonyos társadalmi szféra, nevezetesen a „polgári társadalom” erkölcsi alapelvét kiegészítő módon érvényre juttassák és gyakorlati intézkedések által minden résztvevő számára megerősítsék.¹³ Persze ezek a szervezetek híján vannak a polgárookra kötelezettségeket róvó erőnek, mely az állam jogi eszközei számára megteremti az erős befolyás lehetőségét; manapság gyakran a normatív szókinsük is hiányzik, hogy a maguk számára világgossá tegyék az egyéni autonómia biztosításában és előmozdításában játszott szerepüket; ebből azonban nem következik, hogy az ilyen, állam előtti hálózatoknak nem marad befolyásuk azokra a valós interakciós viszonyokra, melyek a társadalmi igazságosság biztosításáért és terjesztéséért felelősek. Úgy fogalmazhatnánk, hogy az igazságosságról alkotott képünk a ma jellemző államközpontúság miatt nagymértékben korlátozott; hogy nem tudjuk a civil szervezetek tevékenységét erkölcsi beavatkozásokként, az igazságosság társadalmi előmozdításaként felfogni, az látáskörünk beszűkülésének folyamánya, amihez a ma uralkodó igazságosságelméletek vezettek.

III.

Amint azt az utóbbi megjegyzések mutatták, eddig egy olyan módszer szerint haladtunk, mely leginkább „terápiásnak” lenne nevezhető; azt volt hivatott negatívan bemutatni, hogy a mai elméletek által az igazságosságról nyújtott képet szemlélve félreértjük annak valódi struktúráját és hatásmódját. Bizonyos mértékben félreismerjük azt a helyet, melyet az igazságosság mindennapi gyakorlatunkban elfoglal, ha a szerint a séma szerint próbáljuk megragadni, melyet a hivatalos elméletek nyújtanak – disztribúciós modellekkel és az őállapotról szóló eszmékkel. Eljárásunk harmadik lépésében egy az eddig csak közvetetten felvillantott alternatív elképzelésekből kirajzolódó másik – úgy hisszük, megfelelőbb – koncepciót fogunk felvázolni. Ha e koncepciót néhány kulcsszóval kéne körülírunk, akkor a következőt mondanánk: elsőként a disztribúciós sémát fel kellene váltani a minden alanyt a már kidolgozott elismerési viszonyokba bevonó elképzelés; másodikként a fiktív eljárás megkonstruálásának helyére lépne egy olyan rekonstrukció, mely ezen elismerési viszonyok erkölcsi alapnormáit történeti-genetikus módon teszi szabaddá; harmadszor pedig a jogállam szabályozó tevékenységének kizárólagos nézetét ki kell egészítenünk a

13 A hegeli „korporációk” fogalmához vö. Schmidt am Busch (2002: 129–131) művét. Egy másik ilyen, az igazságosságképző hatóság számára előképnek számító elképzelést látunk Durkheim azon gondolatában, mely szerint a társadalmi erkölcs a modern társadalmakban csak relatíve önálló, intézményesült testületek egész során keresztül szerez funkciókat (Durkheim 1999).

nem állami ügynökségek és szervezetek számításba vételével, ezzel decentralizálva azt. Leírásunk fennmaradó részében e három lépést fejtjük ki röviden.

Világos, hogy a célul kitűzött ellenmodell abból a normatív eszméből kell kiinduljon, mely szerint a modern társadalmak minden tagja azonos módon kell rendelkezzen az egyéni autonómiára irányuló képességekkel és feltételekkel; nem az erkölcsi magtól való eltérésben áll a különbség az előzőleg jellemzett pozícióktól, hanem anyagi implikációinak teljesen eltérő meghatározásában. A forduló- és gyűjtőpontot itt az a kérdés jelenti, hogy mely minta szerint képzeljük el annak az autonómiának társadalmi előmozdítását, melynek központi helyzetével mindkét oldal egyetért. Amíg az ez alatt értett szabadságot olyasmiként fogjuk fel, melyet minden egyén elérhet magának, addig elegendő az igazságosság anyagaként elfogadni az egyénileg elérhető javakat; ezek segítségével kell az egyénnek olyan helyzetbe kerülnie, hogy mozgásteret tudjon magának teremteni a maga által választott életcélok követéséhez; így a modernitásban a társadalmi igazságosság feladata, hogy gondoskodjon minden egyén ilyen javakkal való, lehetőleg egyforma mértékű és elégséges ellátásáról. Ezzel szemben ama koncepció, melyre már különbözőképpen utaltunk, az egyéni autonómiát nem monologikus, hanem interszubjektív értéként fogja fel. Eszerint az önrendelkezés szabadságához egyedül úgy juthat el az egyén, ha a kölcsönös elismerés viszonyaiban megtanulja saját igényeit, meggyőződéseit és képességeit olyanokként felfogni, melyeket érdemes a közéletben artikulálni és ezekre törekedni. Talán már ezen a ponton meg kell említenünk, hogy ezzel az elosztási igazságosság nem vesztené el minden jelentőségét; ugyanakkor megváltoztatná a helyzetét azzal, hogy egy mindent eldöntő alapelvből egy függő változóvá válik a mindenkori elismerési viszonyok referenciakeretében.¹⁴ Az autonómia másik, interszubjektív felfogásával alapvetően megváltozik az igazságosságelméletek szerkezete: nem csak az, ami ezek anyagát adhatja, hanem formai alapelvük és résztvevőkre vonatkoztatott jellegük is új jelentést kap, ha az egyéni szabadságot az elismerési viszonyok eredményeként fogjuk fel.

Az anyag, melyről most szólnunk kell, az interszubjektív viszonyok sajátos osztályából áll, melyekben a polgárok kölcsönösen elismerik egymás normatív státuszát, mely őket meghatározott igényekre jogosítja; a kölcsönösen elismert, egymás meghatározott figyelembevételét célzó jogosultságok ezen módja az, melynek fényében az egyének megtanulják magukat interszubjektív szempontból megbecsülésre érdemesnek látni és

14 Ez annyit jelent, hogy (az elosztható erőforrások értelmében vett) szféraszpecifikus javak igazságos elosztásának arányai azon normatív alapelvekből adódnak, melyek az egy társadalmi szférán belüli kölcsönös elismerés mindenkori módját meghatározzák. Az Anthony Laden által javasolt olvasatnál (vö. 8. lábjegyzet) Rawls *distributive justice* koncepcióját is úgy kellene értelmeznünk, hogy az nem különbözteti meg az elismerési viszonyokat, csak az állampolgárok közti egyenlő viszony érvényesülését biztosítja egy előzetes elismerési viszonyként.

ezzel megszerezni autonómiájukat. Az elismerés ilyen viszonyai a javakkal ellentétben nem állíthatók elő egyszerűen társadalmilag, és nem oszthatók el tetszés szerint valamely szabályok alapján az esetleges haszonélvezők közt; itt sokkal inkább történetileg kialakult képződményekről van szó, melyek intézményileg formált gyakorlatok alakját vették fel; az egyének bevonódnak ezekbe, vagy kizárlják őket belőlük. Az elmélet vizsgálódás tárgyául szolgáló központi területét, melyet szem előtt tartunk, ilyen, történetileg már adott elismerési viszonyok képezik; ezekkel szemben nem vehetjük fel az egyedüli vagy diszkurzív jogalkotó szerepét, hanem előbb meg kell barátkoznunk a tudomásulvétel és az elfogadás perspektívájával. Mindenesetre ebben az igen korlátozott szerepben is rendelkezünk a tudással, hogy a jelenleg előttünk megjelenő elismerési viszonyoknak mindig feltételezniük kell egy erkölcsi alapelvet, hogy azt tudják nyújtani, amit konstitutív szerepük megkövetel: mivel az egyének csak akkor tudnak maguknak kölcsönösen normatív státuszt biztosítani – melynek fényében képesek magukat értékelni –, ha itt érvényesítenek egy erkölcsi alapelvet, mely kölcsönös számításai és meghatalmazásai forrásaként szolgálhat. Egy elismerési viszony sem – olyanok sem a múltban, melyekben az egyének egyenlőtlenként ismerték el egymás – működik egy kölcsönösen elismert norma előfeltétele nélkül; mindig ilyen, együttesen helyesnek tartott alapelveknek kell biztosítaniuk, hogy a kölcsönös elismerés gyakorlata egyáltalán ki tudjon fejlődni és állandósuljon. Azonban a vizsgált igazságosságelmélet már rendelkezik az első kritériumokkal ezekben a minden elismerés kiindulópontjaként szolgáló normatív alapelvekben, mely feltételekből kiindulva az elmélet megítélheti a fennálló intézményeket és politikákat. Amit ezek az erkölcsi alapelvek ugyanis mindenkor egy meghatározott elismerési viszonytal kapcsolatban követelnek, az eddig mondottak szerint egybeesik azokkal a feltételekkel, melyekkel az egyének ideális esetben eljuthatnak önbecsülésük aspektusaihoz. Ennélfogva az lenne „igazságos” – így mondhatnánk előzetesen és még támadható módon –, ha oly módon lenne egy meglévő társadalmi szféra ki- és átalakítható társadalmi szempontból, ahogyan az azt megalapozó elismerési norma mindenkor megkívánja.¹⁵

Mielőtt az ezzel felvázolt tézist tovább szemléltethetnénk és értelmezhetnénk, először arra a kérdésre kell rátérnünk, hogy mely igazolási alapelvet kell itt tulajdonképpen felhasználnunk. Láthattuk, hogy az eddig tárgyalt elméletek úgy kísérik meg igazolni az általuk képviselt alapelveket, hogy megkonstruálnak egy pártatlan vita-folyamatot, melyben a polgároknak meg kell egyezniük a megfelelő normákról. Egy efféle proceduralizmus azonban az itt felvázolni kívánt álláspont szempontjából már csak azért sem jelenik meg lehetséges opcióként, mert premisszái közt az igazságosság anyagát történetileg adottan kell feltételezni; ahol azonban erkölcsi szándékaink nyersanyagát nem változtatjuk tetszésünk szerint, nem kifizetendő olyan hipotetikus alapelvek után kutatni, melyekhez

15 Ehhez vö. alapvetően: Honneth (2003: 201–203).

e tevékenység közben tarthatnánk magunkat. A már létező elismerési viszonyok kiindulópontja azonban ehelyett megköveteli, hogy az igazságosság alapelveinek indoklása érintse a történeti anyagot: már nem igazolhatjuk az alapelveket egy megkonstruált eljárás perspektívájából, hanem meg kell ezeket indokolnunk, melynek során a mindenkori kommunikációs viszonyokban saját érvényességi feltételeikként kell felfednünk őket. Ennyiben a tárgy meghatározásából következő eljárást nevezhetjük „rekonstruktívnak”: az elmélet immár nem egy pártatlan álláspontot konstruál meg, amelyből kiindulva megindokolhatók az igazságosság alapelvei, hanem „rekonstruálja” ezeket az elveket az elismerési viszonyok történelmi folyamatából, melyben ezek már a kölcsönös értékelés és figyelembevétel normáiként hatékonyan működnek.¹⁶ Egy ilyen, rekonstruktív módon megalapozott igazságosságelmélet a proceduralisztikus kezdeményezésekkel szemben több bizalommal, ugyanakkor nagyobb szkepszissel is viszonyul a történelmi valósághoz. Több bizalommal viseltetik iránta, mert a történetileg már beágyazott kommunikációs viszonyokban látja azon normatív alapelvek működését, melyekre a társadalmi igazságosság követeléseit támaszkodhatnak; így az elmélet szorítkozhat arra, hogy explicit módon csak azokat az elveket juttassa érvényre, melyekből a társadalmisított egyének elismerési viszonyaikban implicit módon levezethetik magukat. Ahol azonban hiányoznak az ilyen előfeltételek, ahol a történelem folyamán erkölcsi szempontból teljesen elpusztított, demoralizált társadalmi viszonyokkal találkozunk, ott egy efféle igazságosságelmélet viszonylag tanácstalan; így ez az elmélet is kénytelen megkonstruálni egy pártatlan álláspontot, hogy ne veszítse teljesen szem elől a társadalmi igazságosság alapelveit.¹⁷ Ezen kivételes eset alkalmazási feltételeiben azonban már meg van alapozva, hogy miért „viselkedik” egy rekonstruktív módon eljáró igazságosságelmélet szkeptikusabban, mint proceduralisztikus alternatívái: nem hiszi el a fiktív megegyezési eljárásról, hogy valós

16 Hasonló módon igazolja Habermas metodikus eljárását *Faktizität und Geltung* című művében (Habermas 1992: 87–89). Abban áll a különbség az ő és a mi vállalásunk közt, hogy ő csak a modern jogállam történelmi fejlődését kívánja normatív rekonstruálás tárgyává tenni, míg mi az igazságosságelmélet feladatai szempontjából szükségét látjuk annak, hogy egy ilyen rekonstruálást a modern társadalmak számára központi, intézményi elismerési szférák történelmi fejlődésének egészére nézve elvégezzünk. Ezzel ugyanakkor eljutunk ahhoz a problémához, hogy azt kelljen állítanunk, hogy ezen különböző szférák mindegyike (mind a három) olyan elismerési alapelveket testesít meg, melyeknek gyakorlati, interakciókban történő megvalósítása funkcióspecifikus módon előmozdítja az egyéni autonómiát.

17 Ez a megfogalmazás Hegel azon eszméjével mutat párhuzamokat, mely szerint a „pusztán erkölcsi álláspontnak”, tehát a morális lelkiismeretnek mindig akkor jut legitim feladat, ha a társadalmi valóság „szellem és tartás nélkülivé” vált (Hegel [1821] 1970: § 138, Kiegészítés).

információkkal lát el bennünket az igazságosság alapelveiről, mert állandóan kételyeket fogalmaz meg azzal kapcsolatban, hogy túlterhelik-e ezen elvekkel a létező társadalmi viszonyokat.

Ugyanakkor még tovább terjed az itt bemutatott igazságosságelmélet székeszise annál, mint ahogy azt az előzőekben egy rövid utalással bemutattuk. Bár lehetne remény arra, hogy egy ilyen elmélet normatív rekonstrukciója során egy történeti ténybe ütközik, melyre a proceduralisztikus álláspontok csak feltételes módon hivatkoznak; ekkor a modern társadalmak szociális valóságában felismernénk egy központi, különleges elismerési viszonyt, melynek keretében a polgárok azáltal érik el az egyéni autonómiát, hogy részt vesznek a vélemény- és akaratképzés demokratikus folyamataiban, és ezáltal közösen lefedtetik a társadalmi igazságosság alapjait (Habermas 1992: III–IV. fejezet). Az elmélet ilyen körülmények között lemondhatna ilyen alapelvek meghatározásának feladatáról, mert így csak azon normatív előfeltevéseket kéne kidolgozni és biztosítani, melyek alapján a már létező eljárás diszkurzív eredményeinek igazolása érvényes. Az ok, ami miatt egy ilyen történetileg szituált proceduralizmussal¹⁸ szemben bizalmatlanok vagyunk, abból adódik, hogy az egyéni autonómiához szükségesnek tartjuk a társadalmi elismerés több és egyéb formáit, mint az az egyedül a nyilvános akaratképzési eljárásokban való részvétel által garantálható lenne; az egyének olyan társadalmi szerepekben is rászorulnak az interszubjektív megbecsülésre és előzékenységre, melyeket a jog alanyaiként végzett tevékenységeiken túl töltenek be, és amelyekben ezért saját, közösen végzett öntörvénykezésük által jogilag nem kielégítően védettek. Ezzel ismét ott vesszük fel érvelésünk fonálát, ahol az itt vázolt igazságosságelmélet eljárási elvének tárgyalása előtt elhagytuk.

Az előzőekben többször utaltunk arra, hogy az egyének rá vannak utalva igényeik, meggyőződéseik és képességeik elismerésére is a társadalom életében való autonóm részvételhez; nem elégséges úgy elképzelnünk autonómiájukat, hogy az egyedül racionális ítélkezési és döntési kompetenciájukért járó megbecsülésből sarjad ki, inkább van szükség sajátos igényeik természetének és egyéni teljesítményeik értékelésére. Csak ha a polgárok tudatában vannak annak, hogy személyiségük mindezen elemeit figyelembe veszik és elismerik, akkor lesznek képesek önbecsüléssel a nyilvánosság előtt fellépni és tenni saját életútjaik megvalósulásáért. Ezért azonban a rekonstrukciós eljárás, melyet éppen egy ilyen igazságosságelmélet igazolási módszereként mutattunk be, nem korlátozódhat csak a már meggyökeresedett jogi viszonyok felszabadítására; míg ebben az egyének kölcsönösen elismerik egymást a reflexív ítéletalkotás képességének alapján, léteznek további, hasonlóan jelentős elismerési viszonyok, melyek azt az érzetet erősítik az egyes emberben, hogy igényei és képességei alapján is értékeli őt. A normatív

18 A proceduralizmus ilyen formájára példaként említjük a Habermas által *Faktizität und Geltung* [Fakticitás és érvényesség] című művében felvázolt igazságosságelméletet.

rekonstrukció kölcsönös társadalmi viszonyok egész spektrumára kell irányuljon, ha célja minden feltétel magába foglalása, melyek alapján ma az egyének elérhetik az autonómia állapotát; a jogi viszony mellett így legalább a bizalmas családi kapcsolatoknak és a társadalmi munkaviszonyoknak is igazságosságelméletünk tárgyaivá kell válniuk. Még ha korlátozottan is avatkozhatnak bele az imént kijelölt szférákba a polgárok a demokratikus jog megalapozásának útján, ezen szférák elismerési feltételei is jelentősnek bizonyulnak azonban az igazságosságérdekek szempontjából, hisz jelentős mértékben ezek döntenek az egyéni autonómia sikeréről vagy bukásáról.

Csakúgy, mint a jogállami demokrácia egalitárius jogi viszonyaiban, a modernitás korában az egyéneket a belső családi viszonyok és a társadalmi teljesítménycseré is arra szoktatja, hogy szabadokként és egyenlőkként ismerjék el egymást. Ma a hagyományos társadalmaktól eltérően elméletben e két, a jog tárgyává csak kevésé tett területnek is meg kell felelnie azon követelménynek, hogy szimmetrikus és egalitárius elismerésről gondoskodjon tagjai közt (Honneth 2003: II.1. fejezet). Mindenesetre a normatív rekonstrukció során nagyon gyorsan megmutatkozik, hogy itt egészen más erkölcsi szempontok szolgálnak a kölcsönös megbecsülés forrásaiként: amíg a demokratikus jogi viszonyok közt minden egyén deliberatív egyenlősége alkotja az egymás számára biztosított tiszteletet, addig a család belső viszonyában az egyes tagok szükségletei érvényesülnek az elismerés normatív viszonyítási pontjaiként. Ezzel azonban a rekonstruktív módon eljáró igazságosságelmélet ma egy kihívás előtt áll, mely szerint nem csak egy normatív alapelve, hanem rögtön három ilyen is meg kell védenie: a tárgyalt társadalmi szférától függően a deliberatív egyenlőséget, a szükségletigazságosságot vagy a teljesítményigazságosságot kell kiemelnie és erősítenie.¹⁹ Egy ilyen pluralizmus, tűnjön bármilyen kezelhetetlennek is, megfelel azoknak a különbségtételeknek, melyeket maguk az egyének használnak egyes helyzetekben; ők is épp e három, előbb említett területet különböztetik meg – ahogy ma azt számos vizsgálat bizonyítja – együttműködési problémáik kapcsán (Miller 2008: 4. fejezet).

19 Eredményét tekintve társadalmi igazságosság-koncepciónk így átfedésben van azzal a javaslattal, melyet David Miller vázolt fel plurális igazságosságelméletében, amikor a mindennapi igazságosság-meggyőződések figyelembevételének alapján a fogalom három részre történő felosztását javasolta a szükséglet alapelve, az egyenlőség eszméjére és az érdemelve (Miller 2008). A sokfajta különbség – melyek elsősorban abból adódnak, hogy az ilyen „igazságossági szférák szerinti megközelítést a maguk részéről »rekonstruktív módon« igazolandónak tartom” – vizsgálatához vö. a kötetben megjelent „Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller” [*Filozófia mint társadalomkutatás. David Miller igazságosságelméletéhez*] című tanulmányt (Honneth: 2010: 158–178).

Ez az empirikus egyezés adja az itt felvázolt igazságosságelméletnek a reményt, hogy talán mégis ismét csökkenthető a szakadék közte és a politikai gyakorlat között. Az lenne az elmélet feladata, hogy megmutassa számunkra mindazokat az intézményi, anyagi és jogi feltételeket, melyeket teljesítve a különböző társadalmi szférák valóban számolhatnak a nekik alapul szolgáló elismerési normákkal. Az elmélet feladata az egyéni autonómia előmozdításának céljából nem csak a demokratikus jogviszonyok közti deliberatív egyenlőség, a családi viszonyok közti szükségletigazságosság, valamint a társadalmi munkaviszonyokban a teljesítményigazságosság védelme, hanem az is, hogy követelje minden egyén bevonását eme elismerési viszonyokba. Ezáltal egyrészt egy ilyen igazságosságelmélet megfelel az érintettek által még a teóriák előtt képviselt erkölcsi meggyőződéseknek; másrészt azonban nem teheti függővé saját alapelveinek alkalmazását, ezek megkülönböztetéseit még egy minden érintett által lefolytatott demokratikus akarat eredményétől sem. Hisz pontosan tisztában van vele, hogy az ilyen döntések mindaddig előzetesnek, pártosnak és torznak tekintendők, míg a polgárok minden félelemtől és szőgyentől mentesen a nyilvánosságban hallatni nem tudják hangjukat. Az egyéni autonómia ezen elemének, a nyilvános fellépés és állásfoglalás céljából az itt képviselt igazságosságelméletnek olyan viszonyokat kell pártfogóan követelnie, melyek között az egyének családi és munkaviszonyaiban is meg tudják szerezni önbecsülésüket. Ezen elgondolások megvalósításánál azonban nem hagyatkozhat egyedül a jogállam jogi eszközeire, hanem számolnia kell a nem állami szervezetek együttműködésével is. Ezek tevékenységei elsőként megkövetelik a nagyobb hatalommal bíró és egyszersmind valóságközelibb igazságosságélméletek általi ösztönzést, hogy a megfelelő helyen egy megfelelő erkölcsi szókinccsel ismét hatékonyak lehessenek – legalább ez a kilátás táplálhatja a reményt, hogy egy rekonstruktívan eljáró, pluralista módon megalapozott igazságosságelmélet csökkentheti a politikai gyakorlattól való távolságot.

Fordította: Tömör Miklós

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Benson, Paul (2005): Taking Ownership. Authority and Voice in Autonomous Agency. In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Szerk.: Christman, John – Anderson, Joel. Cambridge University Press.
- Doppelt, Gerald (1981): Rawls's System of Justice – A Critique from the Left. In: *Noûs* 15.: 259–307.
- Durkheim, Émile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts*. Suhrkamp.

- Etzioni, Amitai (1998): *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*. Fischer. [Angolul: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. Crown, 1993.]
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: uő: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ([1821] 1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Suhrkamp. [Magyarul: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatá. Akadémiai Kiadó, 1971.*]
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1992): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Campus.
- Honneth, Axel (2010): Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller. In: uő: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp: 158–178.
- Honneth, Axel (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Anwanderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy – Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*: 129–224.
- Honneth, Axel (2000): Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Versuch einer Neubestimmung. In: uő: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp: 193–295.
- Ladwig, Bernd (2004): Freiheit. In: *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Szerk.: Göhler, Gerhard – Iser, Matthias – Kerner, Ina. UTB für Wissenschaft.
- Mackenzie, Catriona – Stoljar, Natalie (szerk.) (2000): *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford University Press.
- Meyers, Diana T. (1989): *Self, Society and Personal Choice*. Columbia University Press.
- Meyers, Diana T. (1987): Work and Self-Respect. In: *Moral Rights in the Workplace*. Szerk.: Ezorsky, Gertrude: 18–27. State University of New York Press.
- Miller, David (2008): *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Campus. [Angolul: *Principles of Social Justice*. Harvard University Press, 1999.]
- Nagel, Thomas (2005): The Problem of Global Justice. In: *Philosophy and Public Affairs* 33.: 113–147.
- Neuhouser, Frederick (2008): *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality and the Drive for Recognition*. Oxford University Press.

- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford University Press.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp. [Magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, 1997.]
- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*. Suhrkamp. [Angolul: *Political Liberalism: Expanded Edition*. Columbia University Press, 2005.]
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Scheler, Max (1966): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Francke. [Magyarul: *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*. Gondolat, 1979.]
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2002): *Hegels Begriff der Arbeit*. Oldenbourg Akademieverlag.
- Taylor, Charles (1985): The Diversity of Goods. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht (1993): Freiheitsmodelle in der modernen Welt. In: uő: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Suhrkamp.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and Politics of Difference*. Princeton University Press
- Zahlmann, Christel (szerk.) (1992): *Kommunitarismus in der Diskussion: Eine streitbare Einführung*. Rotbuch.

Karl-Otto Apel

AZ ANGOL-AMERIKAI „KOMMUNITARIZMUS” PROGRAMJA A DISKURZUSETIKA PERSPEKTÍVÁJÁBÓL

MELYEK A POSZTKONVENCIONÁLIS
ÉSZ-SZEMÉLY IDENTITÁSÁNAK
LEHETŐSÉGFELTÉTELEI?

Eredeti tanulmány: Apel, Karl-Otto (1993): Das Anliegen des anglo-amerikanischen „Kommunitarismus“ in der Sicht der Diskursethik. Wöriin liegen die „kommunitären“ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson? In: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Szerk.: Brumlik, Micha – Brunkhorst, Hauke. Fischer Taschenbuch Verlag: 149–172.

Az alábbi tanulmánynak nem célja kimerítően tárgyalni az angol–amerikai kommunitarizmus rendkívül komplex és árnyalt érvrendszerét. Ehelyett inkább a szerző arra tesz kísérletet, hogy az ideáltipikus kommunitarizmus és az általa képviselt kommunikáció-, illetve diskurzusetika között létrehozzon egy bizonyos kapcsolatot, és a diskurzusetika transzcendentálpragmatikai megalapozásának perspektívájából kiindulva a kommunitarizmust egyrészt méltányolja, másrészt bírálóan vesse alá.

A KÉRDÉS MEGFOGALMAZÁSA A KOMMUNIKÁCIÓS KÖZÖSSÉG TRANZSCENDENTÁLPRAGMATIKAI APRIORIJÁNAK SZEMPONTJÁBÓL

Az úgynevezett kommunitarizmus olyan diskurzusjelenség – tehát a filozófiailag okoskodó nyilvánosság jelensége –, amelynek történeti-partikuláris kontextusa és háttere elsődlegesen az angolszász világban található. Olyan észak-amerikai filozófusokra gondolok, mint Benjamin R. Barber, Robert N. Bellah, Michael Walzer, Michael J. Sandel, Charles Taylor, és nem utolsósorban a brit filozófusra, Alasdair MacIntyre.¹ Az észak-amerikai kontextusban a kommunitarizmus egyrészt a tradicionális és a (John Rawls által *Az igazságosság elméletében*) megújított liberalizmus korrekívumaként és reakciójaként lép fel, másrészt pedig visszautal a republikánus participációra és az öngazgatás liberalizmus előtti és azon kívüli közösségi tradícióira, amelyek egészen a puritánok közösségéig nyúlnak vissza.

Az aktuális kommunitarizmus ugyanakkor az európai szellemi tradícióhoz is kapcsolódik, amely részben döntő hatást gyakorolt rá. Idetartozik egyrészt – pl. MacIntyre-nál ([1981] 1985) – az arisztotelészi–tamási erényetika rehabilitációja, másrészt – pl. Charles Taylornál (1975, 1979) – Hegel, és ezen belül a „szubsztanciális erkölcsiség” elméletének újbóli elsajátítása. Véleményem szerint Hegel *Jogfilozófiájából* és ennek mélyen kétértelmű hatástörténetéből kiindulva lehet a legjobban megérteni az aktuális kommunitarizmus problémáit és ambivalenciáit: egyrészt a liberalizmuskritika messzire visszanyúló alapjait, másrészt azonban a liberálisok éppannyira aktuális metakritikai fenntartásait a közösségi erkölcsiségre való visszanyúlással és *a számkra való jó* prioritásának propagálásával szemben. Ebben az utóbbi tekintetben különösen a kommunitarizmus német recepciója és megítélése nem tudja elfelejteni, hogy a *jóra* vonatkozó (első megközelítésben sokak

1 Én itt elsősorban Rainer Forst kitűnő diplomamunkáját követem (1990). Ennek a munkának a következőkben is sok információt köszönhetek.

számára vonzó) tapasztalat – amely szerint a „közösségi haszon” előrébb való, mint az „egyéni haszon” – a nemzetiszocializmus *igazságtalan közösségi* formájában valósult meg.

Végül számomra úgy tűnik, metodológiai tekintetben a kommunitarizmus filozófiai gondolkodásmódjának egyik fontos előfeltevése a jelenlegi filozófia nyelvi-hermeneutikai-pragmatikai fordulata, amelyet részben Heidegger és Gadamer, részben pedig Wittgenstein inspirált.² Ebben elsősorban az összes megértésünk és értékelésünk előzetes meghatározottságának fakticitás-apriorijáról van szó, amely azáltal jön létre, hogy beletartozunk egy nyelvi és kulturális közösség partikuláris tradíciójába. Erre támaszkodva beszélt Rorty (a liberális kommunitarista) az amerikai életforma és a hozzá tartozó intézmények kontingens konszenzusbázisáról.

A következőkben nem tudom kimerítően tárgyalni az angol–amerikai kommunitarizmus rendkívül komplex és árnyalt érvrendszerét. Ehelyett inkább arra teszek kísérletet, hogy az ideáltipikus kommunitarizmus és az általam képviselt kommunikáció-, illetve diskurzusetika között létrehozzak egy bizonyos kapcsolatot, és a diskurzusetika transzcendentálpragmatikai megalapozásának perspektívájából kiindulva a kommunitarizmust egyrészt méltányoljam, másrészt bírálóknak vessem alá.

Az angol–amerikai kommunitarizmussal folytatott vitám elején mindenekelőtt arra szeretnék utalni, hogy az első kísérletemben „az etika racionális megalapítására a tudomány korszakában” magam is egyfajta kommunitarizmust képviseltem: ezt implikálja a *kommunikációs közösség apriorijáról* szóló tézis (vö. Apel 1976a). Én ezt egy olyan korkritika keretei között tettem, amely – a kommunitarizmushoz hasonlóan – a modernség bizonyos eredményei ellen irányult, így az általam liberális-posztliberálisnak nevezett komplementaritási rendszer ellen, amely egyrészt a tudomány és a technika értéksemleges, de nyilvánosan elismert racionalitási mintáiból, másrészt pedig az irracionális privát morálból áll. Ezt az állítólagos liberális-demokratikus rendszert védelmezték egyrészt a logikai pozitivizmus és az empirizmus képviselői, másrészt az autentikus önválasztást hangsúlyozó egzisztencialisták.

Habár én ezt az ideologikus komplementaritási rendszert a modernség végzetes és kritizálendő eredményének tekintettem, és habár a kritikám és az etika megalapozására vonatkozó programom a kommunikációs közösség apriorijára épült, mégsem csak hasonlóságok, hanem elvi különbségek is voltak e program és a mai kommunitarizmus között. Az általam meghatározott a priori is egy *fakticitás-a priori* volt (a heideggeri–gadameri értelemben), de ez a mai „mainstream” kommunitarizmussal ellentétben nem csak egy *partikuláris közösségi tradícióra* utalt vissza.

2 Lásd ehhez Richard Rorty, Charles Taylor és Karl-Otto Apel tanulmányait Wittgensteinről és Heideggerről (Apel et al. 1991).

Hogyan viszonyul tehát a kommunikációs közösség apriorijában megalapozott kommunikáció-, illetve diskurzusetika a mai angol–amerikai kommunitarizmushoz? El lehet gondolni például egy *filozófiai kommunitarizmust*, amely nem arra fut ki, hogy a (politikailag releváns morál) alapnormái szükségképpen egy partikuláris közösségi tradícióra épülnek? El lehet-e kerülni az ebben a redukcióban rejlő „naturalisztikus”, illetve „genetikus” tévkövetkeztetéseket úgy, hogy közben elismerjük a fakticitás és a történetiség egzisztenciális-hermeneutikai aprioriját? Még pontosabban (és kritikailag kapcsolódva Heideggerhez és Gadamerhez) a kérdés így fogalmazható meg: a *kommunikációs közösség aprioriját* mint a világ előzetes megértésére és az emberek közötti egyetértésre vonatkozó normatív előfeltevések „már mindig is” adott elismerését érthetjük-e úgy, hogy az „apriorisztikus perfekstum” (Heidegger) ne csak egy történeti fakticitás-, illetve kontingencia-apriorival rendelkezzen? Vagyis a kérdés ez: mindezt ki lehet-e dolgozni egy dogmatikus metafizika igénybevétele nélkül?

Ezekre a kérdésekre – véleményem szerint – pozitív válasz adható. Ezt a következőkben az angol–amerikai kommunitarizmussal folytatott vita során szeretném megmutatni, hogy aztán föltegyem azt az alapvető kérdést, hogy *hogyan lehet meghatározni a személyes identitás komunitárius feltételeit?* Vajon ezek csak az egyes ember partikuláris közösségi tradíciójához való viszonyában nyugszanak? Vagy csak a történetiségére épülnek, egy olyan tradíciószintézis értelmében, amely magába zárja az univerzális igazságosságigényeket? Ez az utóbbi kérdés, illetve az erre adott válasz reményeim szerint lehetővé tesz számomra egy dialógust Charles Taylor álláspontjával. Ezt a kérdést a következőképpen lehetne kiélezni: hogyan lehet ma elgondolni a patriotizmust mint lehetőséget vagy szükségszerűséget?

A KOMMUNITARIZMUS LIBERALIZMUSKRITIKÁJÁNAK KÉT FŐ MOTÍVUMA – A HOBBSI ATOMIZMUS-INSTRUMENTALIZMUS ÉS A KANTI DEONTOLOGIZMUS BÍRÁLATA A DISKURZUSETIKA SZEMPONTJÁBÓL

A kommunitarizmus egészével folytatott kritika első megközelítésben kiindulhat a rá vonatkozó liberális bírálat motívumaiból. Közülük mindenekelőtt kettőt kell az etika – és kiváltképp a politikai és a társadalmi etika – mai megalapozásakor figyelembe vennünk, habár természetesen nagyon különböző módokon. Első helyen áll a *metodológiai individualizmus* és a hobbesi értelemben vett *instrumentális-stratégiai racionalitás*, és a másodikon

a *metodológiai szolipszizmus* bírálata, amely néhány eltérő motívum ellenére a kanti deontológiai etikának is alapjául szolgál.

A kommunitarista liberalizmuskritika e két aspektusának tárgyalásakor én először is a köztük lévő különbséget szeretném kiemelni. Az ugyan helyes, hogy mind Hobbes, mind Kant a morális „törvényeket”, és ennyiben a jogállami társadalmi rend alpnormáit is az összes történelmi tradíciótól való radikális elvonatkoztatás alapján szemléli, és egyedül az ész és a szabadság princípiumait tartja szem előtt. Ebben áll a felvilágosodás értelmében vett *modernségük*, mielőtt kialakult volna a történelmi-hermeneutikai gondolkodás. De véleményem szerint elsősorban azt kell hangsúlyozni, hogy Hobbes – ugyanúgy, mint Kant – az ész és a szabadságot különbözőképpen értelmezte, és így a liberalizmusnak és a rá vonatkozó kritikának igencsak különböző szegmenseit vetítette előre.

Hobbes ész (*recta ratio*) alatt a következetesen végigszámított individuális önérdék stratégiai racionalitását érti, és a szabadság számára azt az önkényt jelenti (*liberum arbitrium indifferentiae*), amelyet racionálisan csakis az önérdék motiválhat. (Itt átugrom azt a problémát, hogy Hobbes naturalisztikus determinizmusát össze lehet-e egyeztetni ezzel a két [ockhami] előfeltevéssel. Kant mindenesetre ezt feltételezte.)³

E két előfeltevésre (amelyek minden különbségük ellenére mind a mai napig meghatározzák a Hobbesból és a Locke-ból kiinduló liberalizmust) épül a gazdasági liberalizmus és ennyiben a klasszikus utilitarizmus is. Ezek alapján az előfeltevések alapján véleményem szerint egyáltalán nem lehet (anélkül, hogy hallgatólagosan más pozíciókra támaszkodnánk, pl. egy emocionális altruizmus magától értetődőségére vagy egy előfeltételezett univerzalizációs princípiumra) megalapozni a morális normákat. Ez éppen a mi időnkben mutatkozik meg a lehető legvilágosabban, amikor a „racionális választás elmélete” segítségével – vagyis a döntésemélet és a stratégiai játékelmélet segítségével – azt próbálták bizonyítani, hogy például a jóléti gazdaság morális előfeltevései is visszavezethetők a stratégiai-racionális kooperáció szabályaira (vö. Höffe 1975; Apel 1988c). E fázisok ahhoz az eredményhez vezettek, amit már Martin Luther is szem előtt tartott, amikor a „kurva észről” beszélt: a „stratégiai ész” értelmében mindig a *free riders* viselkedése a *legracionálisabb*, vagyis annak a pozíciója, aki addig kooperál és addig tartja be a megkötött szerződéseket, ameddig ez az érdekében áll. De ugyanakkor fenntartja magának a jogot, hogy megsértse a szerződést, és a paraziták *surplus*-előnyét élvezze, ha ez mindenféle szankcionálási kockázat nélkül megtehető.

3 Lásd ehhez Kant beszédét a szankciók által megtámogatott jogállami konstrukció lehetőségéről, sőt szükségyszerűségéről „egy olyan nép számára, amely ördögökből, de legalább eszes ördögökből” áll; a „nép” fogalma itt nyilvánvalóan az emberekre mint empirikusan föllelhetőkre – és ennyiben a viselkedésükben kauzálisan determinált lényekre – vonatkozik, ugyanúgy, mint Hobbesnál. Ennek kritikájához lásd Apel (1992).

Tehát még a hayeki értelemben vett gazdasági liberalizmus előfeltevését (Radnitzky 1987) – azaz a szerződéstiszteletet (*honesty*) – sem lehet megalapozni egyedül a liberalizmus hobbesi tradíciójára támaszkodva; nem is beszélve az igazságosság morális előfeltevéseiről. A jelenlegi kontextusban nem kell tovább indokolnom, hogy miért tartom az amerikai kommunitarizmus liberalizmuskritikáját érthetőnek és jogosultnak – és ezt mindekelőtt – az Egyesült Államok nemzeti és szociális kontextusában. De ezen túlmenően ez az egész első világra vonatkoztatható, amely ma – ahogy Fukuyama véli – éppen a liberális demokrácia és a kapitalista gazdasági rend planetáris mértékben való végső győzelmét valósítja meg (vö. Fukuyama 1992). Azt hiszem, nem lehet látni, hogy ez a liberalizmusnak hogyan sikerülhetne az eddigiekben feltételezett előfeltevéseinek bázisán, és még kevésbé lehet látni, hogy ezt hogyan lehetne összeegyeztetni az emberi méltósággal. (Ezt egyébként – ahogy azt korrekt módon meg kell állapítani – még Fukuyama sem feltételezi.)

De hogy állunk a liberalizmus második aspektusával és annak kommunitarista kritikájával: az igazságosság univerzalizációs elvére épülő *deontológiai* etikával, amely Kantra vezethető vissza, és ma John Rawls utilitarista etikájának bizonyos motívumaiban újra virágzik (vö. Rawls 1971)? Az ész és a szabadság princípiumai Kantnál – ahogy arra már utaltam – alapvetően mást jelentenek, mint Hobbesnál (és a belőle kiinduló gondolati tradícióban). A kanti gyakorlati ész nem azonos az „okossági szabályok” és a „hipotetikus szabályok” instrumentális-stratégiai jelentésével, amely (Luther és Hobbes szerint) eleve az individuális önérdék szolgálatában áll. Ez mint a *jóakarat rációja* a priori az igazságosság univerzalizációs princípiumára vonatkozik, és ennyiben minden empirikus önérdéken átlép. A *szabadság*, amelyet Kant mint akaratautónómiát szembehelyez az empirikus motívumok heteronómiájával, nem az az *önkényszabadság*, amelyet mint olyat az individuális önérdék is motiválhat, hanem az *ész öntörvényhozása*, amely a priori a mindenki számára érvényes *erkölcsi törvényt* tartja szem előtt.

Már ebből is következik, hogy a kanti típusú liberalizmus sem nem *atomisztikusan* épül az individuumokra mint érdekszobjektumokra, sem nem vonatkoztatja a jogállami rendet instrumentálisan a polgárok privát céltételezéseire – pl. az egymással konkuráló gazdasági szobjektumokra, akik a hegeli értelemben vett „polgári társadalmat” alkotják. A kanti típusú liberalizmus sokkal inkább a priori az interszobjektivitás és a reciprocitás morális princípiumáig megy vissza, amelyet Kant szerint az autonóm szobjektumok már mindig is akartak és elismertek: minden ember, illetve minden polgár egyenlő szabadságjoggal rendelkezik. Ezen túlmenően a kanti előfeltevésekből le lehet vezetni az összes polgár republikánus részvételi jogát mint regulatív princípiumot. A republikánus állam megalapozása Kantnál – ugyanúgy, mint Rousseau-nál – visszavezethető a *volonté générale*-ra, vagyis Kant szavait használva: az összes polgár (legalábbis elgondolható, ha empirikusan nem is realizált) egyetértésére.

Természetesen: nem lehet elsiklani afölött sem, hogy Kantnál is a modern kommunitarizmus néhány jogosult vonása figyelmen kívül marad. Ennek gondolkodási paradigmájában mélyen gyökerező okai vannak. Így (mint ahogy már említettem) helyes ugyan, hogy az észautonómia kanti fogalmában – ugyanúgy, mint a transzcendentális szubjektum fogalmában – már benne van az *interszubjektivitás elve*. Ebben – vagyis az interszubjektív érvényességre vonatkozó megalapozási igényben – különbözik a kanti transzcendentális szubjektivizmus a brit empirizmus tudatszubjektivizmusától, amely sohasem tudta megalapozni az interszubjektív érvényességet – sem az elméleti, sem a gyakorlati filozófiában. De Kantnál mégiscsak hiányzik – mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiában – egy olyan transzcendentálfilozófiai reflexió, amely a jelentés- és a szabályértelmezés interszubjektív érvényességének ama lehetőségfeltételeire vonatkozna, amelyeket a *nyelv* és a *kommunikáció* tud nyújtani. És ennyiben éppen a kanti transzcendentális szubjektivizmus teljesíti azokat a feltételeket, amelyeket Edmund Husserl később még affirmatív értelemben „transzcendentális”, illetve „metodológiai szolipszizmusnak” nevezett.

Az elméleti filozófiában ez – mint ahogy még Husserlnél is – az interszubjektív érvényesség konstitúciója nyelvi-kommunikatív közvetítésének kiiktatásaként jelenik meg, amelyet az értelmünk, mint a „fogalmak” és a „szabályok képességét”, még feltételezi, amikor az empirikus érzéki adatok *interpretációjának szintézisét* hajtja végre. (A „képzelőerő” és az idő „sematizmusa” itt semmit sem segítenek.)

A gyakorlati filozófiában a kanti metodológiai szolipszizmus abban nyilvánul meg, hogy a jóakarát autonóm szubjektumáról azt feltételezi, illetve azt kell feltételeznie, hogy nemcsak a morális törvényhozás univerzális, interszubjektív érvényességét akarja, hanem ezen túlmenően és önmagából kiindulva – a többiekkel való egyeztetés nélkül – döntenie kell arról is, hogy melyek azok a cselekvési maximák, amelyeknek a törvényhozás normáiként mindenki számára érvényesnek kell lenniük. Ebben áll – közelebből tekintve – az értelem kommunikatív közvetítésének és a szabályok érvényességének figyelmen kívül hagyása.

Egyrészt a kultúra és a nyelvhasználat *tradíciója* általi közvetítésről van szó, amely nélkül az egyes ember nem tudná elképzelni magának a maximákat, a normákat vagy az intézményeket. Ahhoz, hogy az egyes ember a kanti értelemben vett „felvilágosodás” nyomán használni tudja a saját értelmét és gyakorlati kérdésekben autonóm módon tudjon dönteni, már mindig is rendelkeznie kell egy előzetes világmegértéssel, és ebből kifolyólag a konvencionális normákkal, sőt – a megélt morálban – egy egész „maximakultúrával” (lásd Bubner 1984). Itt – mint ahogy azt könnyű belátni – egy *közösségi tradíció fakticitás-apriorijáról* van szó, amire a partikuláris kommunitarizmus – pl. MacIntyre, de Rorty is – éppen úgy, mint Heidegger és Gadamer is, támaszkodik.

A kanti transzcendentálfilozófia deficitje a mindenkori konkrét közösségi tradíció fakticitás-aprioriját tekintve már azáltal létrejön, hogy a kanti rendszer-program dualizmusa nem számolt a szellemi tradíciók objektív adottságával, pl. valami olyasmivel, mint a szubsztanciális erkölcsiség. Valójában csak Hegel volt az (ha most Herdertől eltekintünk), aki az objektív szellem fogalmával megteremtette a később kialakuló „szellemtudományok”, vagyis a „történelmi-társadalmi valóságról” (Dilthey) szóló tudományok alapjait.

A szellemi értelemmel rendelkező világ (és ilyen a morális normák világa is) *történelmi közvetítésének* problémája csak *ex post* – és ennyiben *faktumként* – ragadható meg. Az erre a fakticitásra irányuló hermeneutikai-megértő reflexió azonban nem elégséges a *morális normák* értelmének és univerzális érvényességének kommunikatív közvetítéséhez. A morális normákat – mint posztkonvencionális válaszokat arra az elvileg jövőre irányuló kérdésre, hogy „mit kell tennem?” – elvileg nemcsak annak az *előzetes megértéséből* kiindulva lehet megalapozni, hogy mit tesz az ember egy jó poliszban (ez az arisztotelészi *hōs dei*), bármit is mondanak erről a neoarisztotelianusok (vö. Schnädelbach 1986). Az ugyan helyes, hogy a morális normák a tradícióban már mindig előzetesen adóttak, és ennyiben közreműködnek a gyakorlati ész orientálásában. De mégis a tények és a normák differenciájába való felvilágosult belátást nem lehet megfordítani ama másik belátás segítségével, hogy a gondolkodásunk függ egy kontingens világértelmezéstől.

Másrészt azonban nem elégséges, ha a moralitás autonóm szubjektuma hivatkozik a kategorikus imperatívuszra mint az olyan normák univerzálisan érvényes felülvizsgálati princípiumára, amelyeket a magányosnak mondott szubjektum el tud képzelni magának, de nem azért, hogy a konkrét normákat az általános törvényhozás értelmében mindenki számára akceptálhatókként mutassa föl. Itt sokkal inkább arról van szó, hogy a kategorikus imperatívusz Kant által megfogalmazott univerzalizációs princípiumát (mint a maximák és a normák érvényességi mértékének felülvizsgálati princípiumát) az *érintettekkel való reális kommunikáció* során alkalmazzuk, és ez azt jelenti, hogy a javasolt, illetve tradicionálisan adott normákat tentatív módon mint *univerzálisan konszenzusképeseket* mutassuk föl.

Ez a *deontológiai univerzalizációs princípiumnak* megfelelő *jövöbeli dimenzió, amely a szabályok, illetve a normák lehetséges érvényességének kommunikatív közvetítésében áll.* Ezzel – vagyis az interszjektív érvényesség konstitúciós feltételeivel – Kant sem a transzcendentális elméleti, sem a transzcendentális gyakorlati filozófiában nem számolt; habár azt meg kell jegyeznünk, hogy a kis politikai írásaiban, *Az ítélőerő kritikájában* és a vallásról szóló írásaiban bőven vannak olyan utalások, amelyek az olyan fogalmak, mint „közösség”, „közösségi értelem”, „a másik meghatározása”, „nyilvánosság” kvázi-transzcendentális jelentésére utalnak. Ezek az utalások kínálnak lehetőséget a kanti koncepció transzcendentálpragmatikai radikalizálására.

De hogy állunk az interszubjektív érvényesség kommunikatív közvetítésének második dimenziójával az angol–amerikai *kommunitarizmusban*?

Nekem úgy tűnik, most lassan lehetővé válik, hogy felmutassuk az angol–amerikai kommunitarizmus koncepcionális határait, és rávilágítsunk a közte és a kommunikációs közösség apriorijára épülő nem partikuláris kommunitarizmus közti különbségekre.

Az érvényesség kommunikatív közvetítésének második dimenziója – ez az univerzalizációs princípiumra orientált konszenzusképzés – véleményem szerint regulatív princípiumként föltételezi egy *korlátlan, ideális kommunikációs közösség* eszméjét. Vagyis azt gondolom, hogy ezt az ideális közösséget mint az *ideális diskurzusfeltételek alapgonddolatát* minden reális diskurzusban, amelyben az érvényességigények (igazságigények vagy normatív helyességi igények) argumentatív beváltásáról vagy kritikai felülvizsgálatáról van szó, akár kontrafaktikus módon is anticipálnunk kell; és mindezt annak ellenére, hogy az ideális kommunikációs közösség mint regulatív eszme sohasem valósulhat meg a térben és az időben, és ezért mint *faktumot* még elgondolni sem lehet. A nem partikuláris közösség eme posztulátumára épül a kanti transzcendentálfilozófia *transzcendentálszemantikai*, illetve *transzcendentálpragmatikai transzformációja*: ez pedig az elméleti és a gyakorlati ész fogalmának transzformációját jelenti. Még talán egy *transzcendentális kommunitarizmusról* is beszélhetnénk, illetve az *interszubjektívitás transzcendentálfilozófiájáról* a szigorúan általánosított kölcsönösség értelmében.

Egy ilyen koncepció tudomásom szerint az angol–amerikai kommunitarizmus egyik képviselőjénél sem található meg. Ez ugyan érthető, ha a jelenlegi filozófia detranszcendentalizációs tendenciájára tekintünk a *nyelvi-hermeneutikai-pragmatikai* fordulat után; de mégsem magától értetődő, ha meggondoljuk, hogy éppen az Egyesült Államokban alapították meg a korlátlan, ideális kommunikációs közösség filozófiáját: név szerint Charles Peirce, a kései Josiah Royce és az ő tanítványa, Georg Herbert Mead.⁴ A kommunitarizmus azonban metodológiailag nem ezt a community-filozófiát, hanem inkább Arisztotelészt, Wittgensteint és a hermeneutikát (Heidegger és Gadamer filozófiáját) tartja szem előtt – és Charles Taylornak köszönhetően még Hegelt is. (De erre majd még szeretnék visszatérni.)

Mindenesetre az angol–amerikai kommunitarizmus – éppoly kevésbé, mint az említett gondolkodók – nem ismeri a normatív-deontológiai jövőorientációt, vagyis azt a kellésorientációt, amelynek lényege egy meghatározott közösségi tradícióhoz való faktikus hozzátartozás átlépése egy univerzális konszenzusképzésen keresztül. És ezért – én legalábbis úgy látom – nem tudja nyújtani az univerzálisan érvényes normák *racionális megalapozását*. Ez pedig annak ellenére így van, hogy közelebbi szemügyre vételkor

4 Lásd Peirce-höz és Royce-hoz Apel (1976b), Meadhez Joas (1980). Lásd továbbá Habermas (1981: V. fejezet).

megmutatkozik, hogy a kommunitaristák egyike sem boldogul az univerzálisan érvényes normák hallgatólagos feltételezése nélkül, a saját tradíció normáinak és intézményeinek „erős értékelése” nélkül. De egyvalami egy partikuláris közösségi tradícióra hivatkozni, amelyben kontingens módon univerzálisan érvényes normák – pl. természetjogi normák – működnek, és egy egészen másik kérdés ezeknek a normáknak az univerzális érvényességét (olyan princípiumok bázisán, amelyek átlépi a partikuláris közösségi tradíciót) megalapozni akarni. Ezt az utóbbit azonban minden kommunitarista lehetetlenné és fölöslegesnek is tartja. De ezzel létrejön az a következmény, hogy vagy le kell mondanunk minden racionalitási sztenderd vagy princípium megalapozásáról, vagy pedig az ilyen sztenderdek – pl. az igazság vagy a normatív helyesség – racionális megalapozását a partikuláris racionalitási sztenderd alapján kell elképzelnünk. Mindkét esetben véleményem szerint oda jutunk, hogy egy *performatív-konzisztens* érvelés a kommunitarista pozíció számára lehetetlenné válik.

Ezt pl. a dogmatikus-kontextualista és szubsztancialista metafizikus Alasdair MacIntyre esetében éppúgy ki lehet mutatni, mint a historizmust-relativizmust igenlő liberális-kommunitarista antipólusánál, Richard Rortynál. MacIntyre-nél ez pl. abban mutatkozik meg, hogy nyilvánosan fel kell tételeznie, hogy a *Whose Justice? Which Rationality?* kérdései értelmesen fölvethek anélkül, hogy a lehetséges megválaszolásokhoz igénybe kellene vennünk egy a priori univerzális és egységes racionalitást. Nem hivatalosan aztán ezt a performatív inkonzisztenciát azzal kompenzálja, hogy a tradíciók belső tanulási folyamatainak rekonstrukciójakor állandóan igénybe kell vennünk olyan univerzálékát (az ítéletalkotás olyan normatív mércéit), mint az *igazság, a realitással való egybeesés* vagy a valósághoz való alkalmazkodásra épülő *tanulás*, vagy – szélsőséges esetben – *egy idegen kulturális tradíció fölényének elismerése* (vö. MacIntyre 1988; Habermas 1991a: 208-tól). Rortynál az érvelés performatív inkonzisztenciája abban mutatkozik meg, hogy ő – látszólag liberálisan – elismeri a saját kulturális tradíció normatív sztenderdjeinek pusztá kontingenciáját és relativitását, miközben *retorikailag-rábeszélve* síkra akar szállni mellettük – egészen addig, hogy dogmatikusan tudomásul veszi az idegen tradíciókhoz tartozókkal folytatott diskurzus megszakadását is (lásd Rorty 1989, 1991: különösen 175-től; Apel 1988b: 398-tól). Itt véleményem szerint megmutatkozik (eltekintve most a nagyon különböző konzervatív és modernista motivációktól), hogy a Kanthoz való kommunitarista kapcsolódás hiánya – úgyszólván a transzcendentális kommunitarizmus lehetőségének elhárítása – már előrevetíti a kommunitarizmus logikai strukturáját. Ezt a tézist az alábbiakban mindenekelőtt a Charles Taylor által képviselt univerzális kommunitarizmus vonatkozásában még felül kell vizsgálnunk.

Amennyire megértettem Charles Taylort – a *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* című művét szem előtt tartva (1989b) –, az egyéb kommunitaristáktól

mindenekelőtt abban különbözik, hogy nem egy monadikusan lezárt közösségből és annak történetéből indul ki, hanem a teljes nyugati kultúra (a résztradíciók szintézisének értelmében vett) haladástörténetét – amely létrehozta mind a locke-i liberalizmust, mind a toqcueville-i értelemben vett republikanizmust – szem előtt tartja. E *szubsztancialisztikus szintézis* értelmében (amely – mint ahogy azt Hegel már előre látta – a szabadság és az igazságosság [és a keresztény vallás] univerzális igényeit is „magába emeli”) Taylor *univerzalista*, de nem annak a reflexív-absztraktív megkülönböztetésnek az értelmében, amely az egyik oldalra az univerzális, procedurális-kommunikatív módon realizálandó igazságosságprincípiumokat, a másokra pedig a jó élet pluralisztikusan elismerendő közösségi formáit állítja.⁵ Ez az utóbbi *komplementaritási koncepció* véleményem szerint alapstruktúraként adódik a diskurzusetikában és a transzcendentális kommunitarizmus koncepciójában (vö. Habermas 1984, 1991b; Apel 1988a).

Az a kérdés, ami most a mi probléma-összefüggésünkben fölmerül, nagyjából a következőképpen fogalmazható meg: egy konkrét kulturális tradíció (legyen az mégoly átfogó) *ex post* szintézisén keresztül meg lehet-e konstruálni egy morális és jogpolitikai *világpolgár* álláspontját, vagyis egy olyan *modern ember identitását*, aki arra van predesztinálva, hogy a nem nyugati kultúrák tradícióit is figyelembe vegye. Olyan tradíciókra gondolunk, amelyek ma is kivonják magukat a hegeli értelemben vett szubsztanciális szintézis minden formája alól, de éppen ezért a pluralitás védelmében fel kell lépniük az eurocentrizmussal szemben. (E kérdés értelmében kellene pl. a latin-amerikai felszabadítási mozgalom egyik képviselőjére, Enrique Dusselre tekintenünk, aki – Emmanuel Lévinasszal – a nyugati [európai- észak-amerikai] kulturális tradíció egészéből és az ehhez tartozó kommunikációs közösségből kizárt „másikat” [a harmadik világ nyomorgó tömegemberét] tartja szem előtt [lásd Dussel tanulmányit: Fonet-Betancourt 1990, 1992].)

Nekem úgy tűnik, hogy a felvetett kérdésre nemleges választ kell adnunk; mégpedig azért, mert a taylori szubsztancialisztikus szintézis általánossága a hegeli értelemben vett „konkrét általános”. A mai álláspont szerint minden *ex post szintézisen* kívül áll a jövőre vonatkoztatott, vagyis az igazságosság univerzalizációs princípiumának még teljesítendő kommunikatív-diskurzív közvetítése, amely a másokkal való kölcsönös megértésen és konszenzusképzésen keresztül valósul meg; és amely magában foglalja a nem integrálható, nem nyugati kultúrák közvetítését is. Charles Taylor itt véleményem szerint Hegel sorsában osztozik, aki szintén egy szubsztancialisztikus *ex post szintézisen* keresztül az erkölcsiség teljes előrehaladását – és ennek mozzanataként a kanti értelemben vett „moralitás” univerzális álláspontjának vívmányait is – meg akarta szüntetni. De ez már Hegelnek sem sikerülhetett, mert ő mint véges filozófus nem tudta elfoglalni azt az „abszolút álláspontot”,

5 Lásd Taylor kritikáját Habermasszal, illetve Kanttal szemben (i. m.: 63–64, 86-tól, 509–510, 514). Lásd ehhez továbbá Manfred Frank recenzióját (1992).

amely a történelem végén helyezkedne el. Ehelyett a saját jelenkorában proklamálta egy partikuláris állam (amely még harcban áll más államokkal) szubsztanciális erkölcsiségének primátusát, szembeállítva az egyes polgárok univerzális lelkiismereti álláspontjával. Ezzel Hegel véleményem szerint rávilágított minden lehetséges, nem transzcendentális kommunitarizmus morálfilozófiai hatáira, vagyis minden olyan kommunitarizmus hatáira, amely csak egy faktikusan fennálló közösség konkrét általánosságát, de nem egy univerzális közösségi vonatkozás – Hegel szerint „rossz” – végtelenségét mint „regulatív eszmét” veszi figyelembe (lásd Apel 1988d).

A MODERN SZEMÉLYISÉG IDENTITÁSÁNAK KOMMUNITÁRIUS FELTÉTELEI

Taylor *The Sources of the Self* című művének e – nagyon lerövidített és leegyszerűsített – kritikájával már nagyjából körvonalaztam a válaszomat a *személyes identitás kommunitárius feltételeire*, a modern ember posztkonvencionális identitására vonatkozó kérdésre. Ez nem egyszerűen *történetileg* feltételezett, hanem legalábbis részben – és egy normatív előzetes rend értelmében – a gyakorlati ész szubjektumának kontrafaktikusan anticipált ideális kommunikációs közössége határozza meg. De ez a válasz természetesen még nem kielégítő. Ezt ma tovább kell differenciálnunk. Ebből a célból először is utalni szeretnék a *mainstream* kommunitarizmus néhány további jellegzetességére.

Véleményem szerint nemcsak etikai tekintetben figyelemre méltó, hogy a legtöbb kommunitarista – egyébként ugyanúgy, mint Rawls, akinek az igazságosságelméletét bírálják – mindig csak egy meghatározott társadalom vagy közösség (ami általában a sajátja) kívánatos berendezkedéséről beszél. A kommunitaristák szinte sohasem beszélnek a különböző közösségek vagy társadalmak közötti, etikailag vagy jogilag releváns és ennyiben *belső* kapcsolatokról, miközben az egész emberiség morális tekintetben már egyetlen *sorsközösséggé* vált. Már Kant is utalt arra, hogy egy ideális republikánus államrend nehezen valósítható meg egy országban, vagyis függetlenül attól, hogy ezzel egyidejűleg egy világpolgári jogrendnek is léteznie kell, egy államszövetség formájában (vö. Kant 1968: 24-től). (És amit Kant itt a világpolgári jogrendről mond, az véleményem szerint a világgazdasági rendre is érvényes, amely ma sokkal erősebben, mint korábban, kölcsönhatásban áll a politikai és a jogi renddel.)

Ma a jogok és az érdekek számos problématerületen nemzetközileg összefonódnak – így pl. a népességnövekedés, a migrációs mozgalmak, menedékjog-kérelem, az emberi jogok érvényesítése, a valutakonferenciák és az adósságproblematika, végül az államok kooperációja a háborúk megakadályozásában, és nem utolsósorban az ökológia területén.

Ha a kommunitaristák a jogok és a kötelességek ilyen nemzetközi összefonódását már a kiindulóponton figyelembe vennék, akkor véleményem szerint számos elsőbbségi problémát másképp kellene fölvetniük, mint amikor csak egy társadalmon, illetve közösségen belül érvényesülő negatív szabadságjogok liberalizmusával szemben vitakoznak.

Ez vonatkozik pl. arra a már Rawls óta a vita előterében álló tézisre is, hogy a jogoknak elsőbbségük van a jóval szemben, vagyis az igazságosság kanti értelemben vett deontológiai etikájáról van szó, és ez áll szemben az individuumok teleológiai önmegvalósításának arisztotelészi orientáltóságú etikájával. S ez vonatkozik a kommunitarista republikanizmusra és az államilag szervezett közösségekre is.

Mert könnyű belátni: egy modern republikánus közösségen belül a legtöbb kommunitarista szerint van egy bizonyos feszültség a jó mint a közösség telosza és az egyesek a priori egyenlő szabadságjogai között, vagyis a polgárok pozitív participációs jogai és kötelességei, valamint a negatív szabadságjogok között. De ezt az antagonizmust véleményem szerint a nemzetközi problémáktól elvonatkoztatva nem lehet megfelelően leírni.

Az a klasszikus probléma, amin keresztül ezt be lehet mutatni, a hadkötelezettség kérdése, illetve a szolgálatmegtagadás joga; egy másik probléma, amely háborús időkben az előbbivel többé-kevésbé szorosan összefonódhat, a magántulajdon rekvirálásának vagy közösségi célokból való kisajátításának kérdése.

Ha itt arra az általánosan elterjedt nézetre gondolunk (amely Platón *Államától* kezdve Cicerón, Machiavellin, Montesquieu-n és Hegelen át Tocqueville-ig ível), hogy elegendő egyetlen komunitást elemeznünk, pl. egy köztársaságot a kommunitarista ideál értelmében, akkor szükség esetén érvelhetünk Szókratészt követve a komunitárius telosz, illetve a jó elsőbbsége mellett az egyes emberek egyenlő szabadságjogaival szemben. Mert egy kritikus szituációban lehet utalni arra, hogy az egyes ember kivándorolhatott volna, de a jó időkben ezt a jogát nem akarja érvényesíteni. Tehát most az a kötelessége (és ugyanakkor a pozitív szabadságjoga a közösség szabadságával való identifikáció értelmében), hogy a negatív szabadságjogait háttérbe szorítsa, és pl. a hadköteleiséget ne tagadja meg, vagy a pénzét ne utalja át egy külföldi banknak.

De ugyanezek a problémák egészen másképp jelennek meg, ha megszüntetjük az emberi problémáktól és a nemzetközi viszonyoktól való elvonatkoztatást. (Én most azt feltételezem, hogy az emberiség mint számunkra nem átléphető közösség, gyakorlatilag az interszubbektivitás és reciprocitás *univerzális* dimenzióját reprezentálja, így pl. az *emberi jogok* kérdésében, amelyek alapjogokként minden modern demokrácia alkotmányában szerepelnek.) Így véleményem szerint az összes ember egyenlő szabadságjoga (és mellékesen szólva az elosztási igazságosság kötelességei globális méretekben) könnyen kijátszható a mindenkori *célokkal* és így a mindenkori *jóval* szemben, a pusztán partikuláris

közösségek *szubsztanciális erkölcsiségének* értelmében. Mert most a negatív szabadság-jogok igénybevételét (amelyeket az univerzálisan érvényes igazságosságra vonatkozó akarat motivál – pl. a szolgálatmegtagadás igazi lelkiismereti okokból vagy ennek megfelelően az elkötelezett kritika a saját nemzettel szemben) sokkal egyértelműbben meg lehet különböztetni a participáció megtagadására vonatkozó jogok pusztán egoisztikus igénybevételétől (mint amilyen pl. a lógás vagy a pusztá fészekbe piszkítás). Kritériumként most az individuális jogok és motívumok *nemzetközi* (tendenciáját tekintve univerzális) *kapcsolódási képessége* jelenik meg, egy világnylvánosság elismerésére számítva.

Ez a gondolatmenet természetesen még nem válaszolja meg a Charles Taylor által fölvetett kérdést: *társadalomontológiailag* egyáltalán el lehet-e gondolni, hogy egy ember az univerzális igazságosságkötelességén túlmenően szolidáris legyen *egy meghatározott közösség céljaival és az általa elfogadott jóval* szemben? Ez pedig azt jelenti: egy ember a *közösségi tradíció iránti* szeretet nélkül – vagyis röviden a *patriotizmus* nélkül, amely több mint a nemzetközileg is értelmezhető alkotmányos patriotizmus (Habermas) – ki tud-e építeni egy személyes identitást? (vö. Habermas 1987: 159-től, 1990: 147-től) (Én itt elsősorban Taylor következő tanulmányára támaszkodom: *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* [1989a]).

Ebből a kérdésből kiindulva szeretném megfogalmazni az álláspontomat Taylor *The Sources of the Self* című könyvével kapcsolatban, és ezzel együtt szeretném kiegészíteni a korábban elmondottakat a *személyes identitás kommunárius feltételeivel* kapcsolatban; ebben a kérdésben alá fogom támasztani Taylort és a nem transzcendentális kommunitarizmus programját. Én azt hiszem, hogy erre a transzcendentálpragmatikailag megalapozott diskurzusetika rá is kényszerít. Mert ez a program a kezdetektől fogva nemcsak *elvont* és *transzcendentálisztikus* volt, hanem *dialektikus* és *történelemre vonatkoztatott* is: amennyiben *egyszerre* tartja szem előtt az *ideális kommunikációs közösség* regulatív a prioriját és a *reális kommunikációs közösség* fakticitás-a prioriját. A dialektikus a priori második mozzanatába tudatosan fölveszi a jelenlegi filozófia *nyelvi-hermeneutikai-pragmatikai fordulatának* belátásait.

E második mozzanatot figyelembe véve azt hiszem, azt kell mondanom, hogy egy véges ember – egy húsból és vérből lévő ember és egy *thymos*-szal rendelkező ember Platón (és Fukuyama) értelmében – a taylori értelemben vett *patriotizmus* nélkül is ki tudja alakítani, illetve fenn tudja tartani a maga személyes identitását.⁶ De ehhez rögtön hozzá kell fűznöm, hogy az alkotmányos patriotizmus (mint az ideális kommunikációs közösség speciális *posztkonvencionális patriotizmusa*) mögött áll véleményem szerint az ideális

6 Véleményem szerint ez a minősített engedmény Habermas álláspontjából is adódik, aki kész elismerni a konkrét, közösségi tradícióra vonatkoztatott problematikát.

kommunikációs közösség *transzcendentális kommunitarizmusa*, és ennek mint regulatív eszmének ma normatív-morális elsőbbsége van.

Ebben az esetben elvileg megismétlődik a jó élet és a deontológiai igazságosság komplementaritási viszonya: az előbbinek feltétlenül szüksége van az utóbbi általi kiegészítésre; de ma egy bizonyos prioritással is rendelkezik, amely az utóbbira korlátozó feltételek ró – méghozzá alapvetően két okból.

(a) Csak az *igazságosság-étika* tudja megalapozni a normák univerzális érvényességét, amely minden individuumnak és minden partikuláris közösségnek *egyenlő jogokat biztosít a jó élet autentikus megvalósítása számára*. Ennyiben véleményem szerint értelmetlen a jó élet realizálásának autenticitását – legyen szó individuumokról vagy partikuláris közösségekről – kijátszani az észre vonatkoztatott identitás *autonómiájával* szemben, ahogy azt a partikularisztikus kommunitarizmus képviselői – mint egykor az egzisztencialista gondolkodók – gyakran teszik. Az *autenticitás* és az *észautonómia* ideális esetben a modern személyiség *posztkonvencionális identitásának komplementer* mozzanatai. (Az egyetlen úgynevezett egzisztenciafilozófus, aki ennek még tudatában volt, Karl Jaspers volt [vö Jaspers 1984]). De természetesen ez nem akadályozza meg, hogy a konkrét élethelyzetekben a kettő között feszültségek alakuljanak ki, ahogy azt majd még meg fogom mutatni.

(b) A második ok, ami miatt a deontológiai igazságosság-étikának prioritást kell adnunk a mai világban, speciálisan diskurzusetikai: a deontológiai *diskurzusetika* (a procedurális diskurzusnorma transzcendentálpragmatikai végső megalapozásának értelmében) a materiális, szituációra vonatkoztatott normák megalapozását átengedi az érintettek gyakorlati diskurzusának. Ez a cseppfolyósított normamegalapozási módszer képes arra, hogy a jó élet deontológiája és teleológiája közötti feszültség kihordását még magát is a kommunikatív kölcsönös megértés tárgyává tegye; és átengedi a személyek önmegértésének, az autonómia és az autenticitás kiegyenlítésének értelmében.

Ezzel a személyes identitás lehetőségére vonatkozó kérdést, és a ma még lehetséges, (sőt szükséges) patriotizmus jellegű és funkciójára vonatkozó komunitárius feltételek kérdését – amelyek szorosan kapcsolódnak egymáshoz – még nem válaszoltuk meg kielégítően. Ehhez az emberek szocializációs folyamata számára konstitutív társadalmi és közösségi vonatkozások sokkal messzebbmenő differenciálására lenne szükségünk – nagyjából annak mintájára, ahogy Rainer Forst a közelmúltban fölvázolta az „elismerési viszonyok” topikáját (lásd Forst 1990).

Ebben az összefüggésben a diskurzusetika és a kommunitarizmus közötti vitának legalább egyetlen pontjára szeretnék kitérni: egy olyan pontra, amelyben – a transzcendentálpragmatikai koncepció architektonikáját tekintve – Charles Taylorhoz közeledem, valószínűleg a diskurzusetika habermasi architektonikájának kárára. A deontológiai és az *értékelő-teleológiai* etikai perspektíváinak megkülönböztethetőségére

gondolok, amelynek radikalizálásában Habermas az utóbbi időben olyan messzire ment, hogy az etikát már csak a második perspektíva számára szeretné lefoglalni (vö. Habermas 1991a: 100-tól).

Egyetértek a habermasi megkülönböztetés motívumával, ami az előzőekből világgossá is válhatott. De nem hiszem, hogy e perspektívák megkülönböztetését egy *teljes distinkció* értelmében keresztül lehetne vinni, és ennek azt hiszem, két oka van.

(a) Az egyik ok közvetlenül adódik a ma még lehetséges (sőt szükséges) patriotizmus jellegére és funkciójára vonatkozó kérdésből. Nekem úgy tűnik, hogy ezt a kérdést az etikai konzekvenciák tekintetében az egyes ember felelős önválasztása értelmében egyáltalán nem lehet fölvetni, ha az *értékelés* és a *teleológia* kategóriáit minden tekintetben a *jó élet* (vonatkozzon ez egy individuumra vagy egy partikuláris közösségre) *autentikus megvalósításának* feltételeire szűkítjük le. Vagyis az *autonóm igazságosságakarathoz* (amely az *ideális kommunikációs közösséggel való azonosulásra* irányul) hozzá kell rendelnünk az *értékelés* és a *legfelső célkitűzés* lehetőségét, vagy ha akarjuk, egy taylori értelemben vett „mély értékelést”. Az igazságosság értelmében vett univerzális orientáltságú értékelés maga teloszát tekintve ugyan különbözik a jó élet etikájának perspektivikus-kontingens értékeléstől, de éppen azért, hogy ezt a különbséget mint a modern személy identitása számára konstitutív feszültséget el tudjuk gondolni, elvileg meg kell engednünk az igazságosság morálfilozófiai értelmében vett teleologikus értékelést is.

(b) Ezen a ponton kimondhatjuk: a deontológiai és az értékelő-teleológiai perspektíva nem választható el egy szigorú diszjunkcióval. A perspektívák közötti habermasi megkülönböztetés véleményem szerint akkor és csak akkor alapozhatja meg egy teljes diszjunkciót, ha a deontológiai morálfilozófiát a történelmi vonatkozás teljes fölfüggesztése mellett gondoljuk el, vagyis ha eltekintünk e morálfilozófia történelmi felelőségétől a saját alkalmazásaival szemben. Eme absztrakt előfeltevés bázisán – amely a deontológiában Kant óta jól ismert – a gyakorlati diskurzusok procedurális normáinak megalapozását (az univerzális *konzenzusképesség felülvizsgálati princípiumát érvényesítve*) az individuális céltételezésekre és értékelésekre való visszanyúlás nélkül is el lehetne gondolni. Mert a diskurzuson belüli univerzálisan érvényes konzenzusképzés telosza – mint már Kantnál a maximák univerzalizálhatósága – *az individuumok minden autentikus céltételezésétől és értékelésétől független*. Ez mintegy immanensen benne van a diskurzus-princípiumban. Nekem úgy tűnik, Habermas nagyjából így gondolja el a deontológiai diskurzusprincípiumot.

De mégis abban a pillanatban, amikor fölfüggesztjük a diskurzusetikának a saját alkalmazására vonatkozó felelőségét, megváltozik a diskurzusetika megalapozásának problémája: most elvileg azt is figyelembe kell vennünk, hogy a jelenlegi történelmi szituációban a diskurzusetika alkalmazásának feltételei – pl. az érdekonfliktusok

konszenzuális-kommunikatív feloldása a normatív érvényességigények körül folyó gyakorlati diskurzusokban – még semmiképpen sem adottak. Hiányzik például egy világméretű jogrend. (És csak egy működő jogrend teszi általában a morált *elvárhatóvá* [Apel 1992]).

Ezen a ponton a diskurzusetika *A megalapozási részét* – ahogy javasoltam – egy *B megalapozási résszel* (és nem pusztán egy alkalmazási résszel) kell kiegészíteni. De erre most nem tudok részletesebben kitérni. Csak egyetlen pontot szeretnék a jelenlegi összefüggésben kiemelni: a most feltételezett szituációban, amelyben a gyakorlati diskurzusok alkalmazási feltételei az univerzális-procedurális diskurzusprincípium értelmében (feltételezésünk szerint) még nem adottak, minden jóakarátú ember számára (aki a diskurzusetika alapprincípiumát mint morálisan kötelezőt elfogadja, és a benne rejlő kötelező erőt elismeri) deontológiai kötelesség, hogy közreműködjön a diskurzusetika alkalmazási feltételeinek hosszú távú létrehozásában. (S ez különösen érvényes azokra a szituációkra, amelyekben a megértésorientált és a stratégiai cselekvés diskurzusetikai elválasztása felelősségtetikai okok miatt nem vihető végbe. Vagyis: a diskurzusetika alkalmazási feltételeinek megvalósítása most egy olyan *telosszá* válik, amelynek fényében a szituációra vonatkozó *értékelések* is lehetségesek és szükségesek.)

Ezek a céltételezések és a nekik megfelelő értékelések azonban nyilvánvalóan nem olyan *individúálisan relativizálható kötelességek*, mint a *jó életre* vonatkozó etika *autentikus önválasztása*. Ezek a *teleologikus-értékelő kötelességekkel szemben* már önmagukban *univerzálisan érvényesek*. Minden modern embernek eleget kell tennie nekik. Csak ezen a ponton válik véleményem szerint teljesen világossá, hogy miért van az, hogy a modern ember az *észautonómia* és az *autentikus önválasztás* feszültségében és ennyiben a partikuláris-történeti patriotizmus és az univerzális értelmű alkotmányos patriotizmus feszültségében áll. És miért kell egy kiélezett szituációban az utóbbinak elsőbbséget adnunk – Kantot, és nem Hegelt követve.

Fordította: Weiss János

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Apel, Karl-Otto (1976a): Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: Uő: *Transformation der Philosophie, II. kötet*. Suhrkamp: 358–435.
- Apel, Karl-Otto (1976b): Szientismus oder transzendente Hermeneutik? In: Uő: *Transformation der Philosophie, II. kötet*. Suhrkamp: 178–219.
- Apel, Karl-Otto (1988a): Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse: Uő: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp: 154–178.
- Apel, Karl-Otto (1988b): *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1988c): Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität. In: Uő: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp: 270–305.
- Apel, Karl-Otto (1988d): Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden? In: Uő: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp: 103–153.
- Apel, Karl-Otto et al. (1991): *Der Löwe spricht – und wir können ihn nicht verstehen : ein Symposion an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Apel, Karl-Otto (1992): Diskursethik vor dem Problem von Recht und Politik. In: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Szerk.: Apel, Karl-Otto – Kettner, Matthias. Suhrkamp: 29–61.
- Bubner, Rüdiger (1984): Rationalität, Lebensform und Geschichte. In: *Rationalität*. Szerk.: Schnädelbach, Herbert. Suhrkamp: 198–217.
- Fornet-Betancourt, Raúl (szerk.) (1990): *Ethik und Befreiung*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung
- Fornet-Betancourt, Raúl (szerk.) (1992): *Diskursethik und Befreiungsethik*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung
- Forst, Rainer (1990): *Zur kommunitaristischen Kritik deontologischer Gerechtigkeitstheorien*. Disszertáció.
- Frank, Manfred (1992): Die Wiederkehr des Subjekts. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 1.: 120–145.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte*. Kindler.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns, II. kötet*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984): Über Moralität und Sittlichkeit – was macht eine Lebensform „rational“? In: *Rationalität*. Szerk.: Schnädelbach, Herbert. Suhrkamp: 218–235.

- Habermas, Jürgen (1987): Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. In: Uő: *Eine Art Schadensabwicklung*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990): Verfassungspatriotismus, im allgemeinen und im besonderen. In: Uő: *Die nachholende Revolution*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991a): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991b): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp: 100–118.
- Höffe, Otfried (1975): *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*. Alber.
- Jaspers, Karl (1984): *Vernunft und Existenz*. Piper.
- Joas, Hans (1980): *Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1968): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 7. tétel. In: *Kants Werke: Akademie Textausgabe, VIII. kötet*. De Gruyter.
- MacIntyre, Alasdair ([1981] 1985): *After Virtue: A study in moral theory*. Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- Radnitzky, Gerard (1987): An Economic Theory of the Rise of Civilisation and its Policy Implication: Hayek's Account Generalized. In: *Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol. 38.: 47–85.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press.
- Schnädelbach, Herbert (1986): Was ist Neoaristotelismus? In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels Und Die Diskursethik*. Szerk.: Kuhlmann, Wolfgang. Suhrkamp: 58–63.
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989a): Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In: *Liberalism and the Moral Life*. Rosenblum, Nancy L. Harvard University Press: 159–191.
- Taylor, Charles (1989b): *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A MODERNITÁS MÍTOSZAI – KORTÁRS MÍTOSZÉRTELMEZÉSEK

80

2012/3

MÍTOSZ





Rainer Forst

AZ IGAZSÁGOSSÁG ALAPJA

Eredeti tanulmány: Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp Verlag: 9–20.

A szerző könyvének bevezetőjében az embert mint a cselekedeteit magával és másokkal szemben igazoló, valamint ezt másoktól is elváró „igazolólényt” (Rechtfertigungswesen) határozza meg. Ez a gondolat jelenik meg a társadalmi gyakorlatokban is, melyek során az egyének egy normákból és intézményekből felépülő igazolási rendszerben (Rechtfertigungsordnung) mozognak. E közeg legfontosabb alapelveként jelenik meg az igazságosság fogalma, mely az igények kialakulását, valamint az egyének egymáshoz való viszonyát vizsgálja és határozza meg. A fogalom lényegét adja az igazolásra való alapjog (Grund-Recht auf Rechtfertigung), melyet alapul véve dolgozza ki a szerző a társadalmi struktúra alapelveit. Az írásban Rainer Forst az igazolásközpontú megközelítéséből kiindulva kísérel megadni a választ az igazságosságelméletekről szóló kortárs vita egynéhány alapkérdésére: így többek közt kritizálja a jószág- és elosztás-központú elméleteket, felvázolja a reciprocitás és az általánosság alapelvét, valamint foglalkozik az autonómia és pluralizmus kérdéseivel, illetve az elmélet alkalmazhatóságának korlátaival.

A filozófia sok módon határozta meg az embert: értelemmel megajándékozott (*animal rationale*), a beszéd különleges képességével felruházott (*zoon logon echon*) lényként, amely egyszersmind véges és korlátozott, azaz a „hiányos lény” (*Mängelwesen*) – és végül, de nem utolsósorban egy társadalmi (*animal sociale*), illetve politikai lény, egy *zoon politikon*. Ezen meghatározások kombinációja véleményünk szerint azt mutatja, hogy az ember egy igazoló lénynek (*Rechtfertigungswesen*) tekintendő: nem csak azzal az adottsággal rendelkezik, hogy cselekedeteit és meggyőződéseit másokkal szemben okokkal igazolja, illetve felelősséget vállal értük, hanem bizonyos helyzetekben kötelességként éli ezt meg és feltételezi, hogy ezt mások is megteszik. Ha meg akarjuk érteni az emberi gyakorlatokat, ezeket mindig igazolásokkal összekötött gyakorlatokként kell megragadnunk; bármit gondolunk és teszünk, azt az igényt támasztjuk magunkkal (és másokkal) szemben, hogy ez okkal történjen, legyenek az okok kifejezetten megnevezve, vagy maradjanak (eleinte) implicitek. Ebből a perspektívából kiindulva olyan társadalmi összefüggést nevezünk „politikainak”, melyben az emberek egy olyan „igazolólásban” (*Rechtfertigungsordnung*) találják magukat, ami normákból és intézményekből áll, melyek az együttélést – konfliktusokat és együttműködéseket is – igazolt, illetve igazolandó módon hivatottak rendezni. A legfontosabb, ebben a rendszerben használt kifejezés az igazságosság. Ez átveli az együttélés minden politikai formáját, amennyiben nem csak azon okokra kérdez rá, hogy ki miért rendelkezik vagy nem rendelkezik jogokkal vagy javakkal, hanem utána elsősorban arra is rákérdez, hogy miként határozzák meg, kinek mire van igénye, és hogy miként viszonyulnak a résztvevők – a demokratikus felfogás szerint kettős szerepükben az igazoló tevékenység végrehajtóiként és célközönségeként egyszersmind – egymáshoz.

Ha az igazságosság fogalmához közelítünk, először megmutatkozik, hogy ez olyan jelentésmaggal rendelkezik, mely lényegét tekintve ellentétes az önkény¹ fogalmával: legyen ez egyesek, a közösség egy részének (így egy osztálynak), előjogokat mentő és újratermelő struktúrák vagy sorsszerűnek elfogadott társadalmi kontingenciák önkényuralma. Az önkény uralma legitim alap nélküli, és ha felveszik a harcot az igazságtalansággal, az ilyen uralmi formák ellen irányul, melyek többé-kevésbé megszemélyesített formában jelenhetnek meg.² Az igazságosság elleni alapimpulzus nem egyszerűen a valamit vagy többet akarásé, hanem azé a kíváncsóság, hogy többé ne lehessen az *igazolásra való alapjog* (*Grund-Recht auf Rechtfertigung*) követelését elnyomni vagy megkerülni: azt a követelést fejezi ki, hogy nem létezhetnek olyan politikai vagy társadalmi uralmi viszonyok, melyek nem igazolhatók megfelelően az érintettekkel szemben. Bármilyen specifikus és „sűrű”, szituált nyelvezeten fejezzék is ki ezt a felháborodást, tiltakozást, ez lényegét tekintve mindig arra a jogkövetelésre megy vissza, mely elutasítja az „alaptalan”, így a nem kellően legitimált hatalom vagy uralom kifejezésének tekintett törvények, struktúrák vagy intézmények általi alávetettséget. Az igazságosság követelése emancipatorikus jellegű, mely fogalom leírható a méltányosság, kölcsönösség, egyenlőség és egyensúly fogalmaival; reflexíven megfogalmazva ama igényen alapul, hogy az egyént elfogadják igazoló lényként; azaz tartsák tiszteletben egy olyan lény méltóságát, aki igazolhat, és aki megkövetelheti ezt mástól. Az igazságtalanság áldozatának nem elsősorban a bizonyos javakból hiányt szenvedő személyt kell tekintenünk, hanem azt, aki nem „számít” a javak előállításánál és elosztásánál.

Amennyiben a továbbiakban azt a tézist képviseljük, hogy a politikai és társadalmi igazságosság kérdését egyetlen alapjog – az igazolásra való jog – alapján értelmezzük és ezt alapul véve kell a társadalmi alapstruktúra megfelelő alapelveit kidolgoznunk, úgy egyrészt ez azon a meggyőződésen nyugszik, hogy ezen a módon rekonstruálható legjobban az egyénekhez, mint „önmagukban való célokhoz” való hozzáállást hirdető kanti kategorikus imperatívusz. A rekurzív vizsgálat – mely az igazságosság normáinak kölcsönös és általános érvényességének igényére vonatkozik, s melyből következik diszkurzív, reciprok-általános igazolásuk – első lépéseit már *Az igazságosság kontextusai* [Kontexte der Gerechtigkeit] című műben megtettük.³ Itt folytatjuk ezt, és különösen arra mutatunk rá, hogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül az „utolsó” normatív kérdést: miként indokolható a megalapozás kötelessége morálfilozófiailag?

1 Lásd Rawls meghatározását is (1979: 21–22).

2 Ehhez lásd még: Bloch (1977: 234–235).

3 Lásd a *Kontexte der Gerechtigkeit* című művet, különös tekintettel: Forst (1994: 68–69, 133–134, IV. 2., V. 2. fejezetek).

Egyébiránt azonban vannak egyéb lehetőségek is az igazolás joga rekonstruktív megközelítéséhez, melyek közelebb állnak a történeti vagy társadalomtudományi perspektívákhoz. Ha összekötjük a politikai és társadalmi igazságosságról szóló legfontosabb diskurzusok analízisét az e diskurzusok által kiváltott társadalmi konfliktusok vizsgálatával, abból a célból, hogy egyértelművé váljon, milyen mértékben merül fel az igazolásra vonatkozó kérdés, akkor megmutatkozik, hogy minden egyes, az adott körülményekre nyújtott, cáfolt, revideált és visszavont legitimáció esetében az igazolás jogának – és az egyének megfelelő normatív státuszának – követelése az igazságosság egyfajta normatív mélygrammatikáját testesíti meg. Ennek rekonstruálásához a platóni barlang és az ideák országa helyett a politika történetének és jelenének reflexív végigtekintésére van szükség: a sajátos igazolási narratívák középpontjában, melyek a társadalmi viszonyokat magyarázzák és támasztják alá, a saját igényük, valamint annak lehetséges megkérdőjelezése – tekintettel a kölcsönösség és általánosság követelményeire – alkotja az igazságosságra vonatkozó kérdés fő dimenzióját. A *Tolerancia a konfliktusban* [Toleranz im Konflikt] című könyvben történeti-szisztematikus vizsgálattal megkíséreltük bemutatni, hogy mennyiben eredményez az intolerancia állapotának, valamint a tolerancia egyoldalú megalapozásának kritikája egy olyan „igazolási dinamikát”, melynek végén a tolerancia reflexív megalapozása, mely *maga a* reciprok-általános igazolás alapelvein nyugszik, túlhaladottnak bizonyul – anélkül, hogy ehhez egy túlságosan erős történelemfilozófiai tézist kötöttünk volna (vö. Forst 2003: § 18; 21; 28–34). Nem végzünk el itt még egyszer egy ilyen átfogó történeti-elméleti eljárást; mégis kitűnik majd a továbbiakban a meggyőződés, hogy az igazolás joga esetében nem egy racionalista elgondolásról, hanem egy történetileg hatékony eszméről van szó – világos lesz ez például a kultúráközi érvényességről szóló résznél.

Egy, az igazolásra irányuló, az igazságosság politikai kontextusaiba belehelyezendő erkölcsi alapjogból kiindulva kíséreljük meg a következő fejezetekben egynéhány klasszikus és kortárs vita gordiuszi csomóját – ha nem is elvágni, de – egy kissé tovább lazítani. Ezeket mutatjuk be röviden a továbbiakban.

Az igazságosság két képe. A társadalmi és elosztási igazságról való gondolkodást – Wittgenstein szavaival⁴ – egy konvencionális kép tartja „fogva”, mely megakadályozza, hogy a fogalom mélyére ássunk. Ez az antik „mindenkinek a sajátját” (*suum cuique*) szólás egy bizonyos értelmezésének köszönhető, és arra összpontosít, amelyből az egyes személy az igazságosság értelmében részesül. Ez vagy az egyes személyek javakkal való

4 Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, Nr. 115.: „Egy kép tartott fogva bennünket. És nem tudtunk szabadulni tőle, hiszen benne rejtett a nyelvünkben, és úgy látszott, nyelvünk csak ezt ismétli kérelhetetlenül” (Wittgenstein 1992: 80 [Ford.: Neumer Katalin]).

ellátottságának összehasonlításához, vagy ahhoz a kérdéshez vezet, hogy az egyének rendelkeznek-e „elegendő” létfontosságú javakkal – a komparatív elgondolásoktól eltekintve. Ezeknek a jószág- és elosztás-központú látásmódoknak van létjogosultságuk, hisz az elosztási igazságosság a javak kiosztásáról szól; ez a kép mégis nemritkán oda vezet, hogy az igazságosság jelentős dimenzióit elhagyják, így – elsőként – a felvetést, hogy miként jutnak az elosztandó javak „a világba”, tehát a termelés és annak igazságos szervezésének kérdéseit. De még inkább figyelmen kívül hagyják – másodikként – a politikai kérdést, hogy ki milyen módon határozza meg a termelés és elosztás struktúráit, tehát a hatalom kérdését, mintha lehetséges lenne egy nagy elosztó gépezet, melyet csak jól be kell programozni. De egy ilyen gép nem lehetséges, mivel így az igazságosság fogalma nem az egyének vívmányát jelentené, hanem őket annak passzív befogadóivá tenné; ez a gondolat továbbá – harmadikként – elhanyagolja azt, hogy a javakra irányuló jogosult igények nem egyszerűen „adottak”, hanem csak diszkurzív módon tudják őket egy megfelelő igazolási eljárás során kialakítani. Végül – negyedikként – a javakhoz kötött nézőpont potenciálisan kitorlí a képből az igazságtalanság kérdését, hisz amíg a javak orvosolandó hiányára koncentrálnak, addig azt a személyt, aki egy természeti katasztrófa miatt szenved hiányt, azzal teszi egyenlővé, aki gazdasági vagy politikai kizsákmányolás miatt van hasonló helyzetben. Alaposan szemügyre véve a példákat, bár mindkét esetben kapnak segítséget, de egyrészt az erkölcsi szolidaritás, másrészt az igazságosság kifejeződéseket, megkülönböztetve a mindenkori érintettséget a kizsákmányolás és az igazságtalanság viszonyaiban. Ha nem veszik figyelembe ezt a különbséget, az erkölcs dialektikája eljuthat addig, hogy nagyvonalú segítség kifejeződésének tekintik azt, ami egyébként az igazságosság követelménye lenne. Ez az autonóm személyeket először alanyból az igazságosság tárgyaivá változtatja, végül pedig a gondoskodás vagy irgalmasság tárgyai lesznek.

Az említett okokból épp akkor, amikor az elosztási igazságosságról van szó, fontos az igazságosság *politikai* csattanóját szemlélnünk és megszabadítanunk attól a hamis képtől, mely kizárólag jószágok halmazait emeli a középpontba (bármilyen fontosak legyenek is ezek). Az igazságosság – mely mindig önmagába foglalja az igazságtalanság vizsgálatát – egy második, arányos, az önkény elleni alapimpulzust kifejező kép szerint a személyközi viszonyokra és struktúrákra kell irányuljon, nem a javak biztosításának szubjektív vagy állítólagosan objektív állapotaira. Csak így, az igazságosság első kérdésének – a társadalmi viszonyok igazolhatóságának és az „igazoló hatalom” ennek megfelelő elosztásának – figyelembevételével lehetséges az igazságosság radikális elgondolása, mely érinti az igazságtalanság gyökereit. Ez a belátás áll az *igazságosság kritikai elméletének* központjában, mely elmélet első „jószága” az igazolásokat (*Rechtfertigungen*) követelni, megkérdőjelezni, vagy biztosítani és a politikai cselekvés és intézményi szabályozások alapelvévé tenni képes társadalmilag hatékony hatalom. Ezt a „jószágot” azonban nem lehetséges

„biztosítani” vagy „fogadni”, ezt diszkurzív és kollektív módon kell előállítani. Hogy lehetséges-e ez, és ha igen, milyen mértékben, illetve, hogy korlátozható-e, csak az *igazolási viszonyok* kritikai elmélete világíthatja meg.⁵

Procedurális és szubsztanciális igazságosság. Ha az igazságosság e második képe elvezet minket a politikai és társadalmi igazságosság diskurzuselméletéhez, könnyen megfogalmazódik a gyanú, hogy ez csak egy „pusztán” procedurális elmélet, mely csupán igazságos viszonyok létrehozására irányuló eljárásokat képes meghatározni, máskülönben azonban nem foglalkozik az igazságosság szubsztanciális vitáival. Legjobb esetben is „semleges” közvetítőként lép fel, legrosszabb esetben pedig egyáltalán nincs is rá szükség, mivel nem rendelkezik saját állásponttal. Ez ugyanakkor félrevezető elképzelés, mégpedig különböző okokból.

Először is az igazságosság ily diskurzuselmélete nem „semleges” alapokon, hanem az igazolás erkölcsi alapelvén, illetve az ennek megfelelő, igazolásra irányuló egyéni jogon nyugszik. Ha ekként akarjuk kifejezni, ez a *fundamentum inconcussum*,⁶ mely a poszt-metafizikai korban is nélkülözhetetlen, és megfelelő módszerekkel rekonstruálható. Ezért az elmélet nem riadhat vissza attól, hogy a praktikus értelem klasszikus fogalmát felhasználja (megváltoztatott formában); hiszen mely másik képesség tehetné az embert alkalmassá az igazolási alapelv felismerésére, alkalmazására – és elismerésére, azaz annak tudatára, hogy (bizonyos helyzetekben) kötelessége az igazolás? A konstruktivizmus „utolsó” alapelve nem lehet maga is konstruált, inkább megfelelően rekonstruálnak kell bizonyuljon normatív világunk elemzésében.⁷

Erről az „alapról” kiindulva másodikként lehetséges az emberi jogok szubsztanciális elgondolásának „megkonstruálása”; olyan jogokként, melyeket senki, jó okokkal megindokolva sem vonhat meg. E koncepció továbbra is annak jogi-politikai, alapjogokká történő átalakítására, valamint a – megfelelő eljárásokban történő – interpretációra van utalva, azonban az igazolási alapelv lehetővé teszi, hogy a reciprocitás és az általánosság követelményeinek segítségével kijelentéseket tegyünk az ilyen nélkülözhetetlen jogokról. Ebben áll az általam *erkölcsi konstruktivizmusnak* nevezett fogalom magja.⁸

5 Ezzel vö. különösen e kötet negyedik, hetedik, nyolcadik, tizenegyedik és tizenkettedik fejezetét, valamint a következőket: Forst (2007a); Nancy Fraser erre adott válaszát (Fraser 2007); valamint Forst (2007b).

6 Megingathatatlan fundamentum – Descartes nyomán – *a ford.*

7 Ezzel vö. különösen a kötet első részének fejezeteit.

8 Ezzel vö. – a továbbiakban különösen – a könyv 4–9. és 12. fejezeteit.

Itt harmadikként fontos látni, hogy egy tiszta konszenzuselmélettel szemben a kölcsönös és általános igazolás feltételei véleménykülönbség esetén megengedik a jobb indoklások kiemelését a rosszabbak közül; ezek szűrőként működnek az „értelem szerint visszautasítható” igények és indoklások számára. A *reciprocitás* azt jelenti, hogy senki nem gátolhatja meg a vele szemben álló követeléseit, melyeket ő maga támaszt (a tartalmak reciprocitása), és hogy senki nem kezelheti alárendeltként mások értékítéleteit és érdekeit, a résztvevők által nem osztott „magasabb igazságokhoz” visszanyúlva sem (az okok reciprocitása). Végül az általánosság azt jelenti, hogy az általánosan érvényes, alapvető normák mellett szóló érvek minden érintett között eloszthatóak. Ezen meghatározások ismérvi ereje az elmélet szubsztanciális implikációja, melyet javasunk megtenni.

Ezen elmélet további, negyedik aspektusa, mely még jobban mutatja a „szubsztanciális” (vagy anyagi) és „procedurális” (vagy formális) elméletek megkülönböztetésének kialakulatlanságát, abban áll, hogy az erkölcsi konstruktivizmus útján nem lehetséges csupán az emberi jogok koncepciójának kidolgozása, ez össze kell függjön az alapvető igazságosság (*fundamentale Gerechtigkeit*) elgondolásával. Ez azon alapelveket irányozza elő, amelyek az általunk az igazolás alapstruktúrájának nevezett fogalomhoz tartoznak, amelyek a maximális igazságosságtól eltérően egy teljesen igazolt alapstruktúrát alkotnak. Ez bár nem szolgáltat mintát a „megfelelően rendezett társadalomhoz”, de alapelveket arról igen, hogy milyen minimális feltételekkel – pontosabban: milyen procedurális és anyagi igazolási viszonyokkal – kell rendelkezzen egy, az igazságosság igényeinek megfelelő társadalom.

Az erkölcsi konstruktivizmus eredményeit képező alapelvek és jogok annak a normatív magját alkotják, amit politikai konstruktivizmusnak nevezünk (mellyel ismét más értelemben használunk egy rawlsi fogalmat)⁹. Ezen egy – államhatárokon belüli vagy azokon túlnyúló – politikai közösségnek szóló társadalmi alapstruktúra diszkurzív és kollektív létrehozását és „konstrukcióját” értem, ideák szintjén a résztvevők autonóm vívmányaként. Mivel erre a konstrukcióra is szűk formában hatnak a reciprocitás és általánosság kritériumai erkölcsileg releváns elvi kérdéseknél, az erkölcsi konstruktivizmus része a politikainak, ám nem egy természetjogi képmáselmélet alapján, hanem úgy, hogy az alapvető igazságosságot politikai kontextusokban a résztvevők maguk helyezik el és ismétlik diszkurzív módon, mindig interpretált és elsajátított formában. Azt, hogy a politikai konstrukciók megérdemeljék az előkelő „igazságosság” nevet, az igazságosságkritériumok és az igazolásra való jog betartása biztosítja. Lényegét tekintve – és ebben áll az ötödik megfontolandó alapvető pont – nemcsak beleszólási jogot nyújt minden érintett számára, hanem lehetővé teszi a vétót is alapvető normákkal, szabályozásokkal és struktúrákkal szemben,

9 Ehhez lásd: Rawls (1998: 3) előadás; ezzel összevetve: Rawls (1992).

melyek az érintettekkel szemben nem igazolhatók reciprok-általános módon. Ez a követelés eltörölhetetlen, és az is marad.

Így mindkét konstrukciós folyamat – erkölcsileg és politikailag – összeillik, és minden lényegi normatív implikáció egyrészt saját helyi értékkel rendelkezik, másrészt még mindig diszkurzív természetű: minden, az egyes megalapozásokkal és folyamatokkal szembeállított normának egy megfelelő igazolási eljárás során reciprok-általánosként legitimnek kell bizonyulnia. Egy konstruktivista elméletben nincsenek külső „levezetések”, melyek túltesznek a konstrukción. Így megmutatkozik, hogy az igazolásra való jog folyton felveszi egy lényegi ellenvetés és érv alakját, de az igazoló diskurzusok kikövetelésének procedurális alakját is, melyek a *jobb érv kényszerét*, vagy inkább a *jobb évrre való kényszert* érvényre juttatják. Az igazságosság egy diskurzuselmélete rendelkezik tartalmas normatív feltételek és implikációk sokaságával, ezek közül azonban egynek sincs nem diszkurzív jelentősége, mindegyiknek igénye kell, hogy legyen arra, hogy megfelelően létesített diskurzusokban megalapozzák őket. Ezzel létrehoznak egy rekurzív, reflexív teljes összefüggést, mely nem csak a morálfilozófiában, hanem egészen a demokráciaelméletig érve meghaladja az eljárási és tartalmi feltevések közti elválasztásokat. Így megmutatkozik, hogy mennyiben magyarázható az emberi jogok és népszuverenitás „egyidejű eredendősége” (*Gleichursprünglichkeit*) – melyet Habermas joggal állít – az igazolási alapelv fényében, ráadásul (Habermastól eltérően)¹⁰ ebből az egy gyökérből levezetve.

Mindezeknél központi jelentőséggel bír, hogy a diszkurzív konstrukciót, rendelkezzen bár ily sok ideális tartalommal, mindig interszubjektív gyakorlatként kell elgondolni. Autonóm emberek önállóan fogalmazzák meg erkölcsi és politikai ítéleteiket, és kritikailag szembeállítják ezeket a gyakorlattal, egyszersmind ugyanakkor kötelesek ezeket az ítéleteket igazolni, valamint minden, másokat politikailag releváns módon érintő következményüket közösen megvitatni és ennek megfelelően dönteni. Az igazságosság első feladata ennek megvalósításában áll.

Az igazságosság egy autonóm és pluralista elmélete. Az igazság „autonóm” elmélete alatt egy olyan teóriát értünk, mely nem igényel más megalapozást magán az igazolási alapelven kívül, ami az igazságosságot autonóm egyének autonóm konstrukciójaként értelmezi, és így megfelel a fogalom emancipatorikus tartalmának. Egyszersmind ugyanakkor nem csak az egyes társadalmi kontextusokba kell illeszkedjen, hanem az etikai értékek sokszínűségének, valamint a különböző társadalmi szféráknak és közösségeknek is meg kell feleljen. Itt elsőként meg kell állapítanunk, hogy az igazságosság nem egy „érték” mások – így a szabadság, egyenlőség stb. – mellett, hanem az az alapelv, melynek alapján

10 Habermas (1992). A témához lásd jelen kötet negyedik, ötödik, hetedik, valamint kilencedik fejezeteit.

igazolnunk kell, hogy milyen szabadságok és az egyenlőség milyen formái tekinthetők legitimnek. Az igazolási alapelven nyugvó igazságosság egy politikai kontextuson belül az elsődleges és fő erény.¹¹

Másrészt figyelembe kell vennünk, hogy az igazságosság e „monisztikus” természete lehetővé teszi, hogy az igazságosság szempontjai (többek közt igény, érdem) és az elosztási szférák sajátossága (Walzer 1994) felé nyisson, melyekben meghatározott javakat (például egészségügyi ellátás, oktatás, hivatalok) meghatározott kritériumok szerint kell elosztani, mely feltételek a társadalomra vonatkoztatott jelleggel is bírnak. Az igazolási feltételek és az alapvető igazságosság strukturái révén ezen elosztások keretei már adottak, ám ez nem jelenti, hogy a maximális igazságosság megteremtésének útján minden jószág egy kaptafára megy. Mivel azonban semmilyen jószág nem osztja el magát, és folyamatos konfliktusok várhatók azzal kapcsolatban, hogy milyen mérték szerint kell eljárni, itt is érvényes marad a diskurzuselmélet elsőbbsége, ami szorgalmazza, hogy minden ilyen vitánál adott legyen az érintettek alapvető igazolási egyenlősége.

Az elméletben lefektetett autonómia fontos – harmadik – aspektusa, hogy nem a jószág koncepcióján nyugszik, szemben számos, egymással versengő elmélettel az arisztotelésztől az utilitaristáig. Ez a deontológiai jelleg természetesen nem magyarázható csak „átfogó tanok” etikai sokféleségéből, ahogy Rawls (1998) megfogalmazná, hanem magának az igazságosságnak érvényességi igényéből, alapelvekből és normákból áll, melyek reciprok-általános módon nem visszautasíthatók, és ezáltal megalapozhatják a jogkényszert is. Így az etikai érveknek, ha az igazságosság köpenyébe akarnak bújni, át kell tudniuk lépni a reciprocitás és általánosság küszöbét. Épp ez akadályozza meg egyes értékkepzetek (például a többségé) másokéval szemben elégséges indoklás és autoritás nélküli megvalósítását.¹² Mivel az igazságosság elmélete a „jó” fogalmával szemben alapvetően „agnosztikus” marad, inkább megfelel a jó sokféleségének, mint egy etikailag megalapozott elmélet.¹³

Egy etikailag „önmagában megálló” igazságosságelmélet megfogalmazásának kísérlete így tisztában van a normatív világ komplexitásával, nem adja fel azonban emiatt meggyőződését, hogy lehetséges a gyakorlati filozófia egysége, mely magában foglalja a politika elméletének alapkérdéseit. Amíg az igazolás gyakorlata az értelmes emberi gyakorlatok alapformája, addig a praktikus értelem megköveteli egy igazságos igazolási

11 Ezzel és a következőkkel vö. jelen kötet 3–5., valamint nyolcadik fejezeteit.

12 Ezzel vö. különösen e kötet hatodik és hetedik fejezetét.

13 Vö. ezzel Will Kymlickával, Seyla Benhabibbal és Martin Seellel folytatott vitáimat: Forst cikke (1997a), valamint Kymlicka (1997) erre adott válasza; emellett: Forst írása (1997) és Benhabib (1997) válasza; illetve Forst (1997: 344–345) és Seel (1995: 222–242).

viszonyokat célzó elmélet keresését. Anélkül, hogy tartanunk kéne az erkölcs áttérjedésétől más szférákra – így a jogéra –, útmutató marad a megtagadott vagy sikeres elismerések résztvevőinek perspektívája. Az igazoló lényként történő egyéni önrendelkezés központi szerepe, amint az az indokok megkövetelésében kifejezésre kerül, az igazságosságelmélet elgondolása számára döntő fontosságú.

Az igazságosság határai. Helytelen az igazságosság jelentőségét a társadalmi és politikai rend keretei közt valamely másik „értékkel” szemben lebecsülni; de ugyanilyen problematikus lenne azt abszolúttá tenni. Erre gyakran rámutattak már, és ez különböző jelentésekkel bírhat. Először is jelentheti azt, hogy az igazságosság a társadalmi intézmények vagy egyéni magatartás megítélésének nem kellően önkritikus és reflexív, „megkeményedett” formájában jelenik meg – így például hiányzik az egyéni különbségek és igények figyelembevétele. Az ilyen jelenségeket természetesen az „igazságosság igazságtalanságaként” kell kritizálnunk, így nem vezetnek az igazságosság alapvető korlátozásához (Forst 2005).

Figyelembe kell továbbá venni, hogy az igazságosság nem fedi le a normatív világ egészét, és csak meghatározott, bár nem kevés számú esetre érvényes. Nem csak személyek, társaságok is kitüntetik magukat más, az igazságosságtól eltérő erényekkel, és általánosságban az erényen és az igazságosság konkrét fogalmán kívül is vannak dolgok, melyek elérésére, úgy tűnik, megéri törekednünk. Az élet színesebb és bonyolultabb, mint hogy egy igazságosságkonceptió leírható. Csak aki ezt megérti, van tisztában a konfliktusokkal, melyek során az igazságosságnak meg kell védenie elsőbbségét.

Végül a politikai filozófiában is találunk olyan gondolatmeneteket, melyek szerint a jobb társadalomra való törekvésnek vannak más aspektusai is, mint az igazságosságra való igyekezet. Ezt bizonyítja a politikai utópiák hagyománya, melyek átfogó elképzeléseket fejtenek ki a haladásról és a boldogságról. Mégsem csak az mutatkozik meg, hogy az igazságosság ott is vezérmotívum; emellett az is kiderül, hogy annak a meggondolásnak a fényében, hogy mennyire lenne kívánatos a „tökéletes” társadalom vagy megvalósításának kísérlete, egy szilárdabb kapaszkodót hoz létre – olyat, melynek segítségével az ilyen kísérletek is kritizálhatók (Forst 2006).

Mindebből az következik, hogy csak egy olyan igazságkonceptió lehet sikeres, mely figyelembe veszi saját végességét, amennyiben tervbe veszi módszeres önkritikáját, tehát az igazságosság eszméjét állandóan diszkurzív módon diszpozícióként kezeli. Egyszersmind ugyanakkor tudatában kell hogy legyen annak, hogy akik „ordító igazságtalanságtól” szenvednek, nem mondhatnak le arról a tényről, hogy az igazságosságnak van hangja és mer beszélni. Az ő igényüknek hallhatónak kell lennie, hisz ez az igazságosság tulajdonképpeni alapja.

Fordította: Tömöry Miklós

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Benhabib, Seyla (1997): Über Achtung und Versöhnung. Gerechtigkeit und das gute Leben. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 45., No. 6.: 975–990.
- Bloch, Ernst (1977): *Naturrecht und menschliche Würde*. Suhrkamp.
- Forst, Rainer (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Suhrkamp.
- Forst, Rainer (1997a): Foundations of a Theory of Multicultural Justice. In: *Constellations*, Vol. 4.(1): 63–71.
- Forst, Rainer (1997b): Kontexte des Selbst. Zu Seyla Benhabibs Konzeption einer kritischen Theorie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 45., No. 6.: 957–973.
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines politischen Begriffs*. Suhrkamp.
- Forst, Rainer (2005): Die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit. Normative Dialektik nach Ibsen, Cavell und Adorno. In: Kaul, Susanne-Bittner, Rüdiger (szerk.): *Fiktionen der Gerechtigkeit. Literatur - Film - Philosophie - Recht*, Nomos: 31–42.
- Forst, Rainer (2006): Utopie und Ironie. Zur Normativität der politischen Philosophie des „Nirgendwo“, In: Abel, Günther (szerk.): *Kreativität. 20. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg: 92–103.
- Forst, Rainer (2007a): First Things First. Redistribution, Recognition and Justification. In: *European Journal of political Theory*, Vol. 6., No. 4.: 291–304.
- Forst, Rainer (2007b): Radical Justice. On Iris Marion Young’s Critique of the „Distributive Paradigm“. In: *Constellations*, 14.(2): 260–265.
- Forst, Rainer (2005): Die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit. Normative Dialektik nach Ibsen, Cavell und Adorno. In: Kaul, Susanne-Bittner, Rüdiger (szerk.): *Fiktionen der Gerechtigkeit. Literatur - Film - Philosophie - Recht*, Nomos: 31–42.
- Forst, Rainer (2006): Utopie und Ironie. Zur Normativität der politischen Philosophie des „Nirgendwo“, In: Abel, Günther (szerk.): *Kreativität. 20. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg: 92–103.
- Fraser, Nancy (2007): Identity, Eclusion and Critique. A Reply to Four Critics. In: *European Journal of Political Theory*, Vol. 6., No. 3.: 305–338.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Suhrkamp.
- Kymlicka, Will (1997): Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? In: *Constellations*, Vol. 4., Issue 1.: 72–87.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp. [Magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, 1997]

- Rawls, John (1992): Kantischer Konstruktivismus in der Moraltorie. In: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*. Suhrkamp. [Angolul: *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII., No. 9.: 515–572. 1980.]
- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*. Suhrkamp. [Angolul: *Political Liberalism: Expanded Edition*. Columbia University Press, 2005.]
- Seel, Martin (1995): *Versuch über die Form des Glücks: Ethische Studien*. Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig ([1953] 2003): *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp. [Magyarul: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, 1992.]
- Walzer, Michael (1994): *Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Campus. [Angolul: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.]

Szücs László Gergely

POLITIKAI IGAZSÁGOSSÁG- KONCEPCIÓK A VILÁGKÉPEK KONTEXTUSÁBAN

JÜRGEN HABERMAS ÉS AZ „OVERLAPPING
CONSENSUS” LEHETŐSÉGE

Tanulmányom a 2011/12-ben a frankfurti Johann Wolfgang Goethe Egyetemen végzett kutatásom eredményeire épül, a kutatást a Magyar Ösztöndíj Bizottság támogatása tette lehetővé.

A tanulmány rekonstruálja Jürgen Habermasnak a rawlsiánus „overlapping consensusról” szóló kritikáját. Habermas szerint a rawlsiánus overlapping consensus lehetősége a privát személyek filozófiai-metafizikai észhasználatának és a polgárok nyilvános-politikai észhasználatának „munkamegosztásán” nyugszik. A privát személyek „résztvevő perspektívájukból” kiindulva metafizikai érvekkel támasztják alá világképüket és etikai meggyőződéseiket, amelyek nézőpontjából monologikus általánosítási eljárásokban nyert politikai igazságossági elveket helyeselhetnek. Habermas szempontjából egyrészt azt a kritikát fogalmazhatjuk meg ezzel az állásponttal szemben, hogy intuíciónknak ellentmond, és a megegyezést ingataggá teszi, ha a „konszenzus” végső alapját képező morális és etikai indokokat konszenzusképtelennak tekintjük, és nem vitatjuk meg nyilvánosan. Habermas nézőpontjából további problémát jelent, hogy ha a politikai konszenzus létrejötte előtt nem hivatkozhatunk nyilvánosan számon kérhető ésszerűségi kritériumokra, akkor lehetetlen feloldani a pusztán saját etikai meggyőződések normatív elvárásait követő személyek közötti konfliktusokat, és lehetetlen megmagyarázni, hogyan jöhet létre overlapping consensus. A tanulmány bemutatja, hogy Habermas szerint a problémák kiküszöbölhetőek, ha a konszenzusra törekvő személyektől a nyilvános észhasználat ésszerű normáit már az etikai vagy morális meggyőződések artikulálásakor számon kérjük. Így már a konszenzus kivívásának kezdőlépéseinél olyan ésszerű normákra hivatkozhatunk, amelyek feltételezésével könnyebben megmagyarázható, miért kötelességünk ésszerű véleménykülönbségre törekednünk, és általánosabb morális vagy politikai normákhoz fellebbeznünk etikai véleménykülönbségek esetén.

John Rawls a *Politikai liberalizmus* [Political Liberalism, 1993] című művében olyan kérdések foglalkoztatták, amelyek Jürgen Habermast is: hogyan jöhet létre a szabadság és egyenlőség politikai eszményeiben való egyetértés egy olyan társadalomban, ahol egymással össze nem egyeztethető vallási, etikai vagy filozófiai nézeteket valló polgárok találkoznak egymással. Hogyan lehetséges tehát politikai szintű konszenzus vagy legalábbis értelmes politikai vita olyan személyek között, akiket vitájuk során gyökeresen eltérő doktrínák vélt igazsága motivál? A felvetett kérdésekre válaszlehetőséget nyújthat az *overlapping consensus* rawlsi elmélete, amely szerint azok között a polgárok között alakulhat ki egy széles körben helyeselhető igazságossági alapelvekre épülő konszenzus, akik az igazságosság alapelveit – etikai meggyőződésük kontextusába helyezve – saját világképük perspektívájából is helyeselni tudják. Rawls az *overlapping consensus* egyszerre tekintette az igazságosság alapelveinek indoklására szolgáló és társadalmi stabilitást biztosító politikai eszménynek: az *overlapping consensus* elmélete arra a kérdésre adott válaszkísérlet, hogyan lehet egy plurális társadalom stabilabb, mint a pusztán kultúrák egymás mellett

élésén, a „modus vivendi” alapuló politikai társadalom, anélkül, hogy egyetlen domináns etikai vagy vallásos dogma által integrált politikai közösséggé válna (Forst 1992: 152).

Az *overlapping consensus* e koncepciója számos kérdést felvet. Tanulmányomban – Habermas nézőpontjából – arra a kérdésre keresem a választ, hogyan közelíti egymáshoz Rawls a polgárok etikai perspektíváját és az absztrakt igazságosságkoncepciókat. Egyrészt azt vizsgálom, hogy a rawlsiánus elmélet értelmében igazolódhat-e egy politikai igazságosságkoncepció a polgárok partikuláris etikai meggyőződéseitől függetlenül, vagy érvényességét végeredményben mindig partikuláris etikai koncepciókból nyeri? Másrészt az érdekel, hogyan igazolhatjuk – legalábbis bizonyos esetekben – a politikai értékek elsőbbségét az etikai szempontokkal szemben. Hogyan motiválhatjuk a polgárokat arra, hogy fontos politikai kérdések rendezésekor hátrahagyják megszokott etikai értékrendszerüket egy elvontabb politikai igazságosságkoncepció követéséért? Az ésszerű átfogó tanítások fogalmának elemzése után Habermas nézőpontjából rekonstruálom,¹ hogyan igazolta Rawls az *overlapping consensus* lehetőségét, majd az igazolást szem előtt tartva arra a kérdésre keresem a választ, mik lehetnek egy habermasiánus kritika főbb pontjai. Tanulmányom végén megvizsgálom, milyen korrekciók végrehajtásával fogadná el Habermas az *overlapping consensus*on alapuló politikai társadalom gondolatát.

AZ ÁTFOGÓ TANÍTÁSOK ÉS A POLITIKAI IGAZSÁGOSSÁG

Az *overlapping consensus* elméletnek megértéséhez fontos lehet Rawls egy korábbi tanulmánya, *A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet* [Justice as Fairness: Political not Metaphysical, 1985], amelyben kifejti, hogy lehetségesek olyan politikai igazságosságkoncepciók, amelyek a társadalom tagjainak etikai-világnézeti háttérüktől függetlenül elfogadhatók. A felvetődő problémára Rawls egy „elkerülési módszerrel” válaszol: kifejti, hogy az általános politikai igazságosságkoncepciókat a polgárok egymással nem kompatibilis etikai értékekkel és vallási-filozófiai doktrínáikkal anélkül egyeztethetik össze, hogy partikuláris nézeteik érvényességi igényét, igaz vagy hamis voltát e politikai koncepciók perspektívájából felül kéne vizsgálniuk. A tanulmány gondolatmenetéből az a kérdés adódik – amelyre az *overlapping consensus* elméletének választ kell adnia –, milyen politikai (vagy morális) elvek képezhetik az eltérő etikai és világnézeti háttérű személyek egyetértésének minimumát (Forst 1992: 152–153)? Felvetődik az a kérdés is, hogyan tudják

1 Elemzésem döntően Habermas „*Vernünftig*” versus „*wahr*” oder die *Moral der Weltbilder* című 1996-os tanulmányának gondolatmenetén alapul.

a polgárok e politikai meggyőződéseket követni, ha az életük döntő részét olyan világképek vagy etikai nézetek befolyásolják, amelyekkel „bensőségebb viszonyban” állnak, mint a sokszor mesterségesnek tűnő politikai igazságosságkonceptiókkal; mi motivál tehát minket a megszokott etikai vagy vallási meggyőződésünktől független politikai igazságosságkonceptiók elfogadására?

Habermas szerint Rawls válaszához látnunk kell, hogy a modern jogállam ésszerű polgárainak etikai vagy vallási nézeteit nem átjárhatatlan, zárt fundamentalista nézeteikként kell jellemeznünk, hanem olyan „nem ésszerűtlen átfogó tanokként” (*not unreasonable comprehensive doctrines*), amelyek – amellett, hogy a polgárok világról alkotott elképzeléseit egészében magukban foglalják – kontingenciatudattal egészülnek ki (Rawls 1993: 144–145). A modern polgár ésszerű, átfogó tanai az egyén nézőpontjából érvényességigénnyel bírnak, azonban reflexívek: azt a tudatot is erősítik, hogy az eltérő doktrínákat magáénak valló személyt is autentikus igazságáért és doktrínájának érvényességi igényeiért küzdő polgárként kell elismerni. Az ésszerű, átfogó tanítást magáénak valló polgár egyrészt tiszteli azt az „észre nehezedő terhet”, hogy igazságát mások által is helyeselhető indokokkal kell alátámasztania, és engednie kell a jobb érvek „kényszerének”. Ugyanakkor fel kell ismerje, hogy érvényességigényei fenntartása mellett nem képes megállapodni minden etikai vagy vallási kérdésben politikai társadalmának minden polgárával: utat kell tehát nyitnia az ésszerű véleménykülönbségnek (*reasonable disagreement*) (McCarthy 1996: 945). Az ésszerű átfogó doktrínák feltételezése egy olyan politikai társadalom képét vetíti előre, amelyben a polgárok küzdenek ugyan partikuláris nézeteik elismeréséért, és amelyben szabadon hangoztathatják partikuláris meggyőződéseiket, azonban minden nézeteltérés ellenére politikai szintű egyetértésre juthatnak abban, hogy a másik polgárt is egyenjogúként, saját érvényességi igényeiért küzdő félként kell elismerni (Habermas 1996b: 262). Ha tehát a polgároknak reflexív átfogó tanításokat tulajdonítunk, meg tudjuk magyarázni, hogyan lehetséges politikai szintű konszenzus eltérő világképeket magukénak valló személyek között; egyszerre óvhatjuk meg a politikai igazságosság normáinak „függetlenségét” és magyarázhatjuk meg, miért érezhetik a polgárok „magukénak” az elfogadott elveket.

Ha tehát a modern politikai társadalom tagjai ésszerű és átfogó tanításokat vallanak magukénak, etikai háttérüktől függetlenül egyetérthetnek abban, hogy politikai viszonyaikban szabad és egyenlő polgárokként kell egymásra tekinteniük. Rawls a politikai integráció függetlenségének gondolatát összeköti a *méltányosságként értett igazságosságról* szóló cikk gondolatával, amely szerint a polgárok egyetértésének minimumát nem pusztán átfogó normák, hanem a szabadság és egyenlőség eszmé-nyén nyugvó, komplex igazságosságkonceptiók – például a *méltányosságként értett igazságosság* – képezik. A lehetséges egyetértés alapja eszerint olyan, „szabadon álló”

igazságosságkonceptió, amely nem egy partikuláris világvé, etikai vagy vallási meggyőződés „igazságát” tükrözi.

Ezen a ponton felvethető a kérdés, hogy az ésszerű, átfogó tanítások „metszéspontjában” álló igazságosságkonceptiók rendelkeznek-e egyáltalán saját érvényességi alapokkal, vagy az érvényességük alapjául szolgáló indokokat magukban a doktrínákban és az etikai meggyőzésekben kell keresnünk. Ha a politikai igazságosságkonceptió nem rendelkezik az etikai meggyőzésekkel, átfogó tanításoktól független érvényességi alapokkal, akkor további problémák merülnek fel. Felvethető például: az a gondolat, hogy minden normatív ítélet forrását etikai meggyőzéseinkben kell keresnünk, összeegyeztethető-e azzal a Rawls által ugyancsak hangoztatott gondolattal, hogy az igazságosságkonceptiók ésszerűségi igénye normatív előnyt élvez a partikuláris etikai meggyőzések igazság- és érvényességi igényével szemben (Rawls 1992: 313). Ha tehát az érvényességi kritériumok az etikai meggyőzésekben és nem az igazságosságkonceptiókban rejlenek, miért legitim az a követelés, hogy etikai meggyőzéseinket alá vessük az igazságosság próbájának, és hogy etikai meggyőzéseink perspektíváját folyamatosan szélesítsük a politikai konszenzus megteremtése érdekében (Forst 1992: 155)? A továbbiakban e dilemma nézőpontjából, Habermas elemzésére támaszkodva rekonstruálok az *overlapping consensus* rawlsiánus igazolásának menetét.

A POLGÁROK MINT „RÉSZTVEVŐK” ÉS „MEGFIGYELŐK”

Rawls úgy gondolta, hogy csak akkor lehetséges egy az etikai meggyőzések fölött álló *overlapping consensus*, ha a politikai társadalom tagjai egy széles körben osztott igazságosságkonceptiót átfogó és ésszerű doktrínájuk kontextusába illesztve helyesnek tarthatnak. Habermas szerint ebből a rawlsiánus gondolatból a „politikai” és a „metafizikai” közötti munkamegosztás következik: az igazságosságkonceptió nyilvános *helyessége* elválik azoktól a végső soron filozófiai vagy metafizikai indoklásoktól, amelyekkel a privát személy meggyőződésének *igazságát* alátámaszthatja. A privát filozófiai vagy metafizikai meggyőzéseknek tehát egyéni perspektívából döntő szerepük lehet egy nyilvános igazságosságkonceptió elfogadásában, a politikai nyilvánosság oldaláról viszont a helyességnek el kell válnia a metafizikai indokoktól. Hogy egy ilyen igazolás lehetőségét felvázoljuk, feltételeznünk kell, hogy a polgár valamilyen módon perspektívaváltásra képes: egyrészt a politikai legitimitás nézőpontjából is fontos, hogy egyéni perspektívájából ítéletet tudjon alkotni a politikai igazságosságkonceptióról. Másrészt ettől a privát nézőponttól elvonatotva meg kell tudnia ítélni, hogy sikeres volt-e az igazolási folyamat, és mások egészen

eltérő perspektívájából is helyeslésre tartott-e számot az igazságosságkoncepció. Rawls ezért építette igazolási modelljét a polgárok két – de csakis két – perspektívájára, amelyeket Habermas *résztevő* és *megfigyelő perspektívaként* jellemez.

A polgárok *megfigyelő*ként képesek arra, hogy leírjanak olyan eseményeket, amelyek a politika szférájában zajlanak: megfigyelőként konstatálhatják a különböző etikai meggyőződések között kialakuló *overlapping consensus* létrejöttének tényét, felismerhetik, hogy a különböző világnézeti háttérrel rendelkező személyek egyetértése stabil vagy instabil politikai társadalom megvalósulásához vezet-e. A megfigyelő perspektívából azonban nem pusztán az egyetértés tényének utólagos jóváhagyása következik, megfigyelőként (a metafizikai koncepciók vagy privát meggyőződések igazságtartalmának figyelembevétele nélkül) felmérhetjük, hogy a különböző igaznak tartott metafizikai koncepciók között van-e olyan közös nevező, amely egy jövőbeli konszenzus alapját képezheti. Megfigyelőként felismerhetjük, hogy a saját vilásképeinknek a másokéval vannak-e olyan morális elemei, amelyek meghatározók lehetnek egy mások által is helyeseltető politikai igazságosságkoncepció megalkotásához és a politikai stabilitás megteremtéséhez. Felmérhetjük, hogy képesek vagyunk-e etikai meggyőződésünkön olyan transzformációt végrehajtani, amely politikai konszenzushoz segíthet bennünket. A politikai tények megállapítására specializált megfigyelő perspektívánkból azonban képtelenek vagyunk „behatolni” mások vilásképeibe, és képtelenek vagyunk külső perspektívából levezetni a partikuláris vilásképek igazságát vagy hamisságát. A politikai konszenzus létrejöttének érdekében és a toleranciaelv értelmében ebből a perspektívából tehát nem foglalhatunk állást arról, igaz feltevéseken vagy helytálló metafizikai levezetésen nyugszik-e a partikuláris meggyőződés (Habermas 1996c: 105; Rawls 1993: 105).

Rawls szerint a polgárok az igazolásnak ezen a szintjén az etikai meggyőződések közötti átfedésnek pusztán a társadalmi tényét rögzíthetik, „politikai” diskurzusuk ezen a szinten – ha egyáltalán lehetséges – társadalmi tények fennállásáról vagy fenn nem állásáról szóló diszkusszió. Az átfogó és ésszerű meggyőződések közötti esetleges konvergencia megfigyelő perspektívából történő leírásának önmagában nincsen normatív tartalma. A politikai igazságosságkoncepciók igazolásának ebben a fázisában a polgárok csak saját átfogó és ésszerű vilásképük kontextusában tehetnek szert olyan jelentés-összefüggésre, amelynek nézőpontjából az ésszerű meggyőződések közötti morális vagy politikai egyetértés értékes és helyeseltetővé válik. Azt a nézőpontot, amelyből a polgárok saját vilásképük vagy meggyőződésük alapjául szolgáló igazolást rekonstruálni tudják, és amelyből saját etikai meggyőződésük normatív vonásait vagy konzisztenciáját felülvizsgálhatják, Habermas *résztevő perspektívának* nevezi (Habermas 1996c: 105–106). Az elnevezés arra utal: az igazolás sikeressége azon múlik, hogy a polgár e perspektívából *aktívan* hozzá tud-e járulni az igazolás sikeréhez.

Rawls gondolatmenete azon a megfigyelésen nyugszik, hogy a polgárok résztvevő perspektívájából rekonstruált világképei vitaképtelenek, vagy legalábbis van egy olyan lényegi magjuk, amelyet nyilvános vitának nem tudnak kitenni: a versengő meggyőződések tehát potenciális konfliktusforrások. Árukkodó például, hogy Rawls szeme előtt a világképek szembenállásának és a kölcsönös tolerancia nehézkes kialakításának példájaként a 16–17. század véres vallásháborúi és a vallási türelemről szóló elméleti vitái lebegtek (McCarthy 1996: 949; Rawls 1993: 148; Habermas 1996d: 87). Rawls tehát egy olyan mintára tekintett, amely szerint a világnézeti konfliktusok feloldhatatlansága ellenére idővel olyan liberális normák is megszülehetnek, amelyek az egészen eltérő világnézeti személyek együttélését teszik lehetővé. A politikai konszenzusból adódó normatív szempont és a résztvevő perspektívában megalapozható metafizikai felfogások normatív szempontjának „munkamegosztása” ebből a szempontból a liberális állam „nyilvános agnoszticizmusa” és a „privát vallások”, valamint az államhatalom „felekezeti színvaksága” és az „igazságért küzdő” felekezetek közötti szembenállást és kiegészítő viszonyt tükrözi (Habermas 1996c: 106).

Rawls politika és metafizika munkamegosztására épülő igazolási stratégiája szellemében a moralitás alapját, a „morális igazságokat” – mivel lehetséges konfliktusok forrásai – a privát szférába kell száműznünk, és metafizikai meggyőződésünk részét kell képezzék, a megfigyelőként konstatált „pluralizmus ténye” azonban arra kell figyelmeztessen, hogy átfogó morális tanításaink végső indokai nyilvánosan nem igazolhatóak. A „bizonyítás terhének megosztása” a filozófia feladatául rója ki, hogy a morális igazságoknak metafizikai megalapozást nyújtson, a filozófia azonban – legalábbis az igazolásnak ezen a szintjén – mentesül attól, hogy nyilvános igazolás számára indokkal szolgáljon. A morális helyesség és az etikai jó végső érvényességi alapja a metafizikai indokokban rejlik, de ahogy korábban láttuk, ezeket a végső indokokat – mint a konszenzus nyilvános megteremtését akadályozó tényezőket – száműznünk kell a politika területéről.

Habermas felhívja a figyelmet, hogy mivel Rawlsnál az egyetértés végső indokai nem tehetők ki nyilvános vitának, a *nyilvános érvényesség*nek pusztán az a „szerencsés körülmény” az alapja, hogy a résztvevő perspektívából igazolható, egymástól nagyban különböző *nem nyilvános indokok* egy végeredményben összpontosulnak. Ez a gondolat választ ad a politikai igazságosságkonceptiók érvényességéről szóló korábbi kérdésünkre: mivel az érvényesség végső forrásai olyan „metafizikai” indokok, amelyek a politikai nyilvánosságban nem tehetők vita tárgyává, Rawls a „politikai” igazságosságkonceptiókat megfosztja saját érvényességi forrásuktól (Habermas 1996c: 107).

Ez az elképzelés azonban feszültségbe kerül az *overlapping consensus* létrejöttének egy korábban említett feltételével. Ahhoz, hogy – végső soron metafizikai indokokra támaszkodó – etikai meggyőződéseink között egy ésszerű elveken nyugvó *overlapping consensus* jöhessen létre, arra is szükség van, hogy etikai nézeteinket felülvizsgálhassuk az

igazságosság egy ésszerű koncepciójának nézőpontjából; így erősítve etikai meggyőződésünk „ésszerű” és a politikai nyilvánosságban is helyeselhető oldalát. Felvethető azonban a kérdés, ha a megfigyelő perspektívánkból pusztán egy véletlenszerű egyezés fennállását vagy a pluralizmus tényét konstatálhatjuk, de a politikai nyilvánosság a privát etikai meggyőződéseink által sugallt elvárásokon túl önmagában semmilyen normatív kötelezettséget nem ír elő, honnan származik „morális motivációnk” etikai meggyőződéseink ésszerű oldalának erősítésére? Miért kell etikai meggyőződésünk ésszerű felülvizsgálatát kötelességünknek érezni, miért nem inkább privát meggyőződésünk tűzzel-vassal történő keresztülvitelét és másokra kényszerítését? A politikai igazságosságkonceptiók oldaláról viszont az a kérdés vehető fel, hogy belátható-e egyáltalán egy konszenzus „ésszerűsége”, ha az ésszerűség önálló – résztvevő és megfigyelő perspektíva között közvetítő – harmadik perspektívája nem áll a kezdetektől rendelkezésünkre, ha tehát a konszenzus kialakítása előtt csak etikai meggyőzések által sugallt ésszerűségi kritériumaink vannak (Habermas 1996c: 109)?

AZ ELSŐ ABSZTRAKCIÓS LÉPÉSEK

Habermas úgy gondolja, közelebb kerülhetünk Rawls e kérdésekre adott válaszához, ha rekonstruáljuk az *overlapping consensus* rawlsiánus igazolásának fázisait. Habermas három fázist különböztet meg. Az első lépésében az egyének etikai meggyőződésükből adódó ítéleteiket valamilyen absztrakciós (például az *eredeti helyzet* koncepcióján nyugvó) eljárással általánosítják, vagyis konszenzusképessé teszik. A következő lépésben az egyének általános alapelveiket etikai meggyőzések kontextusába illesztik, és „ápolják” az általános elveik és a partikuláris etikai meggyőzések közötti jelentés-összefüggéseket: míg az egyik oldalról felülvizsgálják az elvek igazolására szolgáló partikuláris elveket és tanításokat, a másik oldalról megtanulják partikuláris értékeikből eredő meggyőzéseiket általános, akceptálható formában kifejezni. A harmadik lépésben az egyének kölcsönösen felülvizsgálják az általánosított, igazságosságról szóló elveiket abból a szempontból, hogy a politikai társadalom többi tagjának nézőpontjából helyeslésre találhatnak-e: az ilyen, etikai meggyőzések kontextusában helyeselhető általános elvek összecsengéséből jön létre az *overlapping consensus*. A felvetődő kérések nézőpontjából érdemes közelebbről is megvizsgálni az *overlapping consensus* megteremtésének e fázisait.

Rawls első lépésként megjelöli azt a helyet, ahol egy mások által potenciálisan helyeselhető igazságosságkonceptiónak igazolódnia kell: a te nézőpontod és az én nézőpontom között, azaz a polgárok közötti térben, a civil társadalomban (Habermas 1996c: 112). Az igazolás kezdőpontján egy résztvevő és egy megfigyelő perspektívával

rendelkezünk: ahogy korábban láttuk, résztvevőként rekonstruálni tudjuk etikai meggyőződésünk, partikuláris világpépünk metafizikai, filozófiai igazolását, valamint az általunk követett átfogó tanítás privát oldala és a meggyőződéseinkben gyökeredző igazságosságról szóló elképzelés közötti összefüggést. Megfigyelőként felismerem a pluralizmus tényét, és azt, hogy a velem szembenálló felek eltérő etikai meggyőződéssel és igazságosságkonceptióval rendelkeznek. Thomas McCarthy Rawls-értelmezése szerint e két perspektívához az igazolás kezdőpontján az *ésszerűség* két, egymástól eltérő aspektusa járul. Résztvevőként – egy ésszerű átfogó tanítás birtokában – akkor járok el ésszerűen, ha a másikkal szemben olyan indokokkal akarom igazolni cselekvésemet, amelyet az nem utasíthat vissza. Mivel megfigyelőként a pluralizmus tényéből azt a következtetést vonom le, hogy a véleménykülönbség gyakori, valószerű, és instabilitáshoz vezet, *ésszerű* módon olyan helyzetre kell törekednem, amelyben néhány számomra fontos indokot mások nem helyeselnek, amely tehát ésszerű véleménykülönbségen nyugszik. A *gyakorlati lehetetlenség* belátása, hogy az átfogó tanítások igazságáról megegyezésre jussunk – paradox módon – éppen egy *gyakorlati cél*hoz vezet bennünket, ahhoz, hogy másokkal osztható szemléletre törekedjünk, és közös alapot nyerjünk a nyilvános igazolás számára (McCarthy 1996: 945–946).

A pluralizmus tényének felismerése az ésszerű átfogó tanítással rendelkező személyt ezért az *első konstruktív lépés* megtételére, az átfogó tanításától való elvonatkoztatásra kényszeríti, amelyhez Rawls szerint az *eredeti helyzet* koncepciója szolgálhat vezérfonalként. Rawls e megjegyzése azonban magyarázatot igényel. Mint *Az igazságosság elméletének* [A Theory of Justice, 1971] gondolatmenete alapján ismert, a polgárok az eredeti helyzet hipotetikus, szerződéselméleti szituációjában, a *tudatlanság fátyla* mögött – azaz a tényleges vagyoni helyzetük, társadalmi státuszuk, etikai meggyőződésük és átfogó tanításuk ismerete nélkül – önértékű, célracionális cselekvőként hozhatják meg azt a döntést, hogy melyik igazságosságkonceptióra kell alapozniuk politikai társadalmuk alapintézményeit (Rawls 1997: 39). Az *eredeti helyzet* e koncepciójának ismeretében felvetődik a kérdés, miért kell a polgárnak ésszerűen helyeselni hipotetikus helyzetben, absztrakt (társadalmi státusszal és etikai meggyőződéssel nem rendelkező) személyek által hozott döntéseket. Különösen élesen vetődik fel a kérdés annak tudatában, hogy az ésszerű polgár az igazolásnak ebben a stádiumában nem rendelkezik más normatív alappal valamelyik igazságosságkonceptió elfogadásához, mint azzal, amelyik átfogó tanításából fakad. Hogyan fogadja el tehát az eredeti helyzetben hozott döntés eredményét, ha a helyesléséhez szükséges jelentés-összefüggést éppen az az etikai meggyőződés képezi, amelyet az eredeti helyzetben maga mögött hagy? Hogyan függ tehát össze a polgár által elfogadott átfogó tanítás az eredeti helyzetben kiválasztott igazságossági elvekkel?

AZ ÁTGONDOLÁS EGYENSÚLYA

A Habermast is foglalkoztató kérdésre választ kaphatunk, ha az *eredeti helyzet* konstrukciójának funkcióját *Az igazságosság elméletében* kirajzolódó, az átgondolás egyensúlyán² (*reflective equilibrium*) alapuló módszer szempontjából vizsgáljuk. Látnunk kell, hogy a konszenzus megteremtésének első lépésében az egyes polgár rendelkezésére állnak etikai meggyőződésében gyökerező, igazságosságról szóló elképzelései, amelyeket igazságosságról szóló intuitív ítéletekben fejezhet ki, másrészt ismerhet olyan jól átgondolt filozófiai igazságosságkonceptiókat, amelyek általános helyeslésre is számot tarthatnak, azaz potenciálisan egy politikai igazságosságkonceptiót testesítenek meg. Az átgondolás egyensúlyáról szóló gondolatmenet szerint a konszenzus megteremtéséhez fontos, hogy a polgár koherenciára törekedjen meggyőződéseiből származó ítéletei és a széles körben vagy általánosan helyeselhető igazságosságkonceptiók vagy alapelvek között. A koherenciára törekvő polgár egyszer ítéletei felől haladva próbálja megtalálni azt az igazságosságkonceptiót, amely legmélyebb meggyőződéseivel leginkább összeegyeztethető, majd a másik oldalról, az igazságosságkonceptiók felől vizsgálja, mennyiben kell változtatni ítéletein, hogy az igazságosságkonceptióval összhangban legyen. Az igazságosságkonceptiók felől azt is felmérheti, hogy az ítéleteinek módosításával mennyiben változik meg a politikai társadalom alapintézményeiről szóló ítélete. Fáradtság munkával, két irányból – az igazságosságról szóló ítéletei és az igazságosság alapelvei felől – haladva, „ide-oda mozogva” végül elérheti a meggyőződéseiből származó ítéleteinek és a politikai igazságosság egy koncepciójának összehangolását.

A koherencia megteremtésének egy komplexebb eljárásában az igazságosságkonceptiók és az ítéletek közötti „egyensúly” megteremtéséhez az *eredeti helyzet* vagy egy a megállapodásokhoz alapul szolgáló *kiinduló állapot* segédkonstrukcióját használhatjuk (Rawls 1997: 41). Rawls szerint etikai meggyőződésünkben gyökerező, igazságosságról szóló intuíciónkat egy olyan kiinduló állapot megkonstruálásában összegezhethetjük, amely ésszerű módon korlátozza az igazságosság elveinek keresésekor felvethető szempontokat. Nyilván mindenki egyetért például azzal – mondja Rawls –, hogy az igazságosság elveinek kiválasztására szolgáló kiinduló állapotban magunkat és másokat szabad és egyenlő feleknek kell tekintenünk, vagy, hogy az igazságosság elveit senki nem igazíthatja saját életfeltételeihez. Ezek az intuíciónk képezik a kiinduló állapot vagy az eredeti helyzet keretfeltételeit. Konszenzusra törekedve a korlátozó keretfeltételeket kezdetben igen széles körben elterjedt nézetek szerint állapíthatjuk meg, idővel azonban szűkíthetjük az

2 Rawls *reflective equilibrium* fogalmának több magyar fordítása ismert. Én azért ragaszkodtam Krokovay Zsolt fordításához, az *átgondolás egyensúlyához*, mert a magyar fordítások közül ez feleltethető meg a Habermas által használt *Überlegungsgleichgewicht* fogalmának.

eljárás feltételeit. Az átgondolás egyensúlyára épülő módszer értelmében másik oldalról is haladhatunk: azoknak az igazságosságkonceptióknak az alapján, amelyeket igazságosságról szóló intuícióinkkal összeegyeztethetőnek tartunk, újraszabhatjuk a kiinduló helyzet feltételeit. A kiinduló helyzet változó értelmezésének fényében aztán ki-ki felülvizsgálhatja az igazságosságról szóló ítéleteit, a felülvizsgált ítéletek fényében konkretizálhatja konszenzuskész igazságosságkonceptióját. Az átgondolás egyensúlya tehát nem egy egyensúlyi állapot, hanem egy folyamat, amelyben az etikai meggyőződésekből fakadó ítéletünk és az igazságosságkonceptiók és igazságossági alapelvek egy koherencia felé haladnak: az etikai meggyőződéseinkből fakadó ítéleteinket folyamatosan módosíthatjuk, hogy megőrizzék koherenciájukat az eredeti helyzetben kiválasztott igazságosságkonceptióval; azonban az eredeti helyzet konstrukciója és az igazságosságkonceptió is módosítható annak érdekében, hogy megőrizze koherenciáját a meggyőződésből fakadó ítéletekkel (O'Neill 2006: 39).

Az átgondolás egyensúlya felől nézve érthető lesz az eredeti helyzet szerepe az első absztrakciós lépésben: az eredeti helyzet egy olyan konstrukció, amely a szigorúan felülvizsgált ítéleteinkkel összhangba hozható igazságossági alapelveket generál (O'Neill 2006: 40), olyan alapelveket, amelyekről indokoltan gondolhatjuk úgy, hogy potenciálisan mindenki által helyeselhetőek. Másrészt világos lesz, miért gondolja úgy Rawls, hogy a konszenzus érdekében megtett, az eredeti helyzet egy koncepcióján nyugvó absztrakció miért nem jelenti azt, hogy elszakadunk az etikai meggyőződéseink jelentésrendszerétől. Mivel a tesztként szolgáló kiinduló állapotban vagy eredeti helyzetben a konszenzusképes igazságossági alapelvek fényében felülvizsgált partikuláris etikai ítéleteink tükröződnek, az absztrakció során nem vonatkoztathatunk el etikai meggyőződéseinkben rejlő előfeltevéseinktől. Az általánosítást tehát csak partikuláris világnézetünk és etikai meggyőződésünk perspektívájából hajthatjuk végre (Habermas 1996c: 112).

AZ ÁLTALÁNOSÍTÁSI TESZT

Habermas tehát felhívja a figyelmet arra, hogy a rawlsiánus koncepcióban bármilyen elvont konstrukciók mentén történik az egyéni meggyőződéstől való elvonatkoztatás, az igazságosság alapelveinek meg kell őrizniük az etikai meggyőzésekkel való koherenciájukat. Ezért fontos, hogy a polgárok az *overlapping consensus*hoz vezető második lépésben azt az igazságosságról szóló koncepciót, amely a személyes nézőpontjukból végrehajtott absztrakciós eljárásban „reményteljesnek” tűnik, azaz a polgárok közötti konszenzusra potenciálisan számot tart, újra beilleszték etikai meggyőződésük kontextusába. Az, hogy etikai meggyőződésünkbe széles körben elfogadható, tehát több etikai meggyőződés felé

nyitott igazságossági elvet „illesztünk”, lehetőséget nyújt meggyőződésünk egy általánosított nézőpontból történő felülvizsgálatára. A konszenzushoz szükséges *általánosítási teszt* ebből a nézőpontból azt követeli meg, hogy bizonyos politikai kérdések megválaszolásakor – ugyan az etikai meggyőződésünkéből származó normatív szempontokra támaszkodva, de – eltekintsünk saját világnézetünk specifikumaitól, például az igazságigényre számot tartó filozófiai vagy metafizikai igazolásától (Habermas 1996c: 113).

Az általános elvekre épülő, de az etikai meggyőzések kontextusában végrehajtott általánosítási teszt elvont gondolatnak tűnik, azonban gyakorlati példák is alátámasztják, hogy élni szoktunk az effajta általánosítás lehetőségével. Tegyük fel például, hogy az isteni büntetéstől tartó keresztény polgár lelkiismeretével nem egyeztethető össze az abortusz kérdésében annak deklarálása, hogy az emberi élet nem a fogantatástól kezdődik, hanem a születéstől (vagy a magzati élet harmadik hónapjától). A pluralizmus tényének konstatálása és a konszenzus megteremtésének igénye ekkor a polgárt arra sarkallhatja, hogy eltérő etikai meggyőzésekkel rendelkező személyek által is akceptálható indokokat fogalmazzon meg. Az abortusz szigorításáért küzdő polgár hivatkozhat újonnan napvilágra kerülő tudományos kutatásokra, amelyek a magzat korai fejlettségéről vagy érzelmi életéről szólnak. Felhívhatja a figyelmet arra, hogy a legális abortusz legkésőbbi időpontjának megállapításánál az adott társadalom csak a veszélytelen abortusz orvosi vagy technikai szempontjai szerint mérlegelt, és figyelmen kívül hagyta az emberré válás releváns szempontjait. „Végső esetben” – elismerve az azonos vagy más etikai meggyőzéssel rendelkező személyek „saját igazukhoz” való jogát – küzdhetnek például azért, hogy egy széles körű, az anya jogait védő szabályozás mellett ne legyen minden orvos abortusz végrehajtására kötelezhető. Ennek az általánosabb szempontnak a kialakításánál a polgárok a majdani konszenzus érdekében eltekintenek a világnézeti háttérüket alátámasztó érvek ismertetésétől; nem hivatkoznak teológiai és az Isten létezését bizonyító érvekre, nem bocsátkoznak az isteni büntetés mechanizmusairól szóló fejtegetésekbe. Ez azonban nem jelenti azt, hogy általánosított indokaik megfogalmazását alapvetően ne az motiválná, hogy a lelkiismeretükkel összeegyeztethető igazságosságkonceptiók alakítsák nyilvános és politikai életüket; és azt sem, hogy az általánosított igazságossági elveket értelmezni vagy értékelni tudnák az eredeti motivációt képező, Isteni igazságra épülő világnézeti kontextustól függetlenül. Az általánosítási tesztnek ez a rawlsiánus felfogása tehát arra a gondolatra épül, hogy az absztrakciós eljárásokkal nyert általános alapelvek csak a polgárok partikuláris etikai meggyőződésébe „visszaillesztve” nyerik el jelentésüket, és csak akkor, ha a polgárok újra és újra felülvizsgálják az elvek és meggyőzések közötti jelentés-összefüggéseket. Az általánosítási tesztet alkalmazó polgárnak ez az elképzelése árnyalhatja tehát a szélsőségesen univerzalista Rawls képét, aki szerint a politika pusztán kontextusfüggetlen, univerzális elvek alkalmazásának területe.

A HOBBSIÁNUS ÉS A PROCEDURÁLIS-KANTIÁNUS IGAZOLÁSI STRATÉGIA

Mivel tehát Rawls premisszáinak értelmében a résztvevő perspektíva elhagyása a normatív alapok hátrahagyását jelentené, a rawlsiánus „általánosítás” mindig a saját világkép kontextusában, az átfogó tanítás által sugallt ésszerűségi kritériumok szerint történik. Habermas ezért a rawlsiánus „általánosítást” a hobbsi AranySzabályban rejlő („ne tégy olyat mással, amit nem akarsz, hogy veled tegyenek”) általánosítási módszerrel rokonítja. Ahogyan Rawls általánosítási tesztje, úgy a hobbsi általánosítás is azt sugallja: én, a mindenkori nézőpontból, saját élettapasztalataimat alapul véve, saját preferenciáimat szem előtt tartva és a jövőbeli döntéseket magamra vonatkoztatva képes vagyok megítélni, melyek azok az indokok, amelyeket bármely ésszerű polgár helyeselhet (Habermas 1996c: 113). A rawlsi általánosítási tesztben megnyilvánuló „hobbsiánus” igazolási stratégia problémáira a Habermas által több helyütt elemzett procedurális-kantiánus stratégiával szembeállítva világhíthatunk rá.

Habermas szerint Rawls elméletének megalkotásakor többek között azt a célt tűzte ki maga elé, hogy meghaladja a „modus vivendi” nyugvó politikai társadalom elképzelését, és a politikai társadalom egy olyan koncepcióját alkossa meg, amelyben a polgárok mindannyiuk által helyeselhető morális vagy politikai normák égisze alatt egyesülnek. Habermas szerint Rawls – eredeti intencióit figyelembe véve – azzal is egyetért, hogy a pusztán *modus vivendi* alapuló politikai társadalom elképzelése egy proceduralizált kantiánus elmélet kidolgozásával küszöbölhető ki. A procedurális-kantiánus felfogások legfontosabb közös eleme, hogy a *gyakorlati ész* olyan koncepciójára épülnek, amely megköveteli a morális normák egy pártatlan nézőpontból történő igazolását. Céljuk olyan *feltétlen* vagy *kategorikus* normák felmutatása, amelyek általánosan osztott indokokkal igazolhatóak.

Ezekből a feltételekből adódnak a procedurális-kantiánus elméletek jellegzetes karaktervonásai. A procedurális-kantiánus elméletek *deontologikusak*: az érvényességet firtató kérdésre tehát nem egy individuális vagy kollektív „jó” felmutatásával válaszolnak, hanem olyan igazságosságkonceptió igazolásával, amely minden – bármilyen, a „jóról” szóló etikai meggyőződéssel rendelkező – személy által helyeselhető indokra épül. Deontologikus moráleméleteknek tehát azokat az elméleteket nevezzük, amelyek a mindenkítől kötelező érvénnyel elvárt „kellés” kérdését az egyén vagy a közösség boldogságára vonatkozó arisztotelészi vagy utilitarista kérdés elé helyezik. Egy deontologikus elmélet nem tudja, de nem is akarja meghatározni, hogy az egyénnek vagy a közösségnek milyen célokat kell követnie, hogy megalapozza a boldog életet, és nem tudja szavatolni az igazságosság és a partikuláris boldogságkonceptiók összeegyeztethetőségét. Az tehát,

hogyan az egyén vagy a közösség milyen célokat tűz ki maga elé, a deontologikus elmélet nézőpontjából szabad döntés marad, a kötelezően elvárható igazságosságnormák intézményesülése azonban megfelelő keretet képezhet az egymástól gyökeresen eltérő etikai célok megvalósításához.

A procedurális-kantiánus koncepciók deontologikus voltából adódik *kognitív* karakterük: mivel morális kérdésekre csak általánosan megindokolt válaszokat adhatnak, nem elég, ha rámutatnak a polgárok közös értékeinek korrespondenciájára – azt is be kell mutatniuk, hogy a norma minden szabad és egyenlő személy általánosan és ésszerűen megindokolt konszenzusán nyugszik. A procedurális-kantiánus elméletek tehát azt feltételezik, hogy senki nem lehet jó indokok birtokában anélkül, hogy a norma érvényességét általánosan ne helyeselné. A procedurális-kantiánus elméletek továbbá *formálisak* és *univerzálisak*: a morális normák általános és kölcsönös igazolását várják el, és az emberiséget olyan *morális közösségként* jelenítik meg, amelynek körében az indokoknak érvényeseknek kell lenniük, és akikre nézve a morális normák kötelezettségeket írnak elő (Habermas 1991: 11; Forst 1992: 272; Apel 1992: 77–79). A morális alapelvek érvényességi köre és a megokolás kötelezettsége a procedurális-kantiánus elméletek szerint tehát „nem ér véget az etikai világ határainál” (Forst 1992: 272).

Habermas felhívja a figyelmet, hogy Rawls már *Az igazságosság elméletének* megírásakor egy procedurális-kantiánus elmélet kidolgozására törekedett. A tudatlanság fátyla gondolatának bevezetését például eredetileg az a cél vezérelte, hogy az eredeti helyzetben, az igazságosság alapelveinek kiválasztásakor a felek érdekei megegyezzenek, ezáltal azonos nézőpontból, azonos és egymás elé tárható indokok alapján fogadhatják el az igazságosság alapelveit (Habermas 1996c: 119; Habermas 1996d: 67–68). Az *overlapping consensus* igazolásának e stádiumában Rawls feszültségbe kerül ezzel a gondolattal (Habermas 1996c: 107–108). Habermas szerint, ha Rawls az igazolásnak ezen a szintjén marad, el kell ismernie, hogy a polgárok pusztán olyan elvek mentén jutnak megegyezésre, amelyeket a saját világnézetük kontextusában, a saját átfogó tanításukban rejlő ésszerűségi kritériumok szerint végrehajtott általánosítási tesztben nyernek. Mivel a megegyezés – ha egyáltalán létrejön – nélkülözi azt a stádiumot, amikor a felek minden szabad és egyenlő polgár által potenciálisan helyeselhető elvet tárnak egymás elé, féltő, hogy Rawls elveszíti a megegyezés mindenki által helyeselhető, közös konszenzuális alapját. Felvethető tehát a kérdés: ha lehetséges egyáltalán olyan megegyezés, amelyhez mindenki a saját értekeiből és érvrendszeréből kiindulva jut el, és nem kölcsönösen igazolt elvek alapján, mennyiben lesz több az „együttélésük” az egymással összeegyeztethetetlen etikai meggyőződésű személyek *modus vivendijénél*?

AZ IGAZOLÁS UTOLSÓ LÉPÉSE

Ahogy Habermas, úgy Rawls is belátja, hogy az *overlapping consensus* igazolása nem érhet véget az egyéni világnézet perspektívájából végrehajtott általánosítási tesztekkel, hiszen nem tudhatjuk, hogy sikeresek voltunk-e, amikor az egyéni világgépünk kontextusától elvonatkoztatva, potenciálisan mások által is helyeselhető igazságossági elveket generáltunk. Szigorú értelemben ebből a perspektívából az sem látható be, hogy az igazságosság elvei és a saját etikai ítéleteink között közvetítő *eredeti helyzet* általunk adott konstrukciója kifejezi-e mások igazságosságról szóló intuícióit, ezért valójában abban sem lehetünk biztosak, hogy a korlátozó feltételek között mindenki által helyeselhető, egyéni intencióinkon túlmutató morális alapelvhez jutottunk (Habermas 1996c: 113). Rawls ezért úgy gondolja, hogy az *overlapping consensus*hoz vezető harmadik lépésben, az át gondolás egyensúlyának szélesebb körű alkalmazásakor („the stage of wide and reflective equilibrium”) a többi ésszerű polgártól is visszajelzést kell kapunk arról, hogy politikai értelemben sikeres volt-e az eljárásunk és konszenzusképes koncepcióhoz jutottunk-e. A polgárok valójában csak az igazolásnak e harmadik stádiumában veszik figyelembe egymást olyan átfogó tanítással rendelkező felekként, amelynek perspektívájából egy politikai igazságosságkonceptiót helyeselhetnek (Rawls 1995: 141).

Habermas problémája, hogy Rawls az én és a te világgépeden túlmutató általános szempont bevonását egy – a kategorikus imperatívusz eljárásához hasonló – monologikusan is végrehajtható tesztként írja le. Rawls szerint az általánosítási tesztet az etikai meggyőződésének perspektívájából végrehajtó polgár mindig meg kell győződjön arról, hogy az általánosítási tesztben körvonalazódó elvek az „ő”, vagyis egy rajtad és rajtam kívül álló harmadik személy nézőpontjából is elfogadhatóak-e, vagyis egy olyan igazságosságkonceptió rajzolódott-e ki, amely általános egyetértésre is számot tart. Felmerül a kérdés, hogy képes-e az a polgár egy ilyen teszt végrehajtására, akinek nem áll rendelkezésére egy általános, saját érvényességi kritériumokkal rendelkező „morális” perspektíva, és aki ítéleteinek megfogalmazásakor továbbra is csak résztvevő és megfigyelő perspektívájára támaszkodhat.

Rawls igazolása vélhetően azon a gondolaton nyugszik, hogy megfigyelő perspektívánk funkciója nem merül ki abban, hogy e perspektívából utólagosan konstatáljuk egy meggyőzés megszületését. Megfigyelőként ugyan „nem férünk hozzá” azokhoz az indokokhoz, amelyek egy másik személy etikai meggyőződését, világgépét alátámasztják, de rekonstruálhatjuk azokat a „konszenzuális” elemeket, amelyekre egy jövőbeli megállapodás épülhet. Ezeknek az elemeknek a figyelembevételével felmérhetjük, hogy általánosított ítéleteink és elveink milyen transzformációt kell végrehajtanunk ahhoz, hogy azok egy *overlapping consensus* morális alapelveiként érvényesüljenek.

Mivel így végül a rawlsiánus konszenzushoz vezető utolsó lépés – a harmadik személy nézőpontjának bevonása – is nélkülözi a morális általánosítás proceduralizálását, Habermas az igazolásnak ezt a fázisát az egocentrikusan végrehajtott általánosítási teszt radikalizálásaként jellemzi (Habermas 1996c: 114). Ebből a szempontból megtevesztő, hogy Rawls az igazolásnak ebben a fázisában az általánosítási tesztet végrehajtó polgárok „kölcönös számadásáról” (*mutual accounting*) beszél, valójában azonban pusztán kölcönös megfigyelésről beszélhetünk: a polgárok saját perspektívájukból kilépve konstataálhatják, hogy mások az általánosítási tesztjük végrehajtásával olyan igazságosságkonceptiókra tettek szert, amelyek között megállapodás lehetséges. Habermas ezért megállapítja, hogy Rawls azzal a diskurzuselméleti felfogással szemben, amely a tagoktól aktív érdekegyeztetést és az értékorientációk folyamatos és kölcönös tisztázását várja el, nem egy együttesen kivívott konszenzusról beszél, hanem egy olyan megegyezésről, amely jól azonosítható feltételek szerint *megettörténik*, és amelynek lehetőségét vagy tényleges meglétét a felek pusztán rögzíthetik (Habermas 1996c: 114; Rawls 1995: 143).

Az eddigieket összefoglalva elmondhatjuk: Habermas nézőpontjából az *overlapping consensus* rawlsi gondolata azon az elképzelésen nyugszik, hogy a polgárok etikai meggyőződéseik kontextusába olyan igazságosságkonceptiókat integrálnak, amelyek az átfogó tanításaikban rejlő ésszerűségi kritériumaik által meghatározott absztrakciós eljárásban és más polgárok általánosított igazságosságkonceptiójával való összehangolás monologikus eljárásában születnek, de amelyeket a polgárok továbbra is etikai meggyőződésük normatív bázisán helyezelnek. Az is kiderült, hogy az *overlapping consensus* célja ugyan a nyilvános politikai érvelés normatív alapjainak megteremtése, maga a konszenzus nem a nyilvánosságban jön létre, hanem a privát észhasználatban gyökeredzik (Forst 1992: 159).

A POLITIKAI NYILVÁNOSSÁG ÉS A PRIVÁT MORALITÁS

Az *overlapping consensus* igazolásából kiderült, hogy Rawls a konszenzus morális alapjainak megteremtését nem a nyilvános észhasználathoz köti – hiszen a politikai szférában megjelenő etikai vagy morális indokok potenciális konfliktusforrások –, a politikai észhasználatot viszont az *overlapping consensus*ban körvonalazódó normákon nyugvó nyilvános érvelésként gondolja el. A polgárok tehát az *overlapping consensus* megteremtéséig ugyan csak saját világnézetük kontextusában értelmezhetik a felmerülő érveket és elveket, a konszenzus megszületése után, a politikai arénában joggal várjuk el, hogy hátrahagyják azoknak az indokoknak a kontextusát, amelyek csak a partikuláris etikai meggyőzések

kontextusában helyeselhetők. A polgárok tehát a „jogok szerzőiként” kötelesek „nyilvános indokokat” (*public reasons*) egymás elé tárni (Forst 1992: 155; Rawls 1993: 214).

Kérdés persze, hogy az ésszerű polgár honnan ismeri fel a politikai észhasználat alkalmazásának területét és a nyilvános észhasználat legitím határait? Ami az „alkalmazási terület” kérdését illeti: Rawls szerint nyilvános észhasználatról a kormányzati tevékenység indoklása, a parlamenti viták, bírósági tárgyalások, az állami hivatalok ügymenetének és döntéseinek magyarázata, a választási programok megfogalmazása esetén beszélhetünk. Nem nyilvános észhasználatról sem pusztán privát észhasználat esetén van szó, hanem gyakran társadalmi problémák vagy közös célkitűzések tisztázásakor – de olyan esetekben, amikor az indokok megfogalmazása a kormányzástól, törvényhozástól függetlenül és a bíraskodás hatáskörén kívül zajlik: pl. egyházak között, egyetemeken, civil társadalmi mozgalmak esetén. Gyakran olyan intézményekben tehát, amelyek a politikai döntésekre a legérzékenyebben reagálnak (McCarthy 1996: 936). A nyilvános észhasználat alkalmazási körét továbbá különböző problémák jelölik ki: az alapjogokat vagy az osztó (*disztributív*) igazságosságot érintő problémák. Ezen túlmenően Rawls az alkalmazási terület kérdését lényegében nyitva hagyja (Rawls 1993: 214).

Eddigi megfontolásainkból az következik, hogy a „politikai igazságosság” vagy a „nyilvános ész” értékeit az a polgár ismerheti fel, akinek az *overlapping consensus* eredménye már rendelkezésére áll. A nyilvános politikai érvelés során például azokra az alapelvekre támaszkodhat, amelyek a – privát meggyőződések partikuláris tartalmától elvonatkoztatott, de azokkal kompatibilis – *eredeti helyzet* alapját képezik vagy az *eredeti helyzetben* helyesnek bizonyulnak (Rawls 1993: 224). Más helyütt Rawls arra hivatkozik, hogy a nyugati liberális demokráciákban megszokott alkotmányjogi praxis az eltérő etikai meggyőződésekkel rendelkező polgároknak példát mutat arra, hogy vitatkozhatnak eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek tisztán „politikai értékekre” hivatkozva és nyilvánosan keresztülvihető érvek alapján (Rawls 1993: 231). Természetesen Rawls nem azt állítja, hogy az így körvonalazódó politikai érvek az egyedül legitím érvek: különböző társadalmi kontextusokban a polgárok különféle „nem nyilvános indokokra” hivatkozhatnak, amelyek nem csak a személyek privát meggyőződéseit alakíthatják, hanem a polgárok társadalmi életét is – például, ha a polgárok egy csoportja a közös „háttérkultúra” kérdéseiről vitázik (Forst 1992: 156). Az azonban álláspontjából leszűrhető, hogy a politikai nyilvánosságban és az alapjogokat érintő kérdésekben – nyilvánvalóan ide sorolható a példaként említett abortuszvita – legitím módon nem hangoztathatunk pusztán etikai vagy vallási meggyőződésünkben gyökerező érveket.

Habermas nézőpontjából az *overlapping consensus* elméletében rejlő, az indokokat privát etikai-morális és nyilvános politikai érvelésre osztó igazolási stratégia több szempontból is problematikus. Habermas szerint Rawls a nyilvános politikai érveléshez szeretne

érvényes alapokat találni, ezért el kell fogadja, hogy az ésszerű politikai igazságosságkonceptiók ésszerűsége vagy érvényessége nem valamilyen metafizikai igazságon, hanem a nyilvános elismerés aspektusán nyugszik. Habermas szerint e gondolat elfogadásával azonban Rawlsnál egy nehezen megmagyarázható aszimmetria áll elő az igazságosság nyilvános koncepciójának „ésszerűsége” és a nem nyilvános etikai vagy morális tanítások „igazságon” nyugvó érvényességigénye között (Habermas 1996c: 108). Habermas szerint az a rawlsianus gondolat, hogy míg a politikai normák nem érvényesülhetnek nyilvános helyeslés nélkül, a morális vagy etikai normák érvényességének metafizikai vagy filozófiai levezetésén kell nyugodniuk, intuícióinkkal ellentétben, és a gyakorlatban a belőlük táplálkozó politikai igazságosságkonceptiók érvényességét is veszélyezteti.

Habermas szerint pusztán abból, hogy logikailag belátom egy metafizikai igazolás helyességét, nem következnek számomra érvényes etikai normák. Természetesen egy filozófiai fejtegetés vagy egy metafizikai levezetés, vagy – ahogyan az gyakrabban előfordul – az élettörténetem egy eseménye hathat rám olyan módon, hogy megkérdőjelezzem egy korábban elfogadott etikai vagy morális norma érvényességét. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy az érvényesség megkérdőjelezésekor az egyén rendszerint a közösségének nyilvánosságához fordul, hogy másokat meggyőzzön újonnan jelentkező érvényességi igényeinek helyességéről. Egy közösség tagjai egy etikai érték érvényességének megállapításához közösségük közösen ápolt hagyományából merítenek érveket, egy morális norma érvényességének megállapításához pedig olyan érvekre támaszkodnak, amelyeket potenciálisan mindenki helyeselhet. Ez a gyakorlat arra utal, hogy az érvényes etikai vagy morális megfontolások is nyilvános indokokból táplálkoznak, amelyekre az érintettek helyeslése vagy általános helyeslés által kell szert tenniük (1996a: 285-286). Már a politikai vitába kerülésünk előtt hallgatólagosan elfogadjuk tehát: átfogó normáink érvényességéhez nem elég, hogy az etikai meggyőződésünkben fakadó döntéseink egy kompromisszum során összhangba hozhatók mások eltérő megfontolásokból fakadó döntéseivel; a normák érvényessége tehát mindig azonos indokokon nyugvó konszenzusra épül. Habermas szerint ezért semmi okunk nincs arra, hogy a politikai normák érvényességéhez szükséges, konszenzusra támaszkodó érvényességi feltételt a „politikai szférán innen”, tehát az etikai értékek vagy morális normák esetén ne tartsuk ugyanúgy szükségesnek (Habermas 1996c: 108).

A leírtakból az következik, hogy egy norma érvényességének alapfeltétele, hogy a konszenzus megbomlása, azaz az eltérő érvényességi igények felmerülése esetén a diskurzusközösség tagjai közös érvelés, kölcsönös meggyőzés során felülvizsgálhassák, mi a véleménykülönbség oka, és mely indok nem olyan meggyőző többé, hogy a jövőben az érintettek közötti széles körű konszenzusra számíthasson. Az érvényesség e feltételének azonban ellentmondana, ha a konszenzusképtelen indokok vagy érvényességi igények

felülvizsgálata véget érne a politikai világ határainál. Ha tehát a kölcsönös elismerésre számot tartó indokok vizsgálatánál arra hivatkozva különítenénk el a politikai elvek szféráját a végső igazolási alapjukat nyújtó etikai vagy morális meggyőződések szférájától, hogy az utóbbiak esetében pusztán megindokolhatatlan és konszenzusképtelen, személyes hitbéli meggyőződésekről van szó, nem csak az a természetes igényünk sérülne, hogy a morális vagy etikai kérdésekről indokok mentén vitázzunk (Habermas 1996c: 109). Ha a morális és etikai meggyőződéseinket – vagy legalábbis azok lényegi magját – nem tehetnénk ki ésszerű és nyilvános felülvizgálatnak, a politikai konszenzus alapjainak vizsgálatánál vég eredményben konszenzusképtelen és igazolhatatlan, tehát ingatag alapokba ütköznénk.

A POLITIKAI ÉRTÉKEK ELSŐBBSÉGE

Habermas a továbbiakban annak bemutatására törekszik, hogy a politikai véleménykülönbségek feloldása és a tartós politikai konszenzus megteremtése lehetetlen lenne, ha a polgárok a konszenzusra törekedve pusztán az átfogó tanításaikban gyökeredző ésszerűségi kritériumokra hagyatkoznának. Habermas a probléma érzékeltetéséhez – Rawlsra támaszkodva – a politikai véleménykülönbségek három típusát különbözteti meg: azokat, amelyek a politikai ügyek területét érintik; azokat, amelyek a politikai értékek közötti mérlegelést érintik; és azokat, amelyek abból származnak, hogy a polgárok egyes esetekben megkérdőjelezzik a politikai értékek elsőbbségét a nem politikai értékekkel szemben. Az első esetre tipikus példa lehet, amikor a polgárok egyház és állam szétválasztásáról vitatkoznak, és egymástól eltérő normatív elvek szerint határoznák meg a vallási közösségek és szervezetek államon belüli szerepét. (Kapjanak-e normatív támogatást az államtól, és ha igen, milyen tevékenységért, lehetőséget teremtsen-e az állam egyházi oktatási intézmények fenntartására, stb.) A politikai elvek és értékek rangsorolásának problémáira példaként szolgálhatnak az arról szóló viták, hogy adott esetben mely jogoknak tulajdonítsunk elsőbbséget, például a polgárok aktív politikai részvételre vonatkozó jogának, vagy a politikától és államtól való függetlenségüket garantáló negatív szabadságjogoknak.

Egy jól működő demokratikus jogállam intézményrendszere megfelelő segítséget nyújt a konfliktusok megvitatására és feloldására, a polgárok végső esetben az alkotmánybíróshoz fordulhatnak, amely egy korábbi, széles körű helyeslésen nyugvó igazságosságkonceptió mentén dönthet a kérdésben. A konfliktusok bizonyos esetekben olyan mélyre nyúlhatnak, hogy a politikai alapkonszenzust kérdőjelezzik meg, és a már meglévő *overlapping consensus* veszélyeztetik. Habermas és Rawls egyaránt úgy gondolják azonban, hogy egy már meglévő *overlapping consensus* és egy meglévő demokratikus politikai

intézményrendszer megfelelő iránymutatást nyújthat egy új konszenzus megteremtéséhez és az alaptörvény konszenzuális revíziójához (Habermas 1996c: 115). Kérdés azonban, hová „fellebbezhetnek”, és milyen normatív alapelvekre hivatkozhatnak a harmadik fajta nézeteltérésbe kerülő polgárok.

A harmadik típusú politikai nézeteltérésre jó példaként szolgálhat a már említett, abortuszról szóló vita, melynek során keresztény polgárok a politikai értékekkel szembeállva, lelkiismeretüket és az élet sérthetlenségéről szóló vallásos meggyőződésüket követve megtagadják a liberális abortuszzabályozáshoz való hozzájárulásukat. Kérdés, hogy milyen elvre vagy többségre hivatkozhatnak a liberális szabályozáshoz e keresztény polgártársak hozzájárulását kérő polgárok? A kérdés megválaszolása azért nehéz, mert Rawls eredeti premisszáinak értelmében az *overlapping consensus*-ra törekvő polgároknak nem áll rendelkezésükre más ésszerűségi kritérium, mint ami partikuláris meggyőződésükből következik, azt pedig elismerhetjük, hogy a hozzájárulás megtagadása a keresztény világkép kontextusán belül ésszerű lehet. Rawls – szembesülve a problémával – megpróbálta úgy értelmezni ezt a vitát, mint ami nem a politikai és nem politikai értékek viszonyáról szól, hanem a politikai értékek rangsorolásáról (Rawls 1993: 243). Ez a megoldás azt sugallja, hogy Rawls szerint a konszenzusképes ésszerű tanítások magukban foglalják azt a nyilvános észhasználatra vonatkozó alapvető elvárást, hogy az etikai meggyőződésükből eredő ítéleteiket lefordítsák a politikai igazságosság nyelvére. Ez viszont ellentmond annak a rawlsiánus gondolatnak, hogy a politikai szintű egyetértés, azaz az *overlapping consensus* megszületése előtt a nyilvános észhasználat normái még nem állnak rendelkezésünkre. Az *overlapping consensus* létrejötté előtt tehát nincs olyan konszenzuális norma vagy olyan „neutrális autoritás” (például alkotmánybíróság), melynek döntésére hivatkozva az egyetértés kikényszeríthető (Habermas 1996c: 116).

A Habermas által rekonstruált rawlsiánus stratégiából kirajzolódik egy válaszlehetőség. Láthattuk, hogy Rawls már az igazolás kezdőpontján elismerte, hogy a polgárok etikai meggyőzések normatív előírásaival együtt minden ésszerű és átfogó tanítással rendelkező személy által elismert ésszerűségi normák is befolyásolják: egyrészt az az elvárás, hogy cselekvéseiket, meggyőzéseiket másokkal szemben igazolják, és hogy a jobb indokokkal alátámasztható koncepciókat elfogadják. A rekonstruált rawlsiánus levezetés azon alapult továbbá, hogy az ésszerű átfogó tanítással rendelkező polgár a pluralizmus tényével szembesülve elismeri: lehetetlen és ésszerűtlen, hogy minden polgár mindig ugyanarra a következtetésre jusson. A polgártól ezért – az előző elvárással ellentétben – bizonyos esetekben elvárható, hogy lemondjon meggyőzésekének indoklásáról, képes legyen elvonatkoztatni átfogó tanításától, és olyan közös politikai igazságosságkoncepció megalkotására törekedjen, amely nyilvános igazolási alapot nyújt a politikai életben felmerülő kérdésekhez. Rawls ezért annak a *reményének* ad hangot, hogy a pluralizmus tényével

szembesítve minden ésszerű polgár a politikai értékeket fogja előnyben részesíteni etikai meggyőződésével szemben (Habermas 1996c: 117; Rawls 1993: 155).

Az egyik nehézség azzal függ össze, hogy Rawls igazolási stratégiájának bemutatásakor megállapítottuk: az átfogó és ésszerű meggyőzések közötti, a megfigyelő perspektívából konstatálható konvergenciának vagy összhangnak önmagában nincs normatív tartalma, és vélhetően az ésszerű pluralizmus tényével szembesülő polgárt tehát továbbra is csak saját átfogó tanításában rejlő „ésszerű” elvárásokra támaszkodva jelenhet meg polgártársai előtt. Ebből a szempontból viszont nehezen megmagyarázható, hogy a polgárt a véleménykülönbségek felmerülésekor miért motiválná döntő módon a pluralizmus tényének felismeréséből és az átfogó tanítások közötti összefüggés megfigyeléséből adódó elvárás, hogy meggyőződésének partikuláris kontextusától eltekintve nyisson utat az ésszerű véleménykülönbségnek. Ha az igazolásnak ezen a szintjén – tehát az *overlapping consensus* megszületése előtt – még mindig az átfogó ésszerű tanítások képezik az ítéletek normatív alapját, az ésszerűségnek miért nem az az aspektusa kerül előtérbe, hogy indokokkal védjük mások előtt partikuláris etikai meggyőződésünk minden egyes elemét? Miért nem ésszerűbb a cselekvéseink végső motivációit képező, ezért számonkera legfontosabb értékek nyilvános megvédése, mint az, hogy egy politikai arénába kerülve lemondjunk a bizonyos „csak nekünk fontos” indokok védelméről? Az ésszerű átfogó tanításokban gyökerező általánosabb ésszerűségi kritériumokat szem előtt tartva is nehéz tehát megmagyarázni, miért ésszerűbb a politikai értékek előnyben részesítése az etikai meggyőzésekkel szemben.

Az elemzés fényében belátható az is: el kell vetnünk azt az alapfeltevésünket, hogy ki-ki pusztán az etikai meggyőzéseiből fakadó ésszerűségi kritériumok szerint jár el általános elvei megfogalmazásakor. Láthattuk, hogy az abortuszvitában már az *overlapping consensus* és a belőle fakadó ésszerűségi kritériumok megszületése előtt olyan ésszerű elvekre hivatkozunk az etikai meggyőződésének elsőbbséget tulajdonító polgárral szemben, amelyeknek követését joggal várjuk el tőle; pl. hogy indokokkal támassa alá meggyőződését, és feloldhatatlan nézetkülönbség esetén törekedjen mindenki által elfogadható elvek megfogalmazására. Ha tehát Rawls azt szeretné, hogy az eltérő etikai meggyőzésekkel rendelkező polgárok megegyezésre jussanak bizonyos politikai normák követésében – előzetes feltevéseivel ellentétben –, kezdettől fogva el kell fogadnia, hogy a polgárokat nem pusztán etikai meggyőzéseik normatív tartalma motiválja, hanem olyan általánosan elfogadott ésszerű normák is, amelyeket számon kérhetnek egymáson. Habermas szerint ebből az következik, hogy Rawlsnak el kell fogadnia a saját etikai meggyőződés rekonstrukcióját szolgáló *résztevéő perspektíva* és a saját normatív alapokkal nem rendelkező *megfigyelő perspektíva* mellett az igazolás egy harmadik, önálló perspektíváját. Feltételezni kell egy olyan perspektívát, amelyből pártatlan és ésszerű ítéletet hozhatunk

meggyőződéseinkről, és amelyből kiindulva – etikai meggyőződésünk jelentésrendszerétől függetlenül – kezdettől fogva felmérhetjük, hogy mindenki maradéktalanul elfogadja-e a megállapodáshoz szükséges eljárási feltételeket (Habermas 1996c: 117). Habermas szerint tehát nem lehet sikeres a pusztán az etikai meggyőződéseinkből eredő normatív elvárásokra épülő politikai konszenzus lehetőségének bizonyítása.

AZ OVERLAPPING CONSENSUS ELMÉLETÉNEK LEHETSÉGES KORREKCIÓJA

Habermas úgy gondolja, hogy az *overlapping consensus* rawlsi elméletének problémái megoldhatók, ha a Rawls által a politikai vitákban elvárt procedurális feltételeket nem csak a politika világában tartjuk követendőnek, hanem már átfogó morális igazságosságkoncepcióink kialakításánál és partikuláris etikai meggyőzések felülvizsgálatánál is. Habermas legfőbb problémája, hogy a rawlsiánus elmélet szerint az egyes polgár az ésszerű és átfogó tanításokban kifejeződő morális igazságosságkoncepciók érvényességét a résztvevő perspektívából rekonstruálható, de mások által nem helyeseltető metafizikai-világnézeti kontextusokban igazolja. Habermas ezzel szemben úgy gondolja, hogy a morális ítéletek csak akkor függetleníthetők az igazságigényre számot tartó, de nyilvánosan nem védhető világnézetek kontextusától, ha a normák igazolásának eljárási feltételeit, amelyeket Rawls a „nyilvános észhasználat procedurális feltételeiként” (*the procedural requirements for a public use of reason*) és az „ésszerűség kívánalmaiként” (*standards of reasonableness*) jellemez, minden normatív ítéletet megalkotó személytől megköveteljük (Habermas 1996c: 123).

Ebből a szempontból például az abortuszvitában részt vevő, a saját világképe szerint politizáló keresztény polgártól elsősorban nem azt kívánjuk, hogy a politikai arénába kerülve adja fel az eredeti motivációit jelentő indokait, hanem éppen azt, hogy – ha álláspontja helyessége mellett érvel – tisztelje azt az „észre nehezedő terhet”, hogy igazságát mások által is helyeseltető indokokkal kell alátámasztania, és engednie kell a jobb érv „kényszerének.” Habermas szerint már ekkor a komoly érvelő által visszautasíthatatlan ésszerűségi kritériumokra hivatkozunk, amellyel áthidalhatjuk az etika meggyőzések különbségeiből adódó nézeteltéréseket, és utat nyithatunk egy magasabb szintű morális vagy politikai konszenzushoz. Ha például komolyan vesszük a nyilvános vita feltételeit, a vitában részt vevő feleknek már kezdettől fogva – a politikai konszenzus megszületése előtt – szabad és egyenlő, saját célokkal rendelkező személyekként kell elismerniük egymást, akiket egyenlő jog illet meg arra, hogy saját igazuk mellett érveljenek. Ebből a szempontból nem azt a polgárt nevezzük ésszerűtlennek vagy fundamentalistának, aki

nyilvános fórumokon tisztázza, milyen válasz adható egy politikai kihívásra saját etikai meggyőződésének vagy világképének perspektívájából. Ésszerűtlennek és fundamentalistának az a személy nevezhető, aki olyan szabályozást sürget, amely kezdetől fogva megátolja az eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek saját igazukért való, azonos eljárási feltételek melletti küzdelmét.

Habermas megoldási javaslatából ezért az következik, hogy lehetetlen lenne a pusztán *modus vivendi*-túlmutató plurális társadalom, ha nem lennének olyan reflexív életformák, amelyeknek képviselői – amellet, hogy meggyőződésük etikai tartalmának és koherenciájának felülvizsgálatára törekcsenek – figyelmet fordítanak arra, hogy indokaik kifejtése során betartsák az ésszerű vita eljárási feltételeit. A reflexív életformával vagy világképpel rendelkező személyek tehát világképük kontextusában értelmezik, etikai meggyőződések kontextusába illesztik az ésszerű diskurzus normatív feltételeit. Habermas megoldási javaslata szerint a reflexív életformával rendelkező személyek már a vita kezdetén szét tudják választani meggyőződések partikuláris etikai tartalmait és azokat az általános morális normákat, amelyeket az ésszerű vita általános feltételeiként jellemezhetünk. Egy ilyen modellben, amelyben erőteljesen szétválnak az etikai-vallási meggyőződések és a saját érvényességi kritériumokkal rendelkező, átfogó morális normák, könnyebben megalapozható a partikuláris világképektől független, minden polgárra érvényes politikai igazságosságkonceptió lehetősége.

Ha azonban már a vita kezdetén el tudjuk különíteni a saját érvényességi forrással rendelkező morális ítéleteinket és a teljes politikai közösség konszenzusára nem alkalmas világképeinket, felmerül a kérdés: miért érdemes egyáltalán világképeinkről nyilvános diszkussziót folytatnunk? Miért nem épülhet a politikai diskurzus a mindenki által egyaránt felismerhető és helyeselhető univerzális morális indokokra és érvekre? A válasz abban keresendő, hogy a Habermas által képviselt procedurális elméletben a Rawls elmélethez képest megváltozik a világképek kognitív szerepe. Habermas szerint az etikai meggyőződéseiket tisztázó egyének vagy közösségek számára az ésszerű vitának ugyanazok a kritériumai állnak rendelkezésre, mint azoknak, akik morális vagy politikai kérdésekről vitáznak. A nyilvános diskurzusokban, melyeknek ésszerű, normatív alapjai mindenki által felismerhetőek, az egyes világképek képviselői nem egy-egy metafizikai nézet igazságáért harcoló feleként tűnnek fel, hanem egy-egy etikai nézet képviselőjeként. Olyan személyekként, akiknek – arisztotelészi értelemben – a jó életre vonatkozó víziójuk van, és a jó élet teloszára vonatkozó elképzeléseik alkotják személyes és kollektív önmegértésük alapját. Az etikai kérdések az identitás kérdései: sem az egyén nem nyeri el önazonosságát, sem a közösség nem válik egységessé anélkül, hogy egy etikai-hermeneutikai vizsgálódás során ne tisztázná saját történetéhez fűződő viszonyát, és azt, milyen releváns célok adódnak a múlt megismeréséből és az egyén vagy a közösség igényeiből (Habermas 1996c: 123–124).

Az etikai kérdések felülvizsgálata nélkül tehát sem az egyén, sem egy közösség tagjai nem gondolhatnak önmagukra koherens értékrendszerrel rendelkező egységekként, nem áll rendelkezésükre olyan értékrend, amelyből azonosulni tudnának egymással és intézményeikkel. Etikai és önértelmező diskurzusok nélkül feltárhatatlan marad a politikai intézményeink története, e történet kritikai vizsgálata nélkül lehetetlen adekvát célokat adnunk a politikai intézményeknek.

Ha viszont az öntisztázó, etikai diskurzusok is létjogosultságot nyernek a politikai szférában, rawlsianus szempontból az a kérdés adódik, hogy – a közös morális perspektíva megtalálásának ellenére, de közös politikai normák hiányában – nem forgácsolódik-e szét a politikai nyilvánosság etikai meggyőződésekről szóló diszkussziók sokaságára? Eddigi megfontolásaink alapján látható, hogy az etikai és morális vitákat folytató személyek a bizonyításnak és az ítélkezésnek ugyanazt a terhét (*burdens of judgement*), az érvelésnek ugyanazt a kötelezettségét kell, hogy magukra vállalják: az etikai érvényességi igények tehát nyilvánosan, ésszerű eljárási feltételek között megvitathatók. A polgárok nyilvános vitáik és nézeteltéréseik során azonban átfogó morális perspektívájukból belátják, hogy a felmerülő érvényességi igények egy része – az etikai érvényességi igények – a saját világképük vagy etikai meggyőződésük kontextusában értelmezhetetlen, következésképpen az esetek döntő részében a többi polgárral együtt „ésszerű véleménykülönbségre” kell törekedniük (Habermas 1996: 124). Fontos különbség a rawlsianus elmélethez képest, hogy az ésszerű véleménykülönbség szükségességét Habermas szerint a polgárok nem pusztán megfigyelőként konstatálják, hanem morális nézőpontból, mindenkitől számon kérhető érvényességi igények felülvizsgálata során belátják. Mivel az ésszerű véleménykülönbségre törekvés morális belátásra épül, az etikai meggyőzések partikuláris tartalmaitól eltérően mindenkire azt a köteletséget rója ki, hogy keresse azokat az ésszerű elveket, amelyek lehetővé teszik a különböző világképekkel rendelkező személyek együttélését.

Ésszerűen igazolható tehát: az eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek ahhoz a kötelező érvényű elváráshoz juthatnak, hogy – bizonyos esetekben – etikai különbségeiket félretéve, ésszerű véleménykülönbségre kell törekedniük. Nehéz helyzetben lennénk azonban, ha Habermasnak pusztán e tanulmánya alapján kéne megmondanunk, milyen feltételei vannak egy átfogó politikai igazságosságkoncepción nyugvó politikai intézményrendszer létrejöttének. Vajon elégséges feltétele-e egy igazságos politikai intézményrendszer megvalósításának, ha intézményesítjük azokat a procedurális feltételeket, amelyek lehetővé teszik a gyökeresen eltérő etikai meggyőződéssel rendelkező személyek együttélését és konfliktusaik feloldását? Vagy ez pusztán kezdeti lépés átfogó morális vagy politikai normák megszületéséhez, és számos további nézeteltérést kell feloldania azoknak a polgároknak, akik közös morális vagy politikai normák követésében akarnak megállapodni egymással? Vajon elegendő-e közös politikai életünk megalapozásához,

ha etikai nézeteltéréseink során megállapodunk abban, milyen általános eljárást kell követnünk akkor, ha az értékkonfliktusaink feloldhatatlannak tűnnek (például intézményesítjük a többségi szavazást)? Vagy a politikai igazságosságkonceptióhoz egy – akár érzelmi azonosulásra is számot tartó – szélesebb körű értékconszenzus kialakítására, ily módon etikai meggyőződéseink folyamatos felülvizsgálatára és transzformációjára is szükség van? Vajon elegendő-e egy szabad, demokratikus jogállam intézményesítéséhez az eltérő etikai nézetrendszerrel rendelkező személyek interakcióját szabályozó ésszerű intézményrendszer kialakítása, vagy a jogállam fenntartásának szükséges feltétele bizonyos, a folyamatos diskussziót életben tartó, mindenkitől elvárható állampolgári erények elsajátítása is? (A nyitottság, a másokra való odafigyelés, az önkritikára való készség [McCarthy 1996: 949] mellett gondolhatunk például a közjó-orientáltság klasszikus republikánus erényére.)

ÖSSZEGZÉS

E kérdéseket nyitva hagyva elmondhatjuk, hogy Habermas tanulmánya alapján rekonstruálható volt, hogyan interpretálható a rawlsianus *overlapping consensus* elmélete Habermas nézőpontjából. Az elemzés során láthattuk, hogy Habermas szerint az *overlapping consensus* igazolása a privát személyek filozófiai-metafizikai észhasználatának és a polgárok nyilvános-politikai észhasználatának „munkamegosztásán” nyugszik. A privát személyek résztvevő perspektívájukból filozófiailag vagy metafizikailag megalapozzák világképüket és etikai meggyőződéseiket, aztán e meggyőzések nézőpontjából monologikus általánosítási eljárásokban nyert igazságossági elveket helyeselhetnek. E szerint az interpretáció szerint Rawls úgy gondolja, hogy a személyes világképek és etikai meggyőzések kontextusában értelmezett elvek között olyan összhang jöhet létre, amelyet a polgárok megfigyelő perspektívájukból ésszerű konszenzusként azonosíthatnak. Rawls elméletének fontos következménye volt, hogy az így létrejövő *overlapping consensus* jelöli ki azoknak a politikai indokoknak a körét, amelyekkel az alapvető politikai döntések nyilvánosan igazolhatóak.

Habermas nézőpontjából egyrészt azt a kritikát fogalmazzuk meg Rawlsszal szemben, hogy intuícióinknak ellentmond és a „konszenzus” alapjait ingatagá teszi, ha a megegyezés végső alapjait – a morális és etikai indokokat – konszenzusképtelennek tekintjük, és nem tesszük ki nyilvános vitának. Problémát jelentett az is, hogy Rawls – a habermasi interpretáció szerint – a nyilvános észhasználat normáit az *overlapping consensus*-ban keletkező normákként azonosította. Mivel a politikai konszenzus létrejötte előtt Rawls premisszáinak értelmében nem állnak rendelkezésünkre nyilvánosan mindenkitől számon kérhető ésszerűségi kritériumok, nehéz megmagyarázni, hogyan oldhatóak

fel a véleménykülönbségek a pusztán saját etikai meggyőződéseik normatív elvárásait követő személyek között; kérdéses tehát, hogy jön létre egyáltalán az *overlapping consensus*. Habermas szerint a problémák kiküszöbölhetőek, ha a konszenzusra törekvő személyektől a nyilvános észhasználat ésszerű normáit már az etikai vagy morális meggyőződéseik kialakításakor számon kérjük. Így már a konszenzus kivívásának kezdőlépésénél olyan ésszerű normákra hivatkozhatunk, amelyek feltételezésével könnyebben megmagyarázható, miért kötelességünk ésszerű véleménykülönbségre törekednünk, és miért érdemes átfogó morális vagy politikai normákhoz fellebbeznünk etikai véleménykülönbségek esetén.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Apel, Karl-Otto (1992): A diszkurzus-etika határain? In: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány – Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3–4 számából*. Áron Kiadó.
- Forst, Rainer (1992): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1991): Treffen Hegels *Einwände gegen Kant auch* auf die Diskursethik zu? In: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1996a): Drei normative modelle der Demokratie. In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1996b): Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1996c): Vernünftig" versus „wahr" oder die Moral der Weltbilder. In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1996d): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (2001): A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról. In: *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Új Mandátum Könyvkiadó.
- Maus, Ingeborg (2006): Der Urzustand. In: *Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Szerk.: Höffe, Otfried. Akademie Verlag.
- McCarthy, Thomas (1996): Kantianischer Konstruktivismus und Rekonstruktivismus: Rawls und Habermas im Dialog. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 44., No. 6.: 931–950.
- O'Neill, Onora (2006): The Method of a Theory of Justice. In: Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Szerk.: Höffe, Otfried. Akademie Verlag.

Rawls, John (1992): Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: *Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978–1989*. Suhrkamp Verlag.

Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. Columbia University Press.

Rawls, John (1995): Reply to Habermas. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 92., No. 3.: 132–180.

Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó.

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

ANTROPOLÓGIAI ÉS DOKUMENTUMFILM-ELMÉLETEK

SZELLEMTÖRTÉNETI KORDIAGNÓZISOK

81

2012/4

ÉN, A NÉGER





Julian Nida-Rümelin

SZABADSÁG, ÁLLAM, ADÓK

Eredeti tanulmány: Nida-Rümelin, Julian (2010): Freiheit, Staat und Steuern. In: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Vol. 9: 4–7.

A politikai uralom minden formáját és a politikai intézmények működését a polgárság mélyen fekvő konszenzusára kell visszavezetni. Ez a konszenzus a szabad és egyenlő polgárok kölcsönös elismerésére épül. A „neoliberalizmus” mindeközben szakít a politikai modernség, a klasszikus liberalizmus és a szociáldemokrácia ezen normatív fundamentumaival, holott ezek nélkül a demokratikus jogállam és a demokratikus politikai gyakorlat is elképzelhetetlen.

A marxizmus és a neomarxizmus hetvenes évekbeli bukása óta kialakult ideológia három hittételre épült:

Először: A szabadság az egyes ember szabadsága. Margaret Thatcher, ennek az ideológiának az egyik legsikeresebb politikai megvalósítója erre a kijelentésre ragadtatta magát: „there is no such thing as society” (nincs olyan, hogy társadalom). Csak egyes emberek léteznek, azt is mondhatnánk, hogy atomizált emberek, a társadalmi és a kulturális összefüggésből kioldott individuumok, akik mindannyian az érdekeiket követik.

Másodszor: Az individuális szabadság ideális interakciós formája a piac. És ez a konkurenciára épül, olyan individuális aktorok találkoznak itt, akik a saját hasznukat optimalizálják. A piacon a kooperáció, a közösségi kötődés és a lojalitás számára nincs hely. A piac nemcsak a saját érdekek követését teszi lehetővé, hanem egy Pareto-hatékony elosztást is biztosít.

Harmadszor: Az állami aktivitásokat és az adókat a piac kiterjedt kudarcai miatt nem lehet teljesen leépíteni, de az elkerülhetetlenül szükséges minimumra kell csökkenteni. Azt mindig az individuumok tudják a legjobban, hogy mi áll az érdekükben, vagy legalábbis jobban tudják, mint az állam. Ezért a lehető legtöbb nettót kell kapniuk a bruttóból.

Ez a három hittétel az elmúlt három évtizedben hallatlanul népszerű lett. Ennek következtében a politika is teljesen átalakult, és ez még a szociáldemokráciát is átjárta. De talán most mindennek vége lesz.

Valószínűleg éppen most lépjük át az 1929 utáni legnagyobb (vagy második legnagyobb) pénzügyi és az ebből származó reálgazdasági válság mélypontját – legalábbis a magasan fejlett nyugati gazdaságokban. A harmincas évek e történelmi tapasztalata után, és az ebből adódó politikai következmények után, már semmi sem volt olyan, mint korábban. Hogy 2008 után is minden más lesz-e, azt egyelőre nem tudhatjuk biztosan. Én azt sejttem, hogy igen. Ennek alternatívája csak a globális gazdaság tartósan elhúzódozó válságérékenysége lehet, amit a 19. század utolsó és a 20. század első harmadából ismerünk, a hozzá tartozó összes politikai következménnyel együtt.

A politikai modernség – melynek eredete a 17. századba nyúlik vissza – a szabadság és az egyenlőség normatív alaprincípiumainak felfedezésével kezdődik. „Felfedezésről” beszélnek, mert nem pusztán egy kulturális-történelmi különösségről van szó, hanem egy antropológiailag megalapozott ismeretről: az emberek minden különbségük ellenére egyformán képesek arra, hogy életüket az önrendelkezés alapján alakítsák. Ennek következtében az egyenlőtlen bánásmód és a szabadságkorlátozás is mindig megalapozásra szorulnak. A politikai modernség ebben az összefüggésben a szerződés eszméjére támaszkodik. A politikai uralom minden formáját, a politikai intézmények működését – beleértve az adóemelés és a társadalmi újraelosztás praxisát is – a polgárság mélyen fekvő konszenzusára kell visszavezetni. Ez a konszenzus a szabad és egyenlő polgárok kölcsönös elismerésére épül. A politikai modernség egész normatív rendje e két alaprincípiumra épül.

Meglepő, hogy a politikai viták szereplői, a tárcarovatok írói, de még a politikai filozófia képviselői is milyen könnyen föladják ezt a normatív alapstruktúrát. Például abban a formában, hogy a szabadságot az egyenlőséggel szemben próbálják meghatározni, vagy még az is előfordulhat – a filozófia egyik jelenlegi divatáramlatában –, hogy az egyenlőség princípiumától minden érvényességet elvitatnak. (Gondoljunk csak Harry Frankfurt *nonegalitarizmusára*.) Én viszont azt gondolom, hogy ezt a viszonyt már régen tisztázták: az egyenlő szabadságról, az egyenlő megbecsülésről, az egyenlő autonómiáról, az egyenlő elismerésről, az alapvetően egyenlő jogosítványokról és az egyenlő önrendelkezésről van szó. E normatív fundamentum nélkül, amelyben az egyenlőség és a szabadság összefonódnak, a demokratikus jogállam és a demokratikus politikai gyakorlat is elképzelhetetlen lenne. Ennek megkérdőjelezése veszélybe sodorná a demokratikus és jogállami rend egész szerkezetét.

Erre az összekötésre épül a klasszikus liberalizmus mellett a szociáldemokrácia is, a maga kezdeteitől fogva. Nem teljesen elhibázott, ha eszmetörténetileg a szociáldemokráciát a klasszikus liberalizmus betetőzésének tekintjük. Ezt jól be lehet mutatni a kanti filozófia szerepén keresztül. Kant az egyenlő méltóságnak ezt a normatív fundamentumát és az individuális autonómia csorbíthatatlanságát fogalmilag olyan mélyen ragadta meg, mint korábban senki. A neokantianizmus – amely nagyrészt azonos azzal, amit a kései 19. században és a korai 20. században „katedraszocializmusként” bíráltak – a kanti gyakorlati filozófiát egy koherens, a politikai és az állami dimenziót is magába foglaló filozófiává alakította át. Az egyenlő szabadság összeegyeztethetetlen az áthagyományozott rendies berendezkedéssel, a nemesi előjogokkal és más születéshez kötődő privilégiumokkal, és ugyanakkor az államot azzal a feladattal ruházza fel, hogy a saját lehetőségeinek keretei között meg kell teremtenie az emberi élet szabad alakításának feltételeit.

Miközben a klasszikus liberalizmus alapprincípiumai és az etikai szocializmus normatív fundamentumai között van egyfajta folytonosság, addig a kortárs gazdasági liberalizmus – amit félreérthetően „neoliberalizmusnak” is neveznek – szakít a politikai modernség, a klasszikus liberalizmus és a szociáldemokrácia normatív fundamentumaival. Az amerikai diskurzusban szereplő libertarianizmus kizárólag az individuális tulajdonjogokat ismeri el. Ebben a piac az egyetlen legitim interakciós forma. Ami nem piacszerű, vagy nem a piaci események eredményeként jön létre, az illegitim. Eszmetörténeti szempontból az anarchizmus feltámadásáról, szisztematikus szempontból pedig a demokratikus rend alternatívájáról van szó. Végző következményként a piacnak kell az állam, és a fogyasztónak a polgár helyébe lépnie.

AZ ÁLLAM ÉS A PIAC OPTIMUMA

Van olyan kritérium, amely meghatározza a legitim, adókkal finanszírozott állam kiterjedését? Ha a kérdést a jóléti államra vonatkoztatjuk, vagyis a társadalmi és állami rend minőségét az ehhez a rendhez tartozó individuumok jólétével mérjük, akkor ez a princípium kvantifikálható: a tiszta piacgazdaság a rendelkezésre álló termelékenységi és forráshelyzetet tekintve jóval a lehetőségek alatt teljesít. Ha a tiszta piacgazdaságból indulunk ki, akkor a kollektív javak rendelkezésre bocsátása (először a biztonság, aztán a szociális javak, aztán a művelődési javak, a környezeti javak stb.) megemeli az individuális jólét aggregátumát és az individuális jólét színvonalát; s ez – tekintve, hogy a kollektív javak ideális esetben mindenki számára hozzáférhetőek – minden további nélkül meggyőzőnek tűnik. Ha viszont a másik végletet tekintjük, egy tiszta államgazdaságot, amely adókkal és elvonásokkal finanszírozza a javak termelésének egészét, akkor szintén azt fogjuk látni, hogy az individuális jólét messze a lehetőségek alatt fog beállni. Ez azt sejteti – *ceteris paribus* –, hogy e két negatív szélsőség között (a tiszta piactársadalom és a tiszta államtársadalom között) kell lennie egy olyan optimumnak, amelyet a privát és az állami tevékenység keveréke határoz meg. Ezt az optimumot akkor lépjük át, ha az adók és az elvonások által járulékosan rendelkezésre bocsátott összeg nagyobb jóléti veszteséget okoz az individuális bevételek csökkenésén keresztül, mint amennyi jóléti nyereség jön létre az állami aktivitás által létrehozott kollektív javaknak köszönhetően. A tiszta államtársadalom felől tekintve ugyanezt mondhatjuk: az állam leépítése átlépte a maga optimumát, ha az individuális jóléti nyereségek az individuálisan rendelkezésre álló bevételeken keresztül kisebbek lettek, mint azok az individuális jóléti veszteségek, amelyek a kollektív javak csökkenése által jöttek létre. Az optimumot akkor érjük el, ha a nyereségek és a veszteségek kiegyenlítik egymást.

Meg tudjuk becsülni, hogy ebben a tekintetben hogy állunk a Szövetségi Köztársaságban? Ezt már csak azért is nehéz megítélni, mert nincs általánosan elfogadott mércénk az individuális jólét mérésére. De mégis van egy sor olyan indikátorunk, amelyek a társadalomtudományos kutatásban, de az Egyesült Nemzetek méréseiben is (pl. a *human development index*ben) megjelennek. Az mindenesetre érdekes, hogy a lakosság – valószínűleg először a Szövetségi Köztársaság történetében – a további adócsökkentések ellen foglal állást. Vagyis a polgárok többsége úgy érzi, hogy a mindenkori individuális jóléti nyereségeik nem egyenlíténék ki a kollektív javakban (mindenekelőtt a kommunák aktivitásán keresztül) bekövetkező veszteségeket.

MESE A MAGAS „ÁLLAMI KVÓTÁRÓL”

Van tehát egy olyan, a nyilvános infrastruktúrára (az iskolákra, a napközi otthonokra, a szociális szolgáltatásokra) vonatkozó közös érdek, amely átlépi az individuális jóléti nyereségre vonatkozó érdeket. A nyilvános vita azáltal torzul el, hogy eközben általában egy olyan „állami kvótáról” beszélnek, amely egyrészt ugyan jól definiált, másrészt mégis félrevezető. Egy széleskörűen elterjedt nézet szerint a mi társadalmunkban a magángazdaság és az állami gazdaság kb. egyenlő súllyal van jelen (az állami kvóta valamivel negyven százalék fölött van). A releváns tények azonban mást mondanak: a közszolgálati bérek és fizetések összege a Szövetségi Köztársaságban jelenleg kb. nyolc százalékot tesz ki. Ha pedig a személyek számát tekintjük, akkor kb. tizenkét százalékot kapunk. Ha a foglalkoztatottak termelékenysége a közszolgálatban kb. ugyanakkora, mint a magángazdaságban, akkor az adókon és elvonásokon keresztül rendelkezésre bocsátott nyilvános javak és szolgáltatások részesedése kb. tíz százalék körül van. Ha az „állami kvóta” fogalma még nem lenne leterhelve, akkor ebben az értelemben újra kellene definiálnunk. Az állami kvóta szubsztanciális értelemben (leszámítva a tiszta transzferjeljesítéseket, amelyeket nem szabad összetéveszteni a kollektív javak előállításával) Németországban tehát jelenleg kb. tíz százalék.

Az utóbbi hónapok ama propagandája, mely szerint a konjunktúra fellendítése érdekében meg kell növelni a privát módon rendelkezésre álló bevételt, minden tárgyi alapot nélkülöz. Az adócsökkentés mindenekelőtt abban az esetben vezet könnyítéshez, ha az emberek viszonylag sok adót fizetnek, s ez vonatkozik a magasabb munkavállalói bevételekre is. (A legfelső ötöd mintegy ötven százalékkal járul hozzá az összes adóbevételhez.) De ebben a szférában a fogyasztás nem kizárólag a havi rendelkezésre álló bevételtől függ, hanem más tényezőktől. A nagyobb privát bevétel ezekben a rétegekben általában a takarékosági kvóta megemelkedéséhez vezet. Az adóbevételek lefaragása a közszférában – az alaptörvényben lehorgonyzott adósságfék nyomán – az állami kereslet

csökkenéséhez vezet. Érdekes, hogy a lakosság ezt az összefüggést Németországban gyorsabban és nyilvánvalóan alaposabban átlátta, mint a liberális és a konzervatív politikusok nagy része. Véleményem szerint ebben áll a jelenlegi fekete-sárga koalíció válsága. E koalíció vezető politikusai azt hitték, hogy politikájuk élvezzi a lakosság nagyobbik részének bizalmát, és aztán meglepve kellett megállapítaniuk, hogy e politika mély irracionálisát az emberek gyorsan – és a konzervatív médiumok ellenállása ellenére jól – átlátták.

Fordította: Weiss János

PRECARIAT

ANDRÁS SZÉPE

PRECARIAT: WHY HERE AND WHY NOW?

The aim of this article is to introduce the concept of precariat into the Hungarian social scientific discourse and to comment on the four translations published in this issue. The potential applicability of the theoretical concepts onto the Hungarian context will be discussed as well. As a starting point three definitional attempts will be presented: when speaking about precarity we can refer to precarity as a movement; to precarity as groups of people, whose position of the labor market have become vulnerable and uncertain; and to the sum of people whose secure lives have become threatened by various risks and dangers. After that I show to what extent the notion of precarity can mean more than other categories describing marginalities – for this the coinage of the term will be analyzed. An elaborated argument will be shown about how the latest usage of “precarity” differs from how Robert Castel has used it. This argument ties into the debates around the problems characterizing the specific, European type of wage-earning society. After briefly introducing the articles of Guy Standing, Mario Candeias, Mika LaVaque-Manty, Brett Neilson and Ned Rossiter, I will argue that the common element in them – which I fully agree with – is that the concept of precarity, at its present state, is too much connected to a specific historical period (to the era of post-WWII, Western European welfare consensus). In order to extend the notion this connection should be abolished. This is the only possibility to make the concept a useful analytical tool for comprehending broader social processes, especially in the context of Hungary and Eastern Europe in more general.

GUY STANDING

*THE PRECARIAT:
FROM DENIZENS TO CITIZENS?*

Liberalized markets promoted by the Washington Consensus under globalization have resulted in a global class structure in which new groups have emerged, including a precariat consisting of millions of people subject to flexible, insecure labor relations. The precariat is a class-in-the-making, in that the global market system wants most workers to be

flexible and insecure, even if it is not yet a class-for-itself, having a clear vision of what type of society it wishes to see emerge. It is not an underclass. This article traces the factors explaining its growth and considers which demographic groups have the highest probability of being in it. The essay then considers two possible political scenarios—a politics of inferno, if current negative trends are allowed to continue, and a politics of paradise, a set of policies that would be essential to arrest those negative trends.

MIKA LAVAQUE-MANTY

FINDING THEORETICAL CONCEPTS IN THE REAL WORLD: THE CASE OF THE PRECARIAT

The central problematique of this article revolves around the intricate relationship between the positions and the (real of imagined) interests of different political actors. The argument is presented through the analysis of the precariat movement and through the contrast and comparison between the different political cultures of the US and Europe in this context. After describing the genesis of the precariat movement the author discusses to what extent the movement is capable to represent the interests of the heterogeneous groups experiencing precarity, and to put the issue of precarity onto the political agenda. He analyzes why vulnerability and precarity is tolerated in the US, while it is much more debated in Europe. According to the conclusion the difference lies in the different contexts in which the movements have been emerged on the two side of the Atlantic Ocean. Finally, LaVaque-Manty brings up some possible consequences of this difference.

MARIO CANDEIAS

UNMAKING AND REMAKING OF CLASS. THE “IMPOSSIBLE” PRECARIAT BETWEEN FRAGMENTATION AND MOVEMENT

Conservatives don't dare to designate the increasing polarization of income, power, education, and consumption norms as re-configuration of class society. Some even call for a clear class consciousness of the bourgeois class facing the so-called „urban underclass“ or the precariat. Is this precariat more than „a kind of impossible group“ (Wacquant), fragmented along class, gender or ethno-national ascriptions? Or do we experience a kind

of „re-making of the working class“? The precariat is struggling, sometimes spontaneously, sometimes organised, not on a common ground, rather along diverse segmentations. A variety of new labour struggles or unrest emerges, but usually not interconnected to each other, and even less related to feminist or migrant struggles or struggles around the public sphere. Here the notion of restrictive and expanded capacity to act (*Handlungsfähigkeit*), of building agency comes into play. And also the notion of „class“ might play a role for the understanding of social transformations, to find a common interest formation across different segments, to articulate the different struggles. But do we have to deal with the danger of fragmentation in a productive way, preventing wrong forms of unifying the movement while negating differences? This leads to the old question of the subaltern as political subject, and to a theoretical questioning of Marxist class theory; or in other words to release it from vulgar classism.

BRETT NEILSON — NED ROSSITER

PRECARITY AS POLITICAL CONCEPT. NEW FORMS OF CONNECTION, SUBJECTIVATION AND ORGANIZATION

The emergence of precarity as an object of academic analysis corresponds with its decline as a political concept motivating social movement activity, according to Brett Neilson and Ned Rossiter. But precarity as an experience has not disappeared. By inter-relating its various registers and boundaries, precarity can be seen as an aspect of a common space.

PRECARITY IN HUNGARY – INTERVIEW WITH ZSUZSA FERGE

There has been an increasing attention oriented towards the institutions of financial capitalism in the recent years. This piece focuses on a specific type of scholarly perspective – that of ethnographic studies of the financial sphere – analyzing the mechanisms leading to the crisis of neoliberal capitalism. With the parallel review of three key monographs in this field – *Fool's Gold* by Gillian Tett, *Out of the Pits* by Caitlin Zaloom and *Liquidated* by Karen Ho – I will show both the potentials inherent in applying anthropological methods and theories in the inquiry of „the financial“, and the possible drawback of such an

analysis. All in all, the anthropological gaze oriented toward the power mechanisms and ideological work which play out in the everydayness of constituting the financial sphere could provide a more sophisticated critique of contemporary neoliberal global capitalism.

JUSTICE, RECOGNITION AND CAPITALISM

AXEL HONNETH

*THE TEXTURE OF JUSTICE.
ON THE LIMITATIONS OF
CONTEMPORARY PROCEDURALISM*

For decades now there seems to be a kind of proceduralism dominating the debates on the philosophical theories of justice, according to which from a normative perspective only those procedures can be counted as democratic or equitable, with the help of which citizens can decide on their own about the creation of a just society. However, this liberal consensus has its own limits, since the adequacy of procedures can only be evaluated after those conditions are set, which make possible for the participants to deliberate freely and in an equal way. The philosophical theories of justice cannot be narrowed down to a core containing only a modest idea of a justifying procedure, rather, it should go beyond the participants in order to include suggestions about the ways in which freedom and equality can be comprehended in a proper way. However, this article is not only about these methodological problems, it works out the basis of an alternative concept of justice as well.

KARL-OTTO APEL

*THE PROGRAM OF ANGLO-AMERICAN
"COMMUNITARIANISM" FROM THE
PERSPECTIVE OF DISCOURSE ETHICS*

The aim of this article is not to give a detailed analysis of the rather complex cosmology of Anglo-American communitarianism. In spite of this, the author tries to connect the

idealtypical communitarianism with communivative and discourse ethics. He tries both to appreciate and to criticize communitarianism from the perspective of discourse ethics based on transcendental pragmatism.

RAINER FORST

THE FOUNDATION OF JUSTICE

In the introduction of his book, the author depicts people as “justifying creatures” (Rechtfertigungswesen), who justify their actions both for themselves and for others, while they expects the same from others as well. This idea appears in the existence of social practices, through which individuals are situated in a “justifying order” built up from norms and institutions. The most important principle of this order is the concept of justice, which revolves around and contributes to the creation of needs and to the relations between individuals. The essence of the concept of justice is the right to justification (Grund-Recht auf Rechtfertigung): based on this Forst outlines the main principles of a social structure. Departing from a perspective centered on the question of justification, Rainer Forst tries to answer the questions raised during the contemporary debates on theories of justice: he criticizes the theories focusing on goods and distribution, he sketches out the principles of reciprocity and generality, he comments on the problematique of autonomy and pluralism, and last but not least he investigates the limitations of the applicability of his theories. sophisticated critique of contemporary neoliberal global capitalism.

LÁSZLÓ GERGELY SZÜCS

POLITICAL CONCEPTS OF JUSTICE IN THE CONTEXT OF WORLDVIEWS. JÜRGEN HABERMAS AND THE POSSIBILITY OF THE „OVERLAPPING CONSENSUS”

The article reconstructs the critique of Jürgen Habermas about the Rawlsian concept of „overlapping consensus”. According to Habermas, the possibility of the Rawlsian overlapping consensus depends on the „division of labor” between private individuals’ philosophical-metaphysical use of reason, and citizens’ public-political use of reason. From their „participant perspective”, private individuals use metaphysical arguments to underlie

their worldviews and their ethical beliefs. From this perspective they can agree with political principles of justice created through monological, generalizing procedures. From the point of view of Habermas this idea can be criticized with the fact that it is counterintuitive, and it makes the agreement vulnerable if the bases of „consensus“ – the moral and ethical elements – are not seen as possibly part of the consensus, and thus they are not publicly debated. A further problem from the point of view of Habermas is that if before reaching a political consensus there is no reference to publicly accountable criteria of reason, then it becomes impossible to resolve conflicts between individuals following solely their own ethical beliefs and moral expectations, thus it becomes impossible to explain how an overlapping consensus can be achieved. The article shows that according to Habermas the problems can be solved if the individuals, trying to reach a consensus, are asked at the first steps leading towards the consensus – at the moment of articulating their ethical or moral beliefs – to present the norms of the public use of reason. Thus, even from the first steps leading toward a consensus, we can refer to reasonable norms, and if we presume these, it becomes easier to explain why it is obligatory to aspire for reasonable difference of opinions, and to appeal with more general moral and political norms in cases of ethical differences of opinion.

JULIAN NIDA-RÜMELIN

FREEDOM, STATE AND TAXES

All the forms of political domination, along with the working of political institutions should be traced back to the deep consensus about citizenship. This consensus is based on the mutual recognition of free and equal citizens. However, „neoliberalism“ in these days started to depart from these normative foundations of political modernity, classical liberalism and social democracy, in spite of the fact that without these the democratic rule of law and the democratic political processes are unimaginable.

Szerzőinknek

A *Fordulat* folyóirat várja a kritikai társadalomelmélet- és gazdaságtan körébe tartozó magyar nyelvű tudományos közleményeket (tanulmányokat és könyvrecenziókat).

A kéziratok terjedelme tanulmányok esetén általában nem haladhatja meg az 1 szerzői ívet (40 ezer leütés), míg a recenziók esetében az optimális terjedelem negyed-fél ív. Ezek-től a szabályoktól a szerkesztők indokolt esetben eltérhetnek.

A szöveget MS Word dokumentumban, e-mail-ben kérjük leadni a szerkesztőség címén: szerk@fordulat.net

Formai kérések:

- A dokumentum a szerző *nevével* kezdődjön, majd ez alatt kell szerepeltetni a *címet* és *alcímet*.
- A címetek egy 15-20 soros magyar illetve egy hasonló terjedelmű angol nyelvű *összefoglaló/abstract* kövesse, ennek az utolsó sorába kerülnek a tanulmány *kulcsszavai*. A tanulmány címét, alcímét is kérjük lefordítani.
- A szöveg végén kérjük megadni az „E számunk szerzői” rovatban közlésre kerülő adatokat az alábbi formában: Arrighi, Giovanni (1937) szociológus, közgazdász, egyetemi tanár, Johns Hopkins University, Baltimore. Ugyanitt kérjük megadni a megjelentetett írások után járó tiszteletpéldány elküldéséhez szükséges (de publikálásra nem kerülő) levelezési címet is.
- A szöveget **Times New Roman 12pt-os** betűtípusban, szimpla sörközzel, a bekezdések első sorát – kivéve cím, alcím illetve ott ahol a szöveg új egysége következik – behúzva kérjük leadni.
- Amennyiben a szövegben nem használ alcímeket, a szöveg-egységeket külön sorban elhelyezett *három csillaggal (***)* kérjük elválasztani.
- **Hivatkozások:** a szövegben (tehát nem lábjegyzetben), a Harvard módszernek megfelelően:
 - Hivatkozás a következőképpen (Propp 1999), illetve ha van oldalszám is (Propp 1999: 133–145).
 - Két szerző esetén legyen kötőszóval (Smith és Wesson 1958).
 - Ha létezik és ismert a korábbi kiadás is (Kis [1888] 1971).
 - Elképzelhető még, hogy „adott esetben ez is előfordul” (idézi Rácz 2005: 14).
 - Néha szerepel a mondatban a szerző neve, jó példa erre Heisenberg említett könyve (1925).

- Lábjegyzetek használhatóak, végjegyzetek nem.
- A táblázatokat és ábrákat forrásokkal együtt a főszövegben kell szerepeltetni.
- A szövegközi kiemelésre a *dőlt betűket* kérjük használni.
- A kézirat végén a „Hivatkozott irodalom” alcím alatt kérjük feloldani a hivatkozásokat az alábbi formában:

1. Hivatkozás a kiadvány egészére:

- (a) Szerző (-k) (év): *Cím*. Kiadás száma. Kötet száma. Kiadó. (Terjedelem, Sorozat címe, kötet száma).
Amin, Samir (1976): *Unequal Development*. Monthly Review Press.
- (b) A háromnál több szerző által írt mű Neveik (szerk) (éve): *címe*. Kiadás száma. Kötet száma. Kiadó. (Terjedelem, Sorozat címe, kötet száma).
Meadows, D.H. – Meadows, D.L. – Randers, J. – Behrens, W.B. (szerk.) (1972): *Limits to Growth*. Universe.
- (c) Időszaki kiadványok
Cím. Szerzőség. Kiadás. A részegység megjelölése (keltezés és/vagy sorszám).
Megjelenés helye: kiadó, éve. (*Sorozat címe, kötet száma*).

2. Hivatkozás a kiadvány egy részére

- (a) A tanulmány /cikk/ szerzője (szerzői) (éve): A tanulmány /cikk/ címe. In: *A tanulmánykötet címe*. A tanulmánykötet Szerk.: Neve. Kiadás száma. Kötet száma. Kiadó. (Terjedelem, Sorozat címe, kötet száma).
Arrighi, Giovanni – Silver, Beverly J (2001): *Workers North and South*. In: *Socialist Register 2001*. Szerk.: Panitch, Leo – Leys, Colin. Merlin.
- (b) A folyóiratcikk szerzője (éve): A cikk címe. In: *A folyóirat címe*, Vol. Évfolyam., No. Kötet száma.: Cikk terjedelme (-tól -ig).
Easterly, William (2001): *The Lost Decades: Developing Countries*. In: *Journal of Economic Growth*, Vol. 6., No. 2.: 135-157.
- (c) Megjegyzés: Időszaki kiadványok esetében a részegység számozását a lehető legteljesebben kell megadni. (év. köt. sz.) Külföldi kiadványoknál a részegységet az eredeti nyelven kérjük (Bd., Abt., Heft vagy H., Stück, vol., č.).

3. Internetes hivatkozás:

- (a) Adorno, Theodor W. ([1938] 1969): *Fétiskarakter a zenében és a zenei hallás regressziója*. In: *Zene, filozófia, társadalom*. Gondolat. 227–274. Interneten: http://frankfurt.tek.bke.hu/media/szoveg/adorno_fetisjelleg.htm (Letöltve: 2004.03.25.). (ha lehet eredeti kiadás éve, ha nem akkor a letöltésé)

A közlésről a szerkesztőség tagjai egyhangúán döntenek. A szerkesztők a beérkezett kéziratokkal kapcsolatban fenntartják maguknak a jogot, hogy átdolgozást kérjenek.

A Fordulat a megjelent cikkekért egyelőre sajnos nem tud honoráriumot fizetni, ez később a pályázati források arányában változhat. A folyóirat szerzői ugyanakkor az adott számból tiszteletpéldányra jogosultak.

Köszönettel:

A szerkesztők

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

INDIVIDUUMSZOCIOLÓGIÁK

SZOCIOANALÍZIS

A GONOSZ SZOCIOLÓGIÁJA

79

2012/2

EGYÉNISÉG



E SZÁMUNK SZERZŐI

APEL, KARL-OTTO

(1922) FILOZÓFUS,
JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT,
FRANKFURT AM MAIN

CANDEIAS, MARIO

(1969) POLITOLÓGUS,
A ROSA LUXEMBURG STIFTUNG INSTITUTS FÜR
GESELLSCHAFTSANALYSE IGAZGATÓJA

FERGE ZSUZSA

(1931) SZOCIOLÓGUS,
AZ MTA RENDES TAGJA

FORST, RAINER

(1964) FILOZÓFUS, POLITOLÓGUS,
JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT,
FRANKFURT AM MAIN

HONNETH, AXEL

(1949) SZOCIOLÓGUS, TÁRSADALOMFILOZÓFUS,
AZ INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG IGAZGATÓJA,
FRANKFURT AM MAIN

LAVAQUE-MANTY, MIKA

(1966) POLITOLÓGUS,
UNIVERSITY OF MICHIGAN

NEILSON, BRETT

(1963) TÁRSADALOMKUTATÓ,
UNIVERSITY OF WESTERN SYDNEY

NIDA-RÜMELIN, JULIAN

(1954) FILOZÓFUS,
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ROSSITER, NED

(1969) MÉDIAKUTATÓ,
UNIVERSITY OF WESTERN SYDNEY

STANDING, GUY

(1948) KÖZGAZDÁSZ,
SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES,
UNIVERSITY OF LONDON

SZÉPE ANDRÁS

(1985) PHD-HALLGATÓ,
ELTE TÁTK DOKTORI ISKOLA, SZOCIOLÓGIA PROGRAM,
A TÁRSADALOMELMÉLETI KOLLÉGIUM VOLT TAGJA

Szücs LÁSZLÓ GERGELY

(1979) PHD-HALLGATÓ,
ELTE BTK, POLITIKAI FILOZÓFIAI DOKTORI PROGRAM

FELHASZNÁLT KÉPEK JEGYZÉKE

Borító:

Ravasz Jonathan, fotókollázs

TOVÁBBI FELHASZNÁLT KÉPEK:

2.: Ceal Floyer, 'Til I Get it Right, 2005

8.: Ravasz Jonathan, fotókollázs, EuroMayDay tüntetés Hamburgban

10.: Fanny Allie, The Glowing Homeless, 2012

28.: Ravasz Jonathan, fotókollázs

52.: Ravasz Jonathan, fotókollázs

76.: Ravasz Jonathan, fotókollázs, 2012. novemberi tüntetések Aténban, Lisszabonban és Madridban

100.: ismeretlen fényképész felvétele, 2008. áprilisi taxiblokád Melbourne-ben

116.: ismeretlen fényképész felvétele, Ferge Ágnes portréja

128.: Roman Ondák, Measuring Universe, 2007

130.: Roman Ondák, Measuring Universe, 2007

152.: Ravasz Jonathan, fotókollázs

172.: ismeretlen fényképész felvétele, Memphis-i egészségügyi dolgozók tüntetése, 1968

184.: Ravasz Jonathan, fotókollázs

212.: ismeretlen fényképész felvétele, forgatási felvétel Az ősforrás című filmből, 1949

229.: Ravasz Jonathan, fotókollázs



FORDULAT

társadalomelméleti folyóirat

új folyam, 19. szám (2012/3)

a társadalomelméleti kollégium lapja

alapítva: 1985 **új folyam:** 2008 **szerkesztőbizottság:**

Böcskei Balázs, Csurgó Dénes, Győry Csaba, Jelinek Csaba, Pinkasz András, Sebők Miklós Sidó, Zoltán

tanácsadó testület: Andor László, Babarczy Eszter, Mészáros István, Tamás Gáspár Miklós, Weiss János

munkatársak: Berki Tamás, Leszák Tamás, Molnár Noémi Fanni, Ritecz Péter

lapterv: Galgóczi Gábor, Ravasz Jonathan **olvasószerkesztő:** Balikáné Bognár Mária

tördelő: Kállai Zsanett **kiadó:** Alapítvány a Társadalomelméleti Kollégiumért és a L'Harmattan Kiadó

felelős kiadó: a Társadalomelméleti Kollégium igazgatója

a szerkesztőség címe: 1092 Budapest, Ráday utca 43–45. **elérhetőség:** szerk@fordulat.net

web: <http://fordulat.net> **ISSN:** 1585 0560 **megrendelhető** a szerkesztőség címen, illetve:

terjesztes@fordulat.net

E szám megjelenését A tudományos képzés műhelyeinek átfogó fejlesztése a Budapesti Corvinus Egyetemen és Nemzeti Közszolgálati Egyetemen (TÁMOP 4.2.2/B-10/1-2010-0023) című pályázata és a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.