

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2023. XVI. évfolyam 2. szám

Überhaupt – 50 év távlatából

Tartalom

ÜBERHAUPT – 50 ÉV TÁVLATÁBÓL

Forczek Ákos: Előszó az <i>Überhaupt</i> ról írott tanulmányokhoz.....	3
Tamás Gáspár Miklós: Köszöntőbeszéd az <i>Überhaupt</i> megírásának 50. évfordulója alkalmából.....	7
Kis János: Ideáljainkról gondolkodva. Miért nem vagyok szocialista?	11
Weiss János: Az <i>Anti-Tőke</i> mint kritikai elmélet	39
Grósz Eszter: A használati érték kritikai és a kritika értéke	49
Orthmayr Imre: Lehetséges-e egyáltalán marxi értelemben vett kommunizmus?....	65
Szalai Miklós: A hallgatólagos tudás problémája és a marxi kommunizmuskép.....	87
Szilágyi Botond: Kritikai politikai gazdaságtan vagy a politikai gazdaságtan kritikája? ...	99
Forczek Ákos: Értékelmélet és dialektika. Az <i>Überhaupt</i> a kritikai gazdaságtan hegeli örökségéről.....	113
Kapelner Zsolt: Egy másik világ lehetősége.....	133
Kis János: Előszó a <i>Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?</i> angol nyelvű kiadásához....	149

KRITÉRION

Takács Dániel: Vannak-e értelmezhetetlen műalkotások?	169
Serfőző Krisztián: Mennyire racionális a szabad akaratba vetett hit?	177
Kéri Dénes: A sztoicizmus horizontjai	183

ÜBERHAUPT – 50 ÉV TÁVLATÁBÓL

Előszó az *Überhaupt*ról írott tanulmányokhoz

Forczek Ákos 
PhD. egyetemi tanársegéd (ELTE BTK),
forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.1>

Az ELTE BTK Filozófiai Intézete 2022. november 11-én egész napos konferenciát rendezett Bence György, Kis János és Márkus György legendás könyve, a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* – becenevén az *Überhaupt*, avagy az *Anti-Tőke* – szamizdat „megjelenésének” 50. évfordulója alkalmából. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a konferencia – Kis János nyitóelőadásával, Tamás Gáspár Miklós köszöntőbeszédével, számos izgalmas értelmezéssel és Vajda Mihály záró gondolataival – ünnepi esemény volt,¹ amelynek aktualitását csak fokozta, hogy 2022 őszén a mű angol fordításban is napvilágot látott,² azaz megnyílt az út a „magyar marxista reneszánsz” utolsó klasszikusának nemzetközi recepciója előtt is.

De mit ünnepeltünk voltaképpen? Meggyőződésünk szerint nem pusztán egy történelmi dokumentumot, a marxizmustól távolodó, majd a demokratikus ellenzékben földalatti otthonra találó gondolkodók tájékozódási pontjainak egyikét, amelynek ott és akkor, a szabadság kis köreiben komoly helyi értéke volt, és amelyet *egykori* helyi értéke miatt ma is becsben tartunk. Az efféle elismerés inkább ünneprontó volna, semmint ünnepi, hiszen (Hegellel szólva) egy alkotás *néhaj* jelentőségének bizonygatásával csupán a *mostani* jelentéktelenségét igazolhatjuk.³ A valódi emlékünnepen „rólad van szó” (*tua res agitur*), hangsúlyozza Ernst Bloch. Ilyenkor „a múlt ismét betör a Mostba”, vagy másképpen: „a Most kirobbantja a múltat hajdani történelmi lefolyásából”.⁴ Ha tehát a konferencia ünnepi esemény volt, csak a történelméből kirobbanó és a Mostba újra betörő mű tehette azzá. S hogy valóban azzá tette-e, azt lapszámunk Olvasója is megítélheti a tanulmányokká bővített előadások alapján: tematikus blokkunkat ugyanis ezek a szövegek képezik.

Vállalkozásunk hiánypótlónak tekinthető, hiszen az *Überhaupt* korábban még sohasem került „akadémiai” viták középpontjába. Amíg tilalmi listán volt, csupán a szamizdat irodalomban utalhattak rá, ám e hivatkozások jobbára a könyv lefegyverző ereje előtti

1 A szervezők – Kapelner Zsolt, Nagy Dániel Gergely és Forczek Ákos – külön köszönettel tartoznak a konferencia előkészítő megbeszéléseibe ugyancsak bekapcsolódó Csordás Attilának fontos és értékes javaslataiért.

2 Márkus – Kis – Bence 2022.

3 Hegel 1983, 30.

4 Bloch 1969, 481–83.

tisztelgésre szorítkoztak – ahhoz hasonlóan, ahogy Vajda Mihály ’70-es évekbeli írásainak egyikében látjuk: „[ehhez] tárgyilag a magam részéről hozzátenni semmit sem tudok”.⁵ A rendszerváltás utáni években azután a mű megjelenhetett végre, de sokáig változatlanul visszhangtalan maradt, minthogy a kritikai gazdaságtani vizsgálódások – és egyáltalában a Marx-stúdiumok – jóformán teljesen megszűntek. A közelmúltban azonban a könyv iránti érdeklődés szembetűnően megélnékült, éspedig igen sajátos módon. Amint erre Kis János is rámutat: az új felfedezők általában a Marx felé vezető úton találják rá az *Überhaupt*-ra, amely szerzői és akkori progresszív olvasói számára viszont a marxista hagyománnyal való szakítás dokumentuma volt.⁶ Ez a különös kettősség a lapszámunkban közölt tanulmányok esetében is tetten érhető.

Tíz írást egybegyűjtő tematikus blokkunkat Tamás Gáspár Miklós köszöntőbeszédének szerkesztett változatával nyitjuk. Tamás megindító szavai után Kis János tanulmánya következik, amelyben a szerző az egalitárius liberalizmus álláspontjáról bírálja az általa évtizedekkel ezelőtt meghaladott szocialista ideált. Weiss János a létező szocializmusok politikai gazdaságtana, valamint a „marxista reneszánsz” *kritikai gazdaságtan*ként meg születő *Überhaupt* diskurzusainak összehasonlító elemzését végzi el esszéjében. Grósz Eszter az *Olvasni A tőkét* című kötetvel veti össze a művet, és eltérő kritika-, illetve tudományosnények szisztematikus összefüggéseit vizsgálja. Orthmayr Imre a szocialista gazdaság marxi modelljét és a marxi kommunizmusfelfogás nem gazdasági aspektusait bírálja az *Überhaupt* alapján. Szalai Miklós a központosított munkaidő-gazdaság újabb – az *Überhaupt* ellenvetéseivel szemben védhető – marxista modelljeit vázolja, amelyek azonban állítása szerint továbbra sem képesek kezelni az úgynevezett „hallgatolagos tudás” problémáját. Szilágyi Botond a politikai gazdaságtan marxi kritikája, valamint a pozitív szocialista gazdaságtanok közötti módszertani különbségekre fókuszál Moische Postone munkásságára támaszkodva, és amellet érvel, hogy a szocialista gazdaságtanok tényleges következtelenségei és ellentmondásai nem érvénytelenítik a marxi vállalkozást. Ehhez hasonló eredményre jut e sorok írója is, aki dolgozatában a *Neue Marx-Lektüre* értelmezési hagyományának fényében bírálja Márkus, Bence és Kis *Tőke*-olvasatát. Ezt követő tanulmányában Kapelner Zsolt arra kérdez rá, vajon megalapozott-e az *Überhaupt* azon előfeltevése, amely szerint a fennálló rend radikális átalakítását kizárólag az alternatív társadalmi rendszer modelljének kidolgozása és újabb patológiák nélküli működőképeségének bizonyítása esetén jogosult szorgalmazni. Tematikus blokkunk utolsó szövege a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* angol kiadásához írott előszó magyar változata. Kis János e tanulmánya ugyan nem hangzott el a konferencián, ám a legszorosabban kapcsolódik témánkhoz, és a szerző megtisztelő felajánlása nyomán örömmel közöljük lapszámunkban az Ábrahám Zoltán által készített fordítást. A tematikus blokk társszer-

5 Vajda 2015, 472.

6 Kis 2023, 12.

kesztője Nagy Dániel Gergely volt, segítségével nélkül a lapszám nem születhetett volna meg – szeretném ezúton is megköszönni munkáját.

A kötetünket záró Kritérium rovat három könyvkritikát közöl. Takács Dániel László Laura 2022-es, Cogito-díjas munkáját (*Vég és végtelenség. A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma*), Serfőző Krisztián Bernáth László tavaly megjelent, MFT nívódíjas *Létezik-e szabad akarat?* című kötetét, Kéri Dénes pedig Steiger Kornél legújabb sztoikus filozófiával foglalkozó összeállítását (*Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei. Kebész táblaképe*) tekinti át.

Bibliográfia

- Bloch, Ernst. 1969. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Kis János. 2023. „Ideáljainkról gondolkodva. Miért nem vagyok szocialista?” *Elpis* 16/2: 11–38.
DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.3>
- Márkus György – János Kis – György Bence. 2022. *How Is Critical Economic Theory Possible?*, szerk. John Grumley – János Kis. Ford. Bálint Bethlenfalvy. Leiden – Boston: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004518483>
- Vajda Mihály 2015. *Utam Marxtól*, szerk. Sümegi István. Pozsony: Kalligram.

Köszöntőbeszéd az *Überhaupt* megírásának 50. évfordulója alkalmából¹

Tamás Gáspár Miklós †

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.2>

Kedves Barátaim! Az *Überhaupt* megírása nagyon fontos esemény volt: egy korszak végét és egy új korszak kezdetét jelezte. Ma körülünkben ül az egyik szerző, Kis János, akinek a marxizmus bírálatában, a demokratikus ellenzék megteremtésében és az alkotmányos jogállam létrehozásában elévülhetetlen érdemei vannak. Legyünk tisztában azzal, hogy az egyik legjelentősebb magyar értelmiségi társaságában tartózkodunk.

Az alapvető morális opciók – a világ kríziseitől viszonylag függetlenül – folytonosan fennállnak, foglalkoztatnak, és ezzel életben tartanak bennünket. Akármilyen szörnyű a krízis, láthatjuk, hogy a szellem eleven: öregek és fiatalok még mindig ugyanazon keretek közt – bár e keretekből mind gyakrabban kizuhanva –, egymással vitatkoznak, olykor szenvedve, szégyenkezve, de buzgón dolgozva továbbra sem hagyják elévülni azt a gondolatot, hogy a világ megváltoztatása és az ideáljaink áttekintése a legszorosabb összefüggésben van egymással. Hadd idézzek az *Überhaupt*-ból:

Amikor Marx azt mondja, hogy az általános, dologi tartalom különös társadalmi formákban jelenik meg, nem arra gondol, hogy a természeti terminusokban meghatározható funkciókat a különböző történeti gazdasági rendszerekben más és más szociális mechanizmusok teljesítik. Nem egyenértékű formák váltakozásáról beszél; a társadalmi formák cserélődése a gazdaság dologi-naturális funkcióinak oldaláról nézve felhalmozásnak, fejlődésnek bizo-

¹ Tamás Gáspár Miklós eredetileg „A kétféle Marx kettős bírálat” címmel kívánt előadást tartani konferenciánkon, betegsége miatt azonban nem tudta valóra váltani a tervét. Hátralevő hónapjaiban is – mindvégig – fontos feladatának tekintette, hogy megírja az előadás tanulmányváltozatát, ám sajnos már erre sem adatott idő. „A kétféle Marx kettős bírálat” helyett tehát rövid „köszöntőbeszédet” mondott, amelyhez vázlatot nem használt, csupán az általa fölolvastott *Überhaupt*-idézetet jegyezte le magának. A beszédet nem szó szerint publikáljuk; az eredeti hangfájl a *Mérce* YouTube oldalán érhető el. A szerkesztés során törekedtem az előadás rögtönzött jellegéből adódó grammatikai esetlegességek kiküszöbölésére, a nyelvi felület kis mértékű – az előadó stílusához hí – csiszolására, a helyenként fragmentált mondatok minimális beavatkozással megoldható kiegészítésére, továbbá attól sem tartózkodtam, hogy pár mondatot elhagyjak (amennyiben az írásba öntött gondolatmenetet nehezen követhetővé tették volna), illetve áthelyezzek oda, ahová megítélésem szerint szerveesebben illeszkedik. Az előadást rövid diszkusszió követte. Az egyik hozzászóló a köszöntőbeszéd egy pontján előkerülő hála fogalmával kapcsolatos tisztázó kérdést tett föl – a válasz lényegét beépítettem a megfelelő szöveghelyre. A másik kérdésre adott választ a *** jel után közöljük. A szerkesztői módosításokat sehol sem jeleztem, ugyanakkor az olvasónak ismételtlen figyelmébe ajánlom a már említett felvételt: Tamás Gáspár Miklós hangját olykor megtöri a betegség, az előadás elevenségét mégsem adhatja vissza semmiféle írott változat. A hangfelvétel lejegyzéséért Snopek Júliának tartozom köszönettel – F. Á.

nyul. Az ökonómiai rendszerek egymást követő történeti típusai nem egyszerűen másképpen, hanem egyre jobban érvényesítik a gazdaság elé állított természeti követelményeket, s ez a dologi, természeti funkciók oldalán végbemenő fejlődés ad kritériumokat a váltakozó társadalmi formák sorba rendezése, fejlődési hierarchiájuk megállapítása számára. [...] A fejlődés így – mondhatni – abban áll [tessék most figyelni egy picit!], hogy maga a történelem is elvégzi az absztrakciót, amellyel a tudomány elkülöníti az általános meghatározásokat megjelenésük különös formáitól [...]. Ugyanígy bontakozik ki Marx szerint a kapitalizmusban a kooperáció különös, szociális kötelekek által korlátozott formáiból a kooperáció általános formája. (Bence – Kis – Márkus 1992, 58–60)

Mit jelent ez? Márkus, Bence és Kis interpretációja szerint azt jelenti, hogy a kapitalizmus kiteljesedésében, tökéletesedésében, univerzalizálódásában Marx az általa remélt megoldás lehetőségét látja. Az a szocializációs kényszer, amely úgyszólván természetes módon bontakozik ki, és amely a hagyományos szociális kötöttségeket fölszámolja: ez szabadítja föl az új aktorokat arra, hogy létrehozzanak egy megaláztatás, megalázkodás és az egyenlőtlenség helyzetéből fakadó hálálkodás nélküli, igazán szabad társadalmat. Ehhez a kapitalizmus romboló munkája – és a kapitalizmus romboló munkáját felhasználó szubverzív szellem még rombolóbb munkája – kell. Ez utóbbit nevezzük forradalomnak.

A forradalom perspektívájának óriási történelmi jelentősége van. Az *Überhaupt* pedig *bátran* föllépett *ellene* annak idején, minthogy e perspektíva részben valóban illúziókon – s részben számomra még mindig kedves ideálokon – alapul (az illúziók és ideálok az én fejemben is összevegyülnek).

Az *Überhaupt* a kelet-európai marxizmus egyik legfontosabb dokumentuma, amely tehát egyben antimarxista könyv. Ez igazi paradoxon: az egyik legjobb magyar marxista könyv *antimarxista*. Egyszerűen olyan teljesítmény, amely láthatatlanul, de hatékonyan jelen volt rengeteg ember és a rendszerváltást kivívó egész mozgalom szellemében. Mert a rendszerváltás nem véletlenszerű esemény volt – az *Überhaupt* szelleme munkálkodott benne. Hiszen a reneszánsz óta nincsenek olyan nagy társadalmi mozgalmak, amelyek mögött ne volna gondolat. Intellektuális világkorszakban élünk, legalábbis abban éltünk évszázadokig – talán e korszak véget ért. Jelentős könyvre emlékezünk tehát, jelentős könyvet dolgozunk föl, és egy nagyszerű ember előtt hajtjuk meg elismerésünk zászlaját.

Azok a gondok és gondolatok, amelyek az emberiséget a francia forradalom óta foglalkoztatták, részint az eltelt ötven esztendőben sem vesztek jelentőségükből, részint azonban elévültek. A szocializmus mint politikai projekt halott, mint gondolat eleven. Érdemes-e, lehet-e még küzdeni érte?

A szocializmus megvalósítására fölgyülemlett erők, amelyek száz milliókat mozgattak meg valamikor, semmivé váltak. Tehát nem pusztán az a kérdés, mit tartunk helyesnek *mi*; az is kérdés, hogy mit tart helyesnek az a tömeg, amelyet valamikor proletariátusnak neveztek, és felszabadító erőnek vélték (és amely zömmel az is volt, sokkal inkább, mint ahogy ezt ma szokás elismerni). Ez már egy másik korszak, amelyben a munkásosztály mint politikai aktor, mint politikai szubjektum nem létezik többé: a nemzetközi munkásmozgalom halott. Nem viselkedhetünk úgy, mintha az 1920-as években lennénk – nem azokban az években vagyunk.

Mi történt azóta? A fölszabadító szociáldemokrácia – vagy ahogyan a plakátokon olvashattuk, cz-vel: a világot megváltoztató szociáldemokrácia – megszűnt: kettészakadt a munkásmozgalom, és a mozgósítás egy részét a fasizmus végezte el a kapitalizmus legszörnyűbb formájának érdekében – éspedig sikerrel. Ezt a szocializmus nem élte túl.

A II. világháború után a kommunista és a szociáldemokrata pártok lényegében lemondtak a szocialista célokról. Nem tehettek mást – nem föltétlenül árulók voltak. Nem gondolom, hogy például Palmiro Togliatti a munkásosztály ügyének árulója volt: valóban arra törekedett, hogy megegyezzek a burzsoáziával – ámde *a fasizmus föléledésével szemben*; akkor erre volt szükség.

Ez persze nagyon korlátozott cél az eredetihez képest. Mi viszont még ebben a helyzetben sem vagyunk: nincs ilyenfajta mozgás, nincs ilyenfajta mozgósítás. Nyoma sincs annak, hogy a szubaltern osztályok szélsőjobboldali mozgósításával szemben a baloldal akár csak defenzív értelemben is föllépne. Hallunk ugyan siránkozást (magam is szoktam siránkozni, jóllehet nem szeretem, és nem tartom helyesnek), de érdemi fellépést nem látunk. Ilyen a világhelyzet.

Továbbra is azt gondolom – egyébként eltérően Kis Jánostól és másoktól –, hogy a szocializmus eszménye nem az egyenlőség eszménye. A szocializmus más. Több. Nem hiszek olyan szocialista ideálban, amely az elidegenedett társadalom struktúráit nem kívánja fölbontani. Igaza van mindenkinek – az *Überhaupt*nak is – abban, hogy például (egyebek mellett) a munkamegosztás fölszámolása nem realiztikus. Ez igaz. De a szocializmus utópikus tartalma a kritikai meglátások és a megvalósítás elmondhatatlan nehézségei ellenére is fönmarad. Ez ősi álom (amely persze nem azért helyes és igaz, mert ősi), és a szocializmus ellenfeleinek kétségkívül továbbra is meg kell küzdeniük ezzel az álommal, amely az emberi létnek egy másik dimenzióját – nem pusztán csak méltányos, egyenlő és szabad dimenzióját, hanem egy mélyebb, igazabb, ha úgy tetszik, romantikusabb dimenzióját – képviseli és tárja föl. És hogyha valaki ezért harcolni kíván, én nem fogom erről lebeszélni.

Ideáljainkról gondolkodva Miért nem vagyok szocialista?

Kis János
tudományos főmunkatárs (CEU),
kisjan@ceu.edu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.3>

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* a szerzők számára a marxizmustól való eltávolodás kulcsműve volt. Mai felfedezőit többnyire a marxizmushoz való közeledésük motiválja. A szocialista ideál újkeletű vonzása érthető és méltányolható. A cikk azt indokolja meg, miért nem enged a könyv egykori társszerzője a csábításnak. Társadalmi ideálok háromféle érv alapján bírálhatók. (1) Nem gondolható el olyan intézményi modell, amely megvalósítaná őket. (2) Ha lehetséges is ilyen modell, a jelenből nem vezet erkölcsileg vállalható út oda. (3) Maga az ideál nem vonzó, megvalósulása nem kívánatos. A tanulmány a harmadik érvelésmódot, Gerald A. Cohen *Miért ne inkább szocializmust?* című munkáját vizsgálja. Cohen szocializmusában a munkamegosztás nem kölcsönösen előnyös tranzakciók, hanem az általános gondoskodás elvei alapján szerveződnek meg. Kimutatható, hogy egy ilyen rendszer egyoldalú függési viszonyokat teremt és megfosztja az egyént autonómiájától.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, ideál, szocializmus, kapitalizmus, közösség, gondoskodás, autonómia, függés, egyenlőség, kölcsönösen előnyös tranzakciók, piac, kizsákmányolás, hierarchikus munkamegosztás

Thinking About our Ideals. Why Am I Not a Socialist?

How Is Critical Economic Theory Possible? made a key step in the authors' departure from Marxism. Those who rediscover the book today are in general motivated by their being attracted to Marxism. The renewing of the attraction of the socialist ideal is understandable. The article explains why one of the co-authors of the book resists the temptation. Social ideals can be criticized based on three different claims. (1) There is no conceivable institutional model that would realize them. (2) If there is such a model, no morally acceptable way leads from the present to its realization. (3) The ideal itself is unappealing, its realization is not desirable. The article argues for the third claim, by examining G. A. Cohen's *Why Not Socialism?* In Cohen's socialism the division of labor is not organized via mutually advantageous transaction but in accordance with the principles of generalized care. It can be shown that such a system creates relations of dependence and deprives the individuals from their autonomy.

Keywords: *Überhaupt*, Ideal, Socialism, Capitalism, Community, Care, Autonomy, Dependence, Equality, Mutually Advantageous Transactions, Exploitation, Hierarchical Division of Labor

1. A könyveknek megvan a maguk életciklusa.¹ Egy filozófiai munka megjelenése után a kortárs elméleti viták része lesz; ez tartja életben. Idővel ritkulnak a hivatkozások, a mű lassan az aktuális viták előtörténetéhez sorolódik. Végül eltűnik a horizont mögött. Feledésbe merül, vagy – szerencsés esetben – az eszmetörténet tárgya lesz.

Az *Überhaupt*nak nem adatott meg, hogy bejárhassa a filozófiai munkák szokványos életciklusát. A kézirat szinte a lezárásával egyidőben tilalmi listára került. Tudományos szakfolyóiratokban említeni sem lehetett, nemhogy vita tárgyává tenni. Csak azok olvashatták, akikhez szamizdatként eljutott. A szamizdat nyilvánosságából azonban nem vezetett út a *mainstream* tudomány világába. Ott ötven éven át nem történt körülötte semmi.² A magam részéről nem reméltem, hogy valaha is fog. De lám, tavaly az ELTE Filozófiai Intézetének égisze alatt sor került egy konferenciára, mely könyvünket ötven év után először nyilvános vita tárgyává tette. Most pedig az *Elpis* szentel egy tematikus számot az *Überhaupt*nak.

Más jele is van az *Überhaupt* iránti érdeklődés váratlan feltámadásának. Alig három hónapja megjelent angolul.³ Talán, ha jelentős késéssel is, végül mégiscsak megkezdte az életciklusát. Ám a késleltetett indulás rendhagyó indulás is egyben. Közhely, hogy minden mű mászt jelent a kortársak, mint a későbbi nemzedékek szemével olvasva, de most egy ennél erősebb megállapítást teszek. A szerzők szellemi fejlődését az *Überhaupt* az ellenkező irányba mozgatta, mint amerre mai felfedezőinek gondolkodása halad. Ők jobbára a marxizmushoz közeledve fedezték fel az *Überhaupt*ot, mely a mi pályánkon – noha ezt akkor még nem láttuk – a marxista hagyománytól való távolodás döntő állomása volt. A következő évtizedekben mindhárman túljutottunk az *Überhaupt* felemás marxizmusán. Márkus a posztmarxista kultúrkritika felé mozdult el. Bence élete utolsó éveiben konzervatívnak vallotta magát. Én a baloldali, egalitárius liberalizmus vidékén találtam meg szellemi otthonomat.

A szocialista – és azon belül is a marxista – hagyomány megújítása iránti igény ma értelmiségi körökben újra eleven. Ez a fordulat alighanem döntő szerepet játszik az *Überhaupt* iránti érdeklődés felébredésében. Nem tehetem meg, hogy nem reflektálok rá. Hármunk nevében nem beszélhetek. Írásom csakis az én nézeteimről szólhat.

2. A II. világháború utáni évtizedek a két nagy világrendszer – a kapitalista demokrácia és a szovjet típusú autokrácia – hatalmi és egyben civilizációs versenyéről szóltak. Ez

1 Tanulmányom a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-ről rendezett konferencián elhangzott előadás továbbfejlesztett változata. Köszönettel tartozom Gedő Évának, Kapelner Zsoltnak, Kovács Krisztnak, Ludassy Máriának, Miklósi Zoltánnak, Mráz Attilának és Tóth Gábor Attilának kritikai észrevételeikért, Forczek Ákosnak és Nagy Dániel Gergelynek állításaim pontosítására tett javaslataiért, valamint Berényi Gábornak, Dénes Iván Zoltánnak és Madarász Aladárnak az idézetekhez és hivatkozásokhoz nyújtott segítségükért.

2 A rendszerváltás után megjelent magyarul: Bence – Kis – Márkus 1992, ám akkor – nem meglepő módon – visszhangtalan maradt.

3 Márkus – Kis – Bence 2022.

a verseny 1989–1991-ben a Szovjetunió összeomlásával és birodalmának szétesésével eldőlt. Most azonban a győztes berendezkedés fenntarthatósága vált kérdésessé. Bizonytalanná vált, hogy a Föld el tudja-e tartani immár nyolcmilliárd humán lakosát; népességét kiáltó egyenlőtlenségek osztják meg. Az egyenlőtlenség a fejlett országokon belül is évtizedek óta nő. Ember okozta klímakatasztrófa fenyegeti a civilizáció fennmaradását. Milliók menekülnek a háborúk, éhhalál és szomjhalál vagy egyszerűen csak a nyomorúság elől a fejlett világ felé, feltűnésük nagy tömegekből vált ki anyagi és kulturális gyökerű félelmet és elutasítást. A globalizáció féldalassága mindenütt – a fejlett országokban is – feszültségeket generál. Emberek sokasága hal bele egy világvágyban, amely talán csak előhírnöke a következőknek. Hosszú ideje szilárdnak ismert demokráciák inognak meg. Az emelkedőben lévő Kína immár az Egyesült Államok gazdasági és politikai riválisa. Körülötte a diktatúrák új blokkja alakul; visszatérni látszik – bár új változatban – a hidegháborút uraló bipolaritás. Megtört a területszerző háborúk sok évtizedes tabuja: Európa keleti szélén totális háború dúl, porig rombolnak egy agresszió áldozatául esett országot.

Ez egy heterogén problémahalmaz; nem adható rá egyetlen szisztematikus magyarázat. A tünetcsoportok háttere, a folyamatok dinamikája külön-külön is vitatott. Nem is minden változás mutat ugyanabba az irányba. A klímaválság még messze nincs leküzdve, mégis a zöld energia térhódítása egyre látványosabb. Évtizedek óta csökkennek a gyerekhalálozás globális esetszámai. Visszaszorulóban az írástudatlanság. A globális mélyszegénység drámai ütemben csökken. A veszélyeztetett demokráciák egy része a vártnál nagyobb ellenállóképességről tesz tanúbizonyságot. A tények különböző irányokba mutatnak; nincs egyetlen, mindent eldöntő adatcsoport. Az összképet értelmezés rajzolja meg, az értelmezés világnézetfüggő. Annyit azonban leszögezhetünk: kevesen hisznek abban, hogy a jelen világhelyzet ne volna súlyos veszélyekkel terhes, s hogy kizárólag közpolitikai eszközökkel túl lehetne jutni rajta. Azt sem látjuk tisztán, hogy átfogó intézményi reformok elégségesek lesznek-e egy új fellendülés megalapozásához. De ha elégségesek lesznek is: ahhoz képest, hogy mit tartanánk jó társadalomnak, a legmerészebb reformoktól remélhető haladás is csekélynek mutatkozik. Érthető, hogy sokan a fennálló intézményi rend alapjait is elutasítják. Méltányolható a vágy, hogy az ismerős struktúrák reformjánál radikálisan nagyobb léptékű változást – átmenetet a szocializmusba – is lehetségesnek tarthassanak.

3. Érthetőnek és méltányolhatónak neveztem a szocialista eszme újkeletű vonzását, noha én magam nem engedek neki. Ellenállásom indoklásra szorul. Milyen magyarázattal próbálkozhatom?

Beszélhetnék múlt időben az *Überhaupt* megírásának mögöttes indítékairól, a könyv álláspontjáról és arról, hogy miért bizonyult ez az álláspont instabilnak. Ám erről írtam már az angol kiadás előszavában.⁴ Foglalkozhatnék – még mindig múltidőben – azzal, mi maradt változatlan a gondolkodásomban, amikor magam mögött hagytam az *Überhaupt*

4 Kis 2023 (lásd a jelen összeállítás végén).

álláspontját, és minek kellett változnia ahhoz, hogy amihez ragaszkodom, változatlan maradjon. Erről sok szó esik életrajzi tárgyú könyvemben.⁵ Így hát érzésem szerint megengedhetem magamnak, hogy most ne a múltba tekintsek, hanem az *Überhaupt* kései felfedezőinek közelítése és a magamé közti feszültségre reagáljak: hogy tehát a szocialista alternatíva körüli mai vitához szóljak hozzá, jelen idejű résztvevőként.

4. De hol keressem a nézetkülönbségek gyökerét? Vitathatnám a szocialista ideál megvalósíthatóságát. Érvelhetnék azzal, hogy bármely társadalmi ideál legalább közelítőlegesen megvalósulása az egyéni cselekedetek megfelelő koordinálását feltételezi. A koordináció intézményeket igényel. Egy társadalomideál híveinek rendelkezniük kell valamilyen – legalább elnagyolt – modellel egy intézményi berendezkedésről, melyről elgondolható, hogy eleget tesz két lényegi feltételnek. Először: ha egyszer működésbe lépett, akkor képes önmagát folyamatosan reprodukálni, mégpedig nem a létrehozását igazoló ideálok feláldozása árán.⁶ Marxnak volt egy ilyen vázlatos, mégis megvitatásra alkalmas modellje a szocializmus intézményi működéséről; az *Überhaupt* – egyebek közt – ezt rekonstruálta és bírálta: amellett érvelt, hogy a marxi szocializmusmodell nem felel meg a mondott követelménynek. Az egyik lehetőség az volna, hogy megmutatom: a szocialista eszméhez jelenleg a marxizmushoz hasonlóan elnagyolt modell sem párosul. Nincs gondolata arról, hogyan lenne a kívánt szocialista rendszer *fenntartható*.

Tegyük fel mégis, hogy létezik ilyen modell, és bizonyíthatóan teljesíti az említett követelményt. Akkor még mindig szembe kell nézni egy másik feltétellel. Nem elég, hogy a modell, ha egyszer már működni kezdett, vezérlő ideáljaival összhangban folyamatosan fenn tudja tartani magát. Azt is meg kell mutatni, hogy a mai világból járható út vezet a kívánatos világba, még hozzá olyan út, mely erkölcsileg vállalhatatlan lépések nélkül végigjárható.⁷ A másik lehetőség tehát az, hogy a szocialista ideálhoz vezető útról teszünk fel kérdéseket.

5. A fenntarthatóság és a létrehozhatóság kérdései nem elhanyagolhatók, de nem döntenek el mindent. Ideáljainkon gondolkodni akkor is érdemes lehet, ha jelen tudásunk szerint megvalósíthatatlanok. Vizsgálatuk során pontosabb képet kapunk az elvekről és értékekről, melyek nevében magunk elé tűzzük őket. Az ideális világ hipotézisének megalkotása során elvonatkoztatunk a zavaró tényezőktől, melyek a nem ideális valóságban keresztetik az elveinkben foglalt követelményeket – ahogy Newton is elvonatkoztatott a közegellenállás és a súrlódás zavaró tényezőitől mozgástörvényeinek pontos meghatározása érdekében.⁸ Ez akkor is értelmes megismerési cél lenne, ha ideáljaink megvalósíthatatlanságából az következne, hogy egyáltalán nem alkalmasak a társadalmi cselekvés orientálására. Abból azonban, hogy egy ideál a maga teljességében nem valósítható

5 Kis 2022a.

6 Gilibert – Lawford-Smith 2012.

7 Rääkkä 1998.

8 Ismael 2016.

meg, még nem következik, hogy közelíteni se lehetne hozzá. Ha pedig tehetők értelmes lépések az ideál irányába, akkor mibenlétének pontosabb ismerete nem csak tudásunkat gazdagítja: növeli az ideál cselekvésorientáló képességét is.⁹

Ideáljaink pontosabb megismerése ugyanakkor nem korlátozódik arra, hogy a róluk, valamint a háttérükben lappangó elvekről és értékekről alkotott felfogásunk egyértelműbbé és tartalmasabbá válik. A vizsgálódás eredménye lehet az is, hogy a vizsgált ideált el kell vetni, de legalábbis alapos módosításra szorul. Mint annyi más elvi kérdésben, ideáljaink kapcsán is vitában állunk egymással; a róluk való gondolkodás – egyebek közt – e vita lefolytatásában áll. A vita célja: tisztázni, hogy melyik ideál bizonyul vonzónak és ugyanakkor védhetőnek. Vagy óvatosabban: mindent egybevetve melyik áll közelebb ahhoz, hogy vonzó és védhető legyen.

6. Az itt következőkben liberális álláspontról próbálok rámutatni a szocialista ideál néhány belső nehézségére. A liberalizmus széles tradíció, sokféle variánsa van. Külső szemlélő törekedhet a teljes hagyomány átfogó leírására. A viták résztvevőjeként azonban nem alapozhatok a hagyomány egészére, hiszen azt a magukat liberálisnak valló gondolkodók az új tapasztalatok és felismerések fényében folyamatosan újraértelmezik, az értelmezések pedig nem egymás mellett léteznek: vitatják egymás álláspontját. Azt a kortárs értelmezést kell képviselnem, amelyet a hagyomány legjobb – legvonzóbb és leginkább védhető – interpretációjának tartok. Én tehát a Rawls és Dworkin nyomán kibontakozott egalitárius liberalizmus talajáról fogom a szocialista eszmét vitatni.¹⁰

Számos vonulata van a szocialista eszmének is. Egyik változatában a liberális ideál teljesebb megvalósulását reméli a szocializmustól.¹¹ Ez kívül esik vizsgálódásaim tárgykörén. Most azzal a verzióval foglalkozom, mely szerint a szocializmus a liberális ideált meghaladó, a liberális ideáltól legalább részben karakterisztikusan különböző ideált testesít meg, és a liberalizmusba nem integrálható ideál megvalósulását ígéri. De még ezzel sem szűkítettem le a szükséges mértékben fejtegetéseim hatósugarát. A szocialista ideál valamennyi alakváltozatát egyszerre nem tehetem vita tárgyává. Célszerű egyetlen variánsra hagyatkoznom, s ez az lesz, melyet Gerald A. Cohen vázol fel *Miért ne inkább szocializmust?* című, poszthumusz kis könyvében.¹²

Cohen remek filozófus volt. Mint Rawls és követői, ő is az analitikus politikai filozófia nyelvét beszélte. Egyszerre állt rendkívül közel a liberális egalitarizmushoz és ugyanakkor igen távol tőle. Van annyi közös az ő és – mondjuk – Rawls, illetve Dworkin nézetei között, amennyi az értelmes vitához szükséges. Egyszersmind elég nagyok a különbségek ahhoz, hogy a vitának komoly tétje legyen.

9 Kis 2022b.

10 Kis 2014.

11 A liberális szocializmus reprezentatív kortárs műve Jeremy Hunt könyve, mely az igazságosság rawlsi elveit kapcsolja össze Marx kapitalizmuskritikájával: Hunt 2015. A magyar liberális szocialistákhoz lásd: Jászi 1983; Bibó 2017, 470–72.

12 Cohen 2009.

7. A szocialista ideál sajátosságát, azt tehát, ami a legprogresszívebb liberalizmustól is megkülönbözteti, Cohen két morális elvvel azonosítja: az egyik az *egyenlőség* – egyenlőségen disztributív egyenlőséget értve –, a másik a *közösség*. Ebben a sorrendben fogok haladni.

A szocialista szerzők hagyományosan a megtermelt javakban és szolgáltatásokban való egyenlő részesedéssel azonosítják a disztributív egyenlőséget. Nevezzük ezt kimeneti egyenlőségnek vagy az *output* egyenlő elosztásának. Cohen nem áll a kimeneti egyenlőség pártján, de nem a megszokott, hatékonysági kifogásokat hozza föl ellene. A kimeneti egyenlőség szerinte ellentmond az igazságosság erkölcsi alapvetéseinek.

Abból indul ki, hogy az egyén felelős a választásaiért és a tetteiért, valamint azok belátható következményeiért. Ha két ember közül az egyiknek azért van többje, mint a másiknak, mert – miközben induló helyzetük egyenlő – az előbbi a nagyobb anyagi jólétet, míg az utóbbi a több szabadidőt részesítette előnyben, s ehhez igazították választásaikat és cselekedeteiket, akkor ez nem olyan egyenlőtlenség, amelyet a nap végén korrigálni kellene. Mindketten azt kapták, amit preferáltak és választottak, mindketten maguk tartoznak vállalni a következményeket. Az eredményből való egyenlő részesedés elvével az a baj Cohen szerint, hogy nem tiszteli az egyének felelős választásait.¹³ A szocializmust – az egyenlőség szempontjából – azzal az ideális világgal azonosítja, ahol az emberek közti egyenlőtlenségeket semmi más nem magyarázza, csak felelős választásaik: az *output* egyenlőtlensége tolerálható, „ha az egyenlőtlenség az eredetileg egyenlő helyzetben lévő egyének valódi választásait tükrözi, olyan egyénekét tehát, akik indokoltan tehetők felelőssé ama választások következményeiért”;¹⁴ aminek szükséges feltétele, hogy a bemeneti oldalon, az inputok megoszlásának tekintetében mindenki egyenlő helyzetben legyen.

Ezt nevezik az esélyek egyenlőségének. Az esélyegyenlőség ideálja azonban különböző értelmezéseket enged meg. Eredetileg – a XVIII–XIX. században – viszonylag szűken értelmezték: azt értették rajta, hogy senki nem szenved hátrányt pusztán azért, mert a társadalmi státusa alacsonyabb másokénál. Ezt Cohen *burzsoá esélyegyenlőség*nek nevezi.¹⁵ A burzsoának nevezett esélyegyenlőség korlátozott, hiszen a tényleges esélyek akkor is egyenlőtlenek lehetnek, ha a szó formális értelmében mindenki egyenlő esélyekkel rendelkezik. A liberalizmus balszárnya ebből arra következtetett, hogy a formális esélyegyenlőség nem elég: a születés és neveltetés társadalmi különbségeit is egalizálni kell. Ez Cohen szóhasználatával a *balliberális esélyegyenlőség*.¹⁶ Az esélyegyenlőség balliberálisnak nevezett elve megkívánja a társadalmi eredetű hátrányok kiegyenlítését, a genetikai eredetű előnyöket és hátrányokat Cohen szerint ugyanakkor érintetlenül hagyja. Ám az örökletes különbségek ugyanúgy nem az egyének felelős választásait tükrözik, ahogy

13 Cohen 2009, 25–26.

14 Cohen 2009, 26.

15 Cohen 2009, 14–15.

16 Cohen 2009, 16–17.

induló társadalmi helyzetük sem. A *szocialista esélyegyenlőség* ezeket, sőt az élet folytán bekövetkezett, másféle jó- vagy balszerencsét hozó események – természeti katasztrófa, baleset vagy szerzett betegség – okozta egyenlőtlenségeket is korrigálja.

A szóhasználat meglepő, mert az itt tárgyalt elv nem speciálisan szocialista. A felelősségszenzitív egalitarizmus eszméjét az egalitárius liberalizmus köreiben dolgozták ki.¹⁷ Nem érthető, miért állítja Cohen, hogy az esélyegyenlőség balliberális felfogása közömbös volna a genetikai háttérű egyenlőtlenségek iránt. Más kérdés, hogy a baloldali liberálisok közt viták folynak arról, mit kíván meg a felelősségszenzitív egalitarizmus a genetikai háttérű egyenlőtlenségek terén.¹⁸

8. Cohen tehát határozottan állást foglal a felelősségszenzitív egalitarizmus mellett. Ám egyszermind ambivalens viszonyban van vele. Különbséget tesz – egyébként Dworkin nyomán – a jó- és balszerencse két válfaja között. Az egyiket – Dworkin szóhasználatával – *nyers szerencsének* nevezi. A nyers szerencse nem választható: egyszerűen csak bekövetkezik, válogatás nélkül osztva áldást és csapásokat. A másik válfajú szerencse választható. Az egyén eldöntheti, hogy vállal-e egy bizonyos kockázatot, és aztán vagy nyer, vagy veszít.

17 Azt az argumentumot, mely szerint a társadalmi induló helyzet különbségei ugyanúgy „önkényesek erkölcsi szempontból”, mint a formálisan rögzített státusegyenlőtlenségek, a „genetikai szerencsejátéknak” betudható induló különbségek pedig mint a társadalmi induló helyzet különbségei, John Rawls tette megkerülhetlenné: Rawls 1999, 62–65. A felelősségszenzitív egalitarizmus kifejezést Kasper Lippert-Rasmussen vezette be: Lippert-Rasmussen 2001.

18 Rawls, mint ismeretes, úgy vélte, hogy az ilyen egyenlőtlenségeket a társadalom intézményi alapstruktúrájára vonatkozó különbözeti elv kezeli: az alapstruktúra működése igazságtalan, ha megenged olyan – akár az öröklött képességek és hajlamok egyenlőségére visszavezethető – egyenlőtlenségeket, melyek csökkentése rontana a legrosszabb helyzetű társadalmi csoport helyzetén, és akkor felel meg az igazságosság kívánalmainak, ha minden ilyen egyenlőtlenséget kizár. Dworkin a genetikai szerencsejátékból – valamint más, senki által előre nem látható véletlenekből, például természeti csapásokból – származó egyenlőtlenségekre vonatkozó igazságossági elveket egy hipotetikus biztosítási piac modellje segítségével határozza meg, ahol egyenlő anyagi erőforrásokkal rendelkező egyének döntenek arról, hogy milyen természetű és súlyosságú kockázatokkal szemben készek biztosítani magukat. A társadalomnak azokat a „nyers balszerencséből” származó egyenlőtlenségeket kell korrigálnia, mégpedig abban a mértékben, amilyenben a tagjai – az anyagi erőforrások egyenlő elosztását feltételezve – biztosítást körtének. Hogy az anyagi erőforrások egyenlősége mikor teljesül, azt Dworkin egy másik modell segítségével mutatja be: lakatlan szigetre sodródó hajótöröttek egy aukció során osztják el egymás között a szigeten található erőforrásokat; az aukció során mindenki ugyanannyi zsetonnal licitál; az elosztás akkor egyenlő, amikor minden jószág gazdára talál, és senki nem cserélné el a saját javait valaki más kezében lévő javakra. A hipotetikus aukció és a hipotetikus biztosítás között a lényegi különbség az, hogy a biztosítást kötő egyének mérlegre teszik a biztosítás költségeit, míg az anyagi erőforrások aukciója során nem számolnak a majdani újraelosztás költségeivel. Ezt a különbséget az indokolhatja, hogy az erőforrások egyenlősége az induló esélyek egyenlőségével azonos, az egyén pedig nem felelős a társadalmi struktúrában elfoglalt helyéből következő előnyeiért és hátrányaiért, a társadalom viszont felelősséget visel az induló előnyök és hátrányok eloszlásáért, míg a genetikai és egyéb „szerencsejáték” következményeiért sem az egyén, sem a társadalom nem visel felelősséget. Lásd Dworkin 1981a, 1981b. Egy harmadik álláspont, melyet „szerencse-egalitarizmusnak” szokás nevezni, ezt a distinkciót figyelmen kívül hagyja: a szerencse-egalitárius tézis szerint a társadalomnak minden olyan hátrányt maradéktalanul kompenzálnia kell, melyért az egyén nem tehető felelőssé, függetlenül attól, hogy a társadalom felelősséget visel-e érte. Lásd Knight 2013, Lippert-Rasmussen 2016. Cohen a szerencse-egalitarizmus egy változatát képviseli.

Ez utóbbit Cohen – ugyancsak Dworkint követve – az *opciós szerencse* névvel jelöli meg, és hangsúlyozza, hogy az opciós szerencse különbségei az egyéni felelősség körébe – tehát a nem korrigálandó egyenlőtlenségek körébe – tartoznak. Ám arra is felhívja a figyelmet, hogy az így keletkező egyenlőtlenségek roppant nagyok lehetnek, ami sértheti erkölcsi jóérzésünket. A liberális egalitarizmus azonban szerint minden ilyen egyenlőtlenséget fenntartás nélkül igazol. A nyers szerencse által generált egyenlőtlenségeket korrigálni kívánja, az opciós szerencsének betudható egyenlőtlenségeket azonban – bármilyen nagyok legyenek – úgy hagyja, ahogy vannak.¹⁹

9. Valójában ezen a ponton válik el a Cohen szerinti szocialista eszme a baloldali liberalizmustól. A *közösségi elv* emel plafont az opciós szerencsének betudható egyenlőtlenségek fölé. Egy közösségi társadalom tagjai szolidáris érzéseket táplálnak egymás iránt. Törődnek egymással, fontos a számukra, hogy a többiek sorsa hogyan alakul. Ha a másik embernek szüksége van a segítségükre, és módjukban áll segíteni, akkor segítenek. Alkalmadtán ők is számíthatnak mások segítségére. Mindazonáltal nem az ellenszolgáltatás reményében segítenek, hanem a másik emberrel való törődés okán.

Így egyszerre három jóban részesülnek. Abban az örömben, hogy számíthatnak mások gondoskodására. Abban az örömben, hogy ők maguk gondoskodnak másokról. És végül egy magasabb szintű örömben. Abban, hogy olyan világban élnek, ahol bárki kész bárki másról gondoskodni, és bárki számíthat mások gondoskodó figyelmére. Annak a közös tudásnak az örömeiben, hogy társadalmuk tagjai törődnek egymással, és azzal is törődnek, hogy törődjenek egymással. Ez a reflexív viszony teszi őket pusztán embercsoportból közösséggé.²⁰

Belátható, hogy a közösségi elv nem akármilyen egyenlőtlenségekkel fér össze. Ahol két ember anyagi helyzetében ordító különbségek vannak, ott a társadalom nem válhat közösséggé. A gazdag ember panaszkodhat a gondjaira, de nem a szegény embernek.²¹ A szegény embertől pedig beláthatatlan távolságra van a gazdagok világa. Ha fontos, hogy közösségként működő társadalomban éljünk, akkor az is fontos, hogy az opciós szerencse által generált egyenlőtlenségek korlátok közé legyenek szorítva.

Továbbá, közösségi társadalomban a produktívabb egyének nem kívánják besöpörni az általuk nyújtott javak és szolgáltatások pontos ellenértékét. Itt nem a piacra jellemző – egyenértékek cseréjét feltételező – reciprocitás uralkodik: mindenki számíthat bárki másnak a segítségére, de senki nem várja el, hogy a végén maradéktalanul visszakapja az általa nyújtott gondoskodás ekvivalensét. Aki többet képes adni, többet ad, aki kevesebbre képes, az kevesebbet: csak a kölcsönösség számít, az ekvivalencia nem. Így aztán az opciós szerencse egyenlőtlenségei közösségi társadalomban ténylegesen is kiegyenlítődnek.

19 Cohen 2009, 30–33.

20 Cohen 2009, 35–36.

21 Cohen 2009, 36.

10. Cohen szellemes fogással mozgósítja erkölcsi intuíciónkat a két elvvel azonosított ideál mellett. Egy stilizált példapárt ad elő, melyet a legtöbben – világnézetüktől függetlenül – hajlamosak úgy értékelni, ahogyan ő.

Barátok kis csapata többnapos táborozásra indul. Közös kalandjukat kétféleképpen szervezhetik meg. Az egyik változat a szocialista elvek szerint működő társadalmat modellezi kicsiben. A táborozók közt nincs hierarchia, minden résztvevő egyenlő. Mindenkinek fontos, hogy mindenki más is jól érezze magát: a közös öröm kedvéért választják a kollektív táborozást az egyéni túrázás helyett. Ez nem jelenti, hogy mindenkinek minden közös programban részt kellene vennie: mindenki maga dönti el, hogy miben vesz részt, és miben nem, és mindenki választhat egyéni programokat is. A táborozók azt hozzák, amijük van, de a táborban mindent úgy használnak, mintha közös tulajdon volna. A tennivalókat nagyjából egyenlően osztják meg egymás között. Figyelemmel vannak egymás képességei és preferenciái iránt. Aki főzni szeret, főz, aki nem szeret főzni, de szívesen mosogat, arra a mosogatást bízják. Azon vannak, hogy mindenki nagyjából egyformán élvezhesse a tábor örömeit.²²

Az alternatív modellben a közös táborozás személyes előnyökre alapozott tranzakciók mintájára szerveződik. A résztvevők a saját élvezetüket tartják szem előtt; másokkal abban az esetben működnek együtt, ha így nekik maguknak több jut az élvezetekből. Adnak valamit, de csak valamiért cserébe. Akkor adják, ha megéri nekik. Cohen ezt a modellt nem dolgozza ki részleteiben; alkalmi példákat hoz fel annak szemléltetésére, hogy az ilyen viselkedés összeegyeztethetetlen a közös táborozás ethoszával. Az egyik táborozó horgászni megy, és pompás fogással tér vissza. Kijelenti, hogy neki jobb falatok járnak a halvacsorából, mint a többieknek, mert ha ő nem pecázott volna egész nap, nem is lenne mit enniük. A másik magányos sétája közben egy terméstől roskadozó almafára bukkan. Megmutatom, hol található, közli, ha elfogadjátok, hogy nekem több alma jár, hiszen nélkülem nem is tudátok a fa létezéséről. És így tovább. Ha ez a légkör uralkodik el a táborban, a végén rossz szájjal fognak sátrat bontani. Cohen elbeszélésében nem uralkodik el. A többiek minden ilyen kísérletre körülbelül azt válaszolják: „Ugyan már, hogy lehetsz ilyen marha!”²³

11. A közös táborozás tehát akkor jó, ha szocialista elvek szerint szerveződik. És nem úgy van-e, hogy a jó társadalom olyan volna nagyban, amilyen egy jó táborozás kicsiben? Cohen nem biztos benne, hogy ami kicsiben megvalósítható, az megvalósítható nagyban is. Abban azonban biztos: *ha* a szocializmus megvalósítható, *akkor* igazságosabb és barátságosabb viszonyokat teremt, mint a legjobb kapitalizmus.²⁴

²² Cohen 2009, 3–6.

²³ Cohen 2009, 7–11.

²⁴ Ez a hipotetikus kijelentés nem felületes fogás Cohen részéről: legalapvetőbb metaetikai nézetei tükröződnek benne. Szerinte a végső normatív elvek mindenféle tény iránt érzéketlenek. Igazságuk – ennek megfelelően – attól a ténytől sem függhet, hogy a világ természetét és az emberek tulajdonságait figyelembe

Piacgazdaságban ugyanis a kölcsönös előnyök elve uralkodik, ez pedig Cohen szerint elválaszthatatlan attól, hogy a mások hasznával járó produktív tevékenység tipikus mozgatórugója a bírvágy és a félelem. A piaci szereplők általában úgy tekintenek egymásra, mint saját gyarapodásuk eszközére, és mint a sikerüket fenyegető konkurenciára. Kihasználni, nem segíteni kívánják egymást.²⁵ Ilyen viszonyok közt nem jó élni. Nemcsak azért, mert elfogadhatatlan mértékű egyenlőtlenések keletkezhetnek, hanem azért is, mert ezek a viszonyok kizárják, hogy résztvevők azért tegyenek meg valamit, mert *a másik embernek* szüksége van rá. Ezzel szemben a szocialista társadalomban – akárcsak a táborozás során – az egyének közti viszonyok a reciprocitás nem piaci, segítőkészség-vezérelt elvei szerint alakulnak: amikor az egyik ember segít a másiknak, tudja, hogy alkalomadtán számíthat a viszontsegítésre, de nem a majdani viszonzással kalkulálva, hanem a másik kedvéért segít.

Eddig a *Miért ne inkább szocializmust?* vázlatos összefoglalása. És most tennék néhány kritikai észrevételt. Az egalitárius elvet egyelőre félretenném; mint már említettem, nem ez különbözteti meg a Cohen által körvonalazott ideált a baloldali liberálisokétól. A közösségi elvre fogok koncentrálni.

12. Valóban, a közösségként működő társadalom ideálját, ahogyan azt Cohen értelmezi, a liberálisok nem fogadnák el. Nemcsak a jobboldali libertáriusok, akik elutasítják a liberalizmus egalitárius értelmezését, hanem a liberalizmus baloldali, egalitárius értelmezői sem. Nem mintha kételkednének az emberek közti szolidaritás erkölcsi értékében. Amit nem fogadnának el, az az, hogy a kívánatos társadalmi berendezkedés kizárólag – vagy akárcsak döntően – a segítőkészség-vezérelt reciprocitásra erényére épülhetne. Cohen úgy jellemzi egyfelől az egymás iránti törődés, másfelől a kölcsönös előnyök ethoszát, mint amelyek egymásnak ellentmondó normákat testesítenek meg: ha az egyiket helyesljük, akkor a másikat helytelenítenünk kell. Mint a 10. szakaszban rámutattam, a kölcsönös előnyök ethoszát elválaszthatatlannak tartja attól, hogy a tranzakció résztvevői saját érdekeik eszközeként kezelik egymást. Ezzel az instrumentális gyakorlattal állítja szembe a közösséggelvű szerveződést, melynek keretei közt mindenki mint célt kezeli a másik embert. A táborozás példája kedvez ennek az ítéletnek, mert ettől a kalandtól tényleg idegen az a fajta ethosz, mely a másokért való cselekvést az ellenszolgáltatás reményétől teszi függővé. Semmi kétség, Cohen tisztában van vele, hogy az önmagukat folyamatosan újratermelő, nagy lélekszámú és komplex társadalmak nem egy kis csapat időben és céljaiban korlátozott táborozásának pusztá kinagyításai. A különbséget azonban, mint már említettem, pusztán megvalósíthatósági kérdésként kezeli. Ha a tábor közösségi ethosza a nagy társadalom szintjén is uralkodóvá tehető, akkor az így átformált társadalom – szerinte – ideális társadalom lenne.

véve megvalósítható-e. Így tehát a kérdés helyesen feltéve a következőképpen hangzik: helyeselhető-e egy végső elv, ha feltesszük, hogy megvalósítható, lásd Cohen 2008, 250–58.

25 Cohen 2009, 39–42.

Ám a kérdés nem pusztán az, hogy nagy társadalmak képesek-e kizárólag vagy legalább döntően az egymás iránti törődés elvére hagyatkozva működni. A táborozás ethosza, mely nem hagy helyet a kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók számára, akkor sem volna vonzó, sőt, pusztán elfogadható sem, ha megvalósítható lenne.²⁶

A táborozók azzal a céllal indulnak útnak, hogy néhány napig más szabályok és viszonyok között éljenek, mint rendszeren. Önként mennek bele a segítőkészség-vezérelt reciprocitás kizárólagosságára alapozott játékba, ahol nem számít, hogy egyenértékek cserélnek-e gazdát; ez a játék örömet szerez nekik, és gazdagítja a személyiségüket. De ezt abban a biztos tudatban teszik, hogy szabadidős programban vesznek részt, és néhány nap múlva vissza fognak térni a hétköznapi világába, a megszokott szabályok és viszonyok közé. Jó okkal mondanának nemet arra, hogy egész életüket táborozásként rendezzék be. Egy rövid időre szóló közös kaland részeként a nagylelkűség elsődlegessége nemcsak megvalósítható, de kívánatos is. A hétköznapi együttélésben azonban a rendszer nagylelkűségére való átállítása akkor sem volna kívánatos, ha megvalósítható volna.

13. Ebben kétségkívül szerepe van annak, hogy a modern társadalmak lélekszáma nagyok, tagjaik számára a velük együtt élő népesség túlnyomó része ismeretlen, ugyanakkor kiterjedt és komplex munkamegosztás teremt rendszerszerű összefüggéseket közöttük, továbbá társadalmuk stabilitásának elengedhetetlen feltétele, hogy képes legyen technikai, gazdasági, szociális, kulturális és politikai kereteit folyamatosan megújítani. De nem azért, mert ilyen körülmények között a segítőkészség-vezérelt reciprocitás nem működik. Hanem azért, mert a reciprocitás e nem piaci válfajának dominanciája összeegyeztethetetlen egy alapvető értékkel – a személyes autonómiával –, mely épp a modern társadalom viszonyai közt válik megvalósíthatóvá, sőt, teljes mibenlétében elgondolhatóvá is.²⁷

Mit értünk személyes autonómián? Röviden azt, hogy az egyén saját felfogása szerint vezeti az életét; övé a végső szó abban a kérdésben, hogy mi jó neki, és a jó életéről vallott felfogását – az igazságosság paramétereit között – szabadon meg is valósíthatja. Az egyik legfőbb java, hogy élete nem csak úgy megtörténik vele, hanem hosszabb és rövidebb távra szóló tervek és döntések nyomán alakul, s ezek az ő tervei és döntései, nem mások írják elő, hogyan éljen. Az egyik legfőbb java ez, s egyben olyan jó, melynek birtoklásához joga van.

26 Cohen több kritikusa rámutat, hogy a kollektív táborozás nem az egyetlen mikromodell, amelyet intuitíve vonzóknak találunk. Például egy helyi piac is ideális kisvilágot jeleníthet meg: Arneson 2015. Ha pedig így van, akkor nyitott kérdés, hogy melyik modell viszonyait érdemes kiterjeszteni a nagy társadalomra – ám Cohen ezzel a kérdéssel egyáltalán nem foglalkozik. Hasonlóan érvel Jason Brennan is: Brennan 2014, 22–46.

27 Miriam Ronzoni rámutat, hogy a táborozás által modellezett közösségi ideál megvalósulása a család mikroszintjén sem kívánatos. Lásd Ronzoni 2011, 176–80. Ez természetesen a modern családra vonatkozik, melynek tagjai számára a személyes autonómia értelmezhető érték. A modern család pedig feltételezi a modern makrotársadalom háttérviszonyait, például azt, hogy minden családtagnak esélye van a háztartáson vagy – ha van – a családi vállalkozáson kívüli hivatásra.

A szocialista eszme nem minden változata tulajdonít értéket a személyes autonómiának, de ma is eleven variánsai általában értékelik.²⁸ Cohentől mindenesetre nem lehetett idegen, hiszen a felelősség elve – a disztributív igazságosságról alkotott felfogásának tengelye – elválaszthatatlan az autonómia elvétől. Ezért az autonómia elvét az itt következő kritika fix pontjaként kezeltem.

Két argumentumot fogok ismertetni; az egyiket *kalkulálhatóságargumentum*nak, a másikat *függésargumentum*nak nevezem. Mindkettő amellett szól, hogy nagy társadalmak koordinációjának a táborozásra jellemző ethosz dominanciáján alapuló megszerveződése erkölcsi szempontból nem kívánatos. Nem azért nem kívánatos, mert az emberi természet ismeretében nem remélhető, hogy mindenki mindig kész legyen segíteni a másikon, ha annak szüksége van a segítségére (ő pedig aránytalan áldozathozatal nélkül segíteni tud). Más szóval nem azért nem kívánatos, mert valószínűleg megvalósíthatatlan. Az emberek erkölcsi attitűdjei és diszpozíciói a történelem során roppant változáson mentek át. Konzervatív gondolkodók óva intenek, nehogy vérmes reményeket fűzzünk a további erkölcsi haladáshoz, és akár igazuk is lehet. Annyit azonban mindenképpen leszögezhetünk: nem tudjuk, hogy az emberiség erkölcsi haladásának vannak-e határai, és ha vannak, hol húzódnak. Érvelésem tehát nem az emberi természet tökéletesedésével kapcsolatos pesszimizmusra épít. Azt fogom megmutatni, hogy a Cohen által vázolt szocialista ideál akkor sem volna kívánatos, ha az emberi természet tökéletesedése valamikor a jövőben megvalósíthatóvá tenné.

14. Lássuk akkor a kalkulálhatóságargumentumot. Az önálló életvezetés magában foglalja, hogy az egyén rövid és hosszabb távú terveket készít és valósít meg. Terveket készíteni és megvalósítani kiszámítható környezetben lehet. Olyan környezetben, ahol az ember a tervekészítés időpontjában (t_1 -ben) tudhatja, hogy azokra a külső eszközökre, amelyekben t_2 , t_3 , ..., t_n időpontokban szüksége lesz, a megfelelő időpontban szert is tud tenni. Kalkulálható feltételek nélkül a tervek szétesnek, az életvezetés napról napra való túléléssé változik.

A mások segítő szándékára való hagyatkozás aligha biztosítja a szükséges kalkulálhatóságot. Terveink megvalósításához gyakran olyan segítségre van szükségünk, amely specializált tudást feltételez. Ilyet csak az képes nyújtani, aki rendelkezik a szükséges tudással. Márpedig semmi nem garantálja, hogy a megfelelő időpontban kéznél lesz ez a személy, és éppen akkor lesznek szabad kapacitásai. Lehetséges, hogy a segítségnyújtónak választania kell a rászorulóik között, és csakis az ő belátásán múlik, hogy kinek az igényét sorolja előre. S a rangsorolást nemcsak az befolyásolhatja, hogy melyikük igénye sürgetőbb, hanem ettől teljesen független szempontok is: így például az, hogy a segítségnyújtóhoz melyik rászoruló áll személyesen közelebb, melyikükkel szemben

28 Centrális szerepet játszott az 1920-as évek marxizmusában, Korschnál, Lukácsnál, Gramscinál, és még inkább az 1960-as évek praxisfilozófiai marxizmusrenewánszában, melynek a legjobb összefoglalása Márkus György *Marxizmus és antropológia* című kis értekezése: Márkus 1966.

kötik erősebb kapcsolati kötelezettségek (mondjuk, az egyikük a hozzátartozója, a másik egy idegen). Ugyanakkor a rászorulóknak egyetlen eszköze van a segítségnyújtásra képes személy döntésének befolyásolására: rászorultságának hangoztatása. Ellenszolgáltatást nem ajánlhat fel. A segítségnyújtás-vezérelt reciprocitás ethosza az ilyen ajánlatot eleve hatástalanítja, és ráadásul erkölcsileg is kifogásolhatóvá teszi.

Első konklúzió: ha fontos, hogy az egyének a saját terveik szerint alakíthassák az életüket, akkor a jó társadalom nem építheti a kooperációjukat kizárólag vagy akár elsődlegesen a segítőkészség erényének gyakorlására. Az együttműködés más, kalkulálhatóbb formáját is biztosítani kell.

Ez a forma pedig a kölcsönös előnyök elvére alapozott tranzakciókban áll. Az ilyen tranzakciók a nagylelkűségnél biztosabb alapot kínálnak a kalkuláció számára, mert a rászoruló félnek van a rászorultság hangoztatásán túli eszköze, amellyel befolyásolni tudja a másik fél magatartását. Továbbá, mindkét fél számíthat rá, hogy a másik jobb helyzetben lesz, ha megegyezik vele, mint ha elutasítaná az egyezséget. Ahol a kölcsönös előnyök elvére alapozott tranzakciók hálózata rendszerré áll össze, vagyis működő piacgazdaság alakul ki, ott ráadásul nem kell konkrét javakat konkrét javakra, konkrét szolgáltatásokat konkrét szolgáltatásokra cserélni. Aki egy jószágot vagy szolgáltatást kínál, pénzt kap cserébe, amivel megfizetheti az általa igényelt javakat és szolgáltatásokat.

Második konklúzió: ha a jó társadalom ideálja magában foglalja a személyes autonómiát, akkor a kölcsönös előnyökre alapozott tranzakciók rendszerét is magában kell foglalnia.

15. Ellenem vethető, hogy ez merőben instrumentális argumentum. A segítőkészség önmagáért tekintve nagyobb erkölcsi érték a kölcsönös haszonnal járó tranzakciókra való hajlamnál. Önmagában, minden körülmények között tiszteletre méltó tulajdonság. Hátránya mindössze annyi, hogy nem a legjobb eszköze a személyes autonómia által megkívánt kalkulálhatóságnak. A kölcsönös haszonra való törekvés viszont önmagáért nem mindig méltó a megbecsülésre. Vannak helyzetek, amikor az ember rosszul teszi, ha megkéri az általa nyújtott szolgáltatás árát, még akkor is, ha a másik ember jobban jár az ár megfizetésével, mint ha lemond a szolgáltatásról. S ha feltételezzük, hogy az egymásról való gondoskodás minden releváns helyzetet legalább olyan jól kezel, mint a kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók, akkor minden releváns helyzet ilyen.

Ám ez a szembeállítás nem mindig állja meg a helyét. Olyan helyzetek is vannak, amikor a kölcsönös előnyökre való törekvés önértékként is fölötte áll a segítőkészség-vezérelt reciprocitásnak. Nagy társadalmakban tipikusak az ilyen helyzetek. Ezt hivatott kimutatni a függés-argumentum, mely tehát nem instrumentális érv Cohen szocializmusideálja ellen.

16. Tegyük fel az érvelés kedvéért, hogy a kalkulálhatóság problémája tényleg kezelhető. Valami módon mindenki mindig megtalálja azokat a hozzáértő embereket, akiknek a segítségére szüksége van. Például *A* régi házban lakik, ahol gyakori a csőtörés, *B* pedig vízvezeték-szerelő. *B* arra jár, észreveszi, hogy baj van, és segít. Munkája végeztével megadja

a mobilszámát, és felajánlja, hogy *A* legközelebb hívja fel, ha szüksége lesz a szaktudására. Ha a segítőkészségre alapozott, társadalmi méretű koordináció egyáltalán elképzelhető, akkor ilyen tartósabb kapcsolatépítések sorozatából állhat össze.²⁹

Csak hogy ha így működik a koordináció az egymás segítségére motivált emberek közt, annak komoly következményei vannak a személyes autonómiára nézve. Az autonómia nem egymástól elszigetelt egyének tulajdonsága. Az autonóm életvezetésnek, mint látjuk is, temérdek külső feltétele van. Szükség van hozzá képességekre, melyeket az egyén társadalmi környezetével interakciókra lépve sajátít el. Szükség van értelmesen választható opciókra, melyeket szintén a társadalmi környezet biztosít. A társadalmi környezet pedig nem valami személytelen dolog: eleven, konkrét emberek alkotják. Miközben az egyén keresi és remélhetőleg eléri a kívánt segítséget, egyben a többi emberhez való viszonyai is formálódnak. E viszonyok milyensége önmagában is releváns az autonómia szempontjából. Nemcsak racionális képességeinken, nem is csak választható opcióinkon múlik, hogy autonóm lényekként vezetjük-e az életünket, hanem azon is, hogy a többi emberrel autonóm lényekhez illő viszonyban állunk-e.³⁰

17. Ebben az összefüggésben nyer jelentőséget a másokról való gondoskodás és a kölcsönös előnyökön alapuló együttműködés közti különbség. Az *A* és *B* (a vízvezeték-szerelő és a csőtörést szenvedett ház lakója) közti viszony aszimmetrikus. *B* egy bizonyos rendszerességgel segítségben részesíti *A*-t: gondoskodik róla. A segítségben való részesülésre adott, erkölcsi szempontból megfelelő válasz a hála kinyilvánítása. A hála kifejezésének számos különböző formája lehet. Nem szükséges, hogy amit *A* viszonzásképpen nyújt, egyenértékű legyen a kapott segítséggel. Csak a céljával – a hála megfelelő kifejezésével – kell arányosnak lennie. *A* esetleg kisebb-nagyobb ajándékkal kedveskedik *B*-nek. Vagy egyszerűen csak köszönetet mond neki. *A* és *B* – miként feltételeztük – tartós viszonyra lépnek egymással, és ezt a viszonyt az jellemzi, hogy *B*-től *A* felé folyvást segítség áramlik, *A*-tól *B* felé pedig hála. Ha a „segítségért hála” interakció egy-egy esetben, alkalmasszerűen következik be, az még nem zárja ki, hogy *A* és *B* között egyenrangú viszony álljon fenn. Ha azonban folyamatosan ismétlődik, akkor az *A* és *B* közti viszony nem két egyenrangú fél viszonya lesz, hanem függési viszony. A függés nem feltételezi, hogy a domináns helyzetben lévő személy él is a dominanciájával. Elegendő, hogy rendelkezze vele.³¹ Noha *B* jóindulatból tesz szívességeket *A*-nak, a jóindulattól való függés is függés. Bár a viszony egyenlőtlensége nincs deklarálva, anyagi egyenlőtlenség sem teszi elkerülhetlenné, mégis létrejön, és újratermeli önmagát. Márpedig mások jóindulatától függeni

29 Azzal, hogy vízvezeték-szerelőnk mekkora valószínűséggel fog úgy viselkedni, ahogy itt leírtuk, most nem kell foglalkoznunk, mint ahogy azzal sem, hogy az ilyen gesztusokból összeálló gyakorlat hatékonyságáról mit gondoljunk: érvelésünk szempontjából mindez közömbös. Elegendő feltételeznünk, hogy a dolog működik.

30 Az autonómia relációs vetületéről lásd Christman 2009, 164–86.

31 Pettit 1999, 51–80.

annyi, mint kiszolgáltatottnak lenni, a kiszolgáltatottság pedig szöges ellentétben áll a személyes autonómiával.

Ezen a ponton érdemes visszapillantani a kalkulálhatóság-argumentumra. Úgy érveltem, hogy a kalkulálhatóság lehetővé teszi, hiánya pedig ellehetetleníti a tervezést. Ám nemcsak ezzel járul hozzá a személyes autonómiához, hanem azzal is, hogy csökkenti – ideális esetben teljesen kiküszöböli – a másik ember jóindulatától, belátásától és mérlegelésétől való függést.

Igaz, *A* is tudhat valamit, amire egy harmadik személynek, *C*-nek lehet szüksége. Egy kooperációra képes egyén viszonyai nem egyoldalúak: egy részükben a segítség öfelé áramlik, a hála tőle mások felé, más részükben tőle áramlik a segítség mások felé, a hála tőlük öfelé. Vélhetnénk, hogy az aszimmetriák kiegyenlítik egymást. A társadalom tagjaként mindenki egyenlő, hiszen mindenki kap is, nyújt is segítséget.

18. Ez a vélekedés azonban téves. Ha meg akarjuk érteni, hogy mi a baj vele, érdemes Rawls utilitarizmuskritikájához fordulnunk. A klasszikus utilitarizmus szerint minden választási helyzetben az a helyes döntés, amely számba veszi a választható cselekedetek hatását az összes érintett emberre, valamennyiük hasznait és veszteségeit összeadja (az aggregálás során mindenkit egyenlően súlyozva), majd azt az alternatívát választja ki, amelyik az összességnek a legnagyobb tiszta hasznot hozza (vagy a legkisebb tiszta veszteséggel jár). Rawls ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyéni előnyök és hátrányok utilitarista aggregálása nem veszi komolyan, hogy minden egyén a saját életét élő, különálló személy, akit személyes veszteségeiért nem kárpótol a kollektív többlethaszon.³² Ennek a megállapításnak az analógiájára mi is leszögezhetjük: az egyének közti viszonyok aggregálása figyelmen kívül hagyja, hogy minden viszony különálló viszony. *A* függése *B*-től nem lesz kevésbé függés amiatt, hogy *C* viszont tőle, *A*-tól függ. A különböző dominanciák összességükben kiegyenlíthetik egymást, de attól a függési viszony függési viszony, a függési viszonyok láncolata függési viszonyok láncolata marad.

19. Ezzel elérkeztünk a függésargumentum első konklúziójához: az általános segítőkészségre alapozott koordináció egy nagy társadalomban a személyes autonómia és ugyanakkor az egalitárius viszonyok csorbulását eredményezi. Nem igaz, hogy akkor is erkölcsileg kívánatos, amikor a rászorulónak módja van személyes előnyökre alapozott tranzakcióra lépni azzal az egyénnel, akinek a szolgáltatására vagy a tőle elnyerhető javakra szüksége van.

Amikor ugyanis két ember a saját maguk számára remélt előny kedvéért lép tranzakcióra, akkor mindketten azért adnak valamit, mert cserébe megkaphatják, amire szükségük van, és azért kaphatják meg, amire szükségük van, mert amit cserébe kínálnak, arra a másik félnek van szüksége. Cohen ezt kifogásolhatónak tartja; nem látja a pozitív oldalát: épp a személyes előnyökre alapozott tranzakciók biztosítják, amit nagy

32 Rawls 1999, 23.

társadalmak rutin működése idején a segítőkészség-vezérelt reciprocitás gyakorlata nem biztosít – a lehetőséget, hogy az egyén öntudatos, autonóm személyként vezesse az életét. Minden fél azt kapja, amire jogot szerzett. Egyiküknek nincs oka hálálkodásra.³³ Így hát levonhatjuk a második konklúziót is: nagy társadalmakban a személyes előnyökre alapozott tranzakciók sokasága nem csupán eszköze, hanem alkotóeleme is a személyes autonómiának és ugyanakkor az emberek közti viszonyok egyenlőségének. Mint arra Joseph Raz rámutatott, valami nemcsak úgy lehet önmagáért értékes, hogy *önmagában véve* az, hanem úgy is, hogy nélkülözhetetlen alkotóeleme egy nagyobb egésznek, mely önmagában véve értékes.³⁴ Esetünkben ez a nagyobb egész a személyes autonómia és a relációs egyenlőség. Mivel ezek önmagukért értékesek, ezért a kölcsönösen előnyös tranzakciók szintén önmagukért értékesek. Értékük származtatott (az autonómia és az egyenlőség értékéből származik), de ebben az összefüggésben nem instrumentális. Más kérdés, hogy – mint láttuk – van instrumentális értékük is.

20. Félreértések elkerülése végett: nem a kölcsönös előnyökre alapozott tranzakciók kizárólagossága mellett érvelek. Állításom nem az, hogy a jó társadalom *lecserélné* a segítőkészség-vezérelt reciprocitás ethoszát a kölcsönös előnyökre alapozott tranzakciók ethoszára. Bármilyen széles legyen is az utóbbi tartománya: bizonyos, hogy vannak határai.

Egyfelől vitathatatlanul kívánatos, hogy az egyén ne legyen besorolva születéstől adott, zárt közösségekbe és e közösségek által számára kijelölt szerepekbe. Kívánatos, hogy maga dönthesse el, marad-e eredeti közösségében, vagy kilép belőle, hogy szabadon választhasson új közösséget magának, hogy egyszerre több közösség tagja lehessen, hogy ennek megfelelően sokféle társadalmi szerepet tölthessen be, és szerepeit a saját életfel-fogásához igazíthassa. Kétségtelen, ehhez a szabadsághoz számottevően hozzájárul, ha egy társadalom rendelkezik a kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók gyakorlataival.

Ugyanakkor a legkevésbé sem kívánatos, hogy – példának okáért – a páros együtt-élés szeretet és odaadás helyett „két ember nemi szerveinek és képességének kölcsönös használatá”-n³⁵ alapuljon; hogy a szülő a gyermekéről való gondoskodást a saját jövőjébe való befektetésként kezelje; hogy a barátok a viszonzásként remélhető előnyök kedvéért törődjenek egymással és így tovább. A bensőséges kapcsolatok és a kisebb-nagyobb közösségek önmagukért értékesek. Megvan a maguk ethosza, amely nélkül nem maradhatnak fenn, és ez elsősorban az egymásról való gondoskodásé, nem pedig a kölcsönös előnyöké. Jó társadalomban nem satnyul el, hanem kibontakozik és gazdagodik.

Továbbá, az idegeneknek nyújtott segítség sem állhat minden esetben a kölcsönös előnyök elvének hatálya alatt. Erkölcsi parancs, hogy feltétel nélkül siessünk nagy baj-

33 Erről szól Adam Smith híres mondása: „Nem a mészáros, a serfőző vagy a pék jóindulatától várjuk a vacsoránkat, hanem attól, hogy saját érdekeiket tartják szem előtt.” Lásd Smith 2011, 1/26. (A fordítást némileg módosítottam.)

34 Raz 1986, 200.

35 Kant 1991, 378. (*Az erkölcsök metafizikája*, 24.§.)

ban lévő embertársunk segítségére, ha megtehetjük (s ha a segítségnyújtás nem követel tőlünk aránytalan áldozatot). Nemcsak az kifogásolható, ha az út szélén fekvő, összevert és kifosztott embert az arra járók ott hagyják vérbe fagyva, hanem az is, ha azzal a fel-tétellel segítenek rajta, hogy utóbb megfizeti fáradozásuk árát.

Végezetül, bár a kölcsönös előnyök legitím tartományára külön – a nagylelkűség és gondoskodás ethosától különböző – elvek vonatkoznak, ezek az elvek normatív elvárásokat fogalmaznak meg. A tranzakciók résztvevőitől elvárható, hogy ne éljenek vissza információs fölényükkel, nagyobb alkuerejükkel, netán zsarolási potenciáljukkal: elvárható, hogy a tranzakciók méltányos módon bonyolódjanak. S az elvárások itt sem merülnek ki ebben a kívánalomban. Igaz, a tranzakcióban részes felekként a társadalom tagjai valóban nem viselnek ezen túlmenő kötelezettségeket. Ám senki nem kizárólag egyéni tranzakciók résztvevője: egyszersmind tagjai vagyunk a társadalomnak is, mely a sok-sok tranzakciót egy komplex munkamegosztási rendszerbe integrálja, és lefekteti a szabályait. Nemcsak a tranzakcióink résztvevőiként viselünk felelősséget, hanem a társadalom tagjaiként is. Mint arra Rawls rámutatott, az önmagukban méltányos tranzakciók csak akkor maradéktalanul igazságosak, ha igazságos háttérfeltételek között bonyolódnak. A külön-külön bonyolított tranzakciók eredményének tömeges összegződése akkor is erodálhatja az igazságosság háttérfeltételeit, ha önmagában mindegyik maradéktalanul méltányos. Olyan igazságtalanságokat teremthet, melyekért külön-külön senki nem tehető felelőssé, együtt azonban – társadalomként – mégis felelősek vagyunk értük. Az igazságosság azt kívánja, hogy közös cselekvéssel korrigáljuk ezeket, állítsuk helyre az igazságosság háttérfeltételeit. A méltányos tranzakciók szabályainak betartása minden egyén személyes kötelezettsége. Az igazságosság háttérfeltételeinek karbantartása ezzel szemben olyan kötelezettség, mely a többiekkel együtt nehezedik ránk.³⁶

21. Ám e megszorításokkal együtt is kimondhatjuk: ha a kalkulálhatóság és a függés argumentuma megállja a helyét, akkor a szocialista eszme Cohen által kifejtett változata nem vonzó és nem koherens. Kétségtelen, ez csak egy változat a sok közül. Ám nem valamiféle esetleges variáns. A szocialista mozgalom hagyományos értékeit interpretálja újra.³⁷ Ha jó okunk van rá, hogy Cohen nézeteivel ne értsünk egyet, akkor arra is van valamennyi okunk, hogy az általa folytatni kívánt hagyománynak éppen azzal a részével ne azonosuljunk, amellyel az radikálisan túllépne a liberalizmuson – amely a liberális gondolatba nem integrálható.³⁸

Ugyanakkor Cohen nézeteinek kritikája egyben érvekkel támogatja meg a liberalizmus elköteleződését a személyes előnyök alapján szerveződő tranzakciók hálózata mellett. De

36 Ezt nevezi Rawls *intézményes munkamegosztásnak* (*institutional division of labour*): Rawls 1993, 267–68.

37 Cohen 2008, 1; Cohen 2011, 214.

38 A szocialista kritika szinte a kezdetektől termékeny hatással volt a liberalizmusra. A liberális gondolat legnagyobb megújítója, John Rawls nem érthető meg, ha nem vesszük észre a *Theory*-ban Karl Marx munkásságának lenyomatát. Lásd még Rawls Marxról szóló előadásait is: Rawls 2007, 319–72.

bár az ilyen tranzakciókhoz való ragaszkodás védhető, ebből még nem következik, hogy a termelőeszközök magántulajdona – tehát nem a piacgazdaság önmagában, hanem a magántulajdonnal társított piacgazdaság – is védhető.

22. Mindenekelőtt egy módszertani észrevételt tennék. Két rendszer összehasonlítását mindig azonos feltevések között kell elvégezni. Ha az egyik kapcsán az ideálját vesszük alapul, akkor a másiknak is az ideáljából kell kiindulnunk. Ha az egyiknek a megvalósult, nem ideális valóságát vizsgáljuk, akkor a másikat is nem ideális megvalósulásában kell szemügyre vennünk. A szocializmus és a kapitalizmus Cohen-féle szembeállítására megsérti ezt a szabályt. Cohen ugyanis a szocialista *ideált* a piacgazdaság távolról sem ideális *valóságával* veti egybe. A bírvány és félelem által vezérelt piaci tranzakciók leírása fényévnyi távolságra van a liberális ideáltól, amely kétségtől támogatja a piacgazdaságot, és mérvadó variánsaiban helyt ad a termelőeszközök magántulajdonának is. Cohen megtehette volna, hogy a szocializmus nem ideális valóságát hasonlítja össze a kapitalizmus nem ideális valóságával. Ezt azonban nem tette; vélhetőleg azért, mert a szovjet típusú rendszereket nem tekintette a szocialista ideál tökéletlen megvalósulásának,³⁹ más megvalósulása pedig nincs. De akkor a két ideál összehasonlítására kellett volna vállalkoznia.

Én egy ilyen szembesítéssel próbálkozom. Első lépésben arra mutatok rá: Cohen tévesen vélelmezi (lásd a 8–9. szakaszt), hogy a liberális egalitarizmus nem szorítja normatív korlátok közé az opciós szerencse által generált egyenlőtlenségeket.

23. A liberális egalitarizmus komplex elmélet.⁴⁰ Mai szerkezetének kialakulása a Rawls által kezdeményezett disztributív fordulattal vette kezdetét. Rawls műve nagyszabású kísérlet volt annak kimutatására, hogy a liberalizmus morális alapvetései nemcsak a jogok és szabadságok egyenlőségét kívánják meg, hanem az elosztás egy bizonyos értelemben vett egyenlőségét is. Ez az indítás vezetett a felelősség-szenzitív egalitarizmus elméletének megalkotásához. Ám az ezredforduló újabb fordulatot hozott, melynek során ismét előtérbe került a társadalmon belüli viszonyok egyenlősége; ezt relációs fordulatnak nevezhetjük.⁴¹ A relációs fordulat nem pusztán visszatérés volt; a disztributív paradigmával folytatott vita magasabb szintre emelte a társadalmi viszonyok egyenlőségéről való gondolkodást. A relációs paradigma kidolgozói mellett érveltek – szerintem meggyőzően –, hogy a társadalmi viszonyok egyenlősége külön érték, mely nem írható le az elosztás fogalmaiban.⁴² Az egyenlőség ebben az értelemben akkor áll fenn, amikor minden

39 Cohen 1999.

40 Kis 2022c.

41 A relációs fordulatot Elizabeth Anderson kezdeményezte: Anderson 1999. Kiemelkedő munkákkal járult hozzá Samuel Scheffler: Scheffler 2003, Scheffler 2015. Lásd továbbá Schemmel 2021, valamint Kolodny 2023.

42 Más kérdés, hogy mértékadó képviselői egyúttal mellett érveltek, hogy az egyenlőség disztributív elve elvetendő – ahogy a disztributív fordulat mértékadó képviselői is hajlamosak voltak a társadalmi viszonyok egyenlőségét disztributív egyenlőségként értelmezni. Arról, hogy a két ideál nem kizárja, hanem kiegészíti egymást, lásd Miklósi 2018.

ember egyenrangú félként viszonyulhat a másikkal, amikor társadalmi helyzete senkit nem jogosít fel arra, hogy másokat fölényes megvetéssel vagy leereszkedő jóindulattal kezeljen, és senkit nem kényszerít arra, hogy mások előtt megalázkodjon. Bár a relációs egyenlőség nem disztributív természetű, teljesülésének vannak disztributív feltételei. Ahol az opciósnak nevezett szerencse túlságosan nagy elosztási egyenlőtlenségeket produkál, ott a jobb és a rosszabb helyzetű egyének közti viszony nem lehet egalitárius természetű.⁴³ Az egalitárius viszonyok kívánalmául ugyanúgy felső korlátot állít a felelősségszenzitív egalitarizmus által jóváhagyott egyenlőtlenségek fölé, mint Cohen közösséggel.

Továbbá, a relációs fordulattal nagyjából egy időben kirajzolódott a felelősségszenzitív egalitarizmus egy alsó korlátja is. Az alsó korlátot az elégséges ellátottság elve jelöli ki. Ez azt állapítja meg, hogy minden társadalomban meghatározható az alapszükségletek egy kritikus szintje, amelynek elérése nélkül nincs emberhez méltó élet. Nem minősülhet igazságos társadalomnak az a társadalom, amelyik ezt a szintet nem biztosítja minden tagja számára, függetlenül a többiekéhez viszonyított anyagi helyzetüktől, vagyis a köztük és a hiányt nem szenvedők közti anyagi egyenlőtlenség mértékétől, és ugyanúgy attól is, hogy hibáztathatók-e a nélkülözésükért.⁴⁴ Összefoglalva: a liberális egalitarizmus ma, bő ötven évvel *Az igazságosság elmélete* megjelenése után egy disztributív egalitárius elv, egy relációs egalitárius elv és egy elégséges ellátottsági elv közti egyensúlyt keresi. Ha pedig így van, akkor okunk van fenntartással kezelni Cohen vélekedését, mely szerint a liberális egalitarizmus nem szorítja normatív korlátok közé az opciós szerencse által generált egyenlőtlenségeket.

24. Cohen liberalizmuskritikájának egy másik sarkalatos pontjáról, a piac elvetéséről már bőven esett szó. Ha a kalkulációs és a függési argumentum helytálló, akkor a liberalizmus elköteleződése a gazdaság piaci koordinációja mellett nem kizárólag instrumentális megfontolásokon alapul: a liberálisok nem csak azért helyeslik a piacgazdaságot, mert az hatékonyan hangolja össze a javak és szolgáltatások iránti keresletet a kínálatukkal. A piac ugyanis nem más, mint kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók hálózata, és mint láttuk, az ilyen tranzakciók lehetősége szükséges feltétele a személyi autonómiának. A piaci koordináció helyesléséből azonban, mint korábban említettem, még nem következik, hogy a termelőeszközök magántulajdona – tehát nemcsak a piacgazdaság önmagában, hanem a magántulajdonnal társított piacgazdaság – is védhető, márpedig a mértékadó liberálisok többsége e mellett is állást foglal. A jelen szöveg keretei közt erről nem beszélhetek az egyébként elvárható részletességgel. Arra fogok szorítkozni, hogy a termelőeszközök magántulajdonával szemben felhozott tipikus ellenvetéseket vegyem röviden szemügyre. Előbb azonban tisztáznom kell, hogy milyen álláspontokról védelemem – védelmezi az egalitárius liberalizmus – a termelőeszközök magántulajdonát.

43 Scheffler 2003.

44 Lásd Shue 1980, Brock 1998, Shields 2018.

25. A magántulajdont számos különböző elvre hivatkozva szokás védelembe venni; ezek közül kettő emelkedik ki. Mindkettő feltételezi, hogy a birtokában lévő javakkal a tulajdonos nem eredendően rendelkezik, tulajdonjoga szerzett jog: örökösödés, csere, vagy senki tulajdonát nem képező dolgok elsajátítása útján tesz szert rá. Az egyik – Locke-tól eredeztethető – elv azonban magát a tulajdonszerzés jogát az alapvető jogok közé sorolja. Mivel a tulajdonszerzés egyoldalú aktus, amelyből ugyanakkor másokra köteleességek hárulnak, ezért a szerzés joga nem korlátozatlan jog: a tulajdonszerző cselekedetek eleget kell, hogy tegyenek bizonyos feltételeknek. Nem sérthetik mások alapvető jogait, nem foszthatják meg a többi embert a lehetőségétől, hogy maguk is tulajdont szerezzenek. Ám ha e feltételek teljesülnek, akkor e jog gyakorlása a locke-i elv szerint megfelel az igazságosság feltételeinek, s következésképpen a megszerzett tulajdon fölötti rendelkezés joga támadhatatlan. Ebben az értelemben a tulajdonjog az alapvető jogok családjába tartozik, és azokhoz hasonlóan erős védelmet élvez.⁴⁵

A másik – Hume-ig visszavezethető – elv szerint ha léteznek alapvető morális jogok, a tulajdonjog nem tartozik közéjük. A tulajdonjog – ideértve a tulajdonszerzés jogát is – társadalmi konvenció; szabályait az tartja életben, hogy nélkülözhetetlen feltételei az emberi jólétnek. A tulajdon fölötti rendelkezés, a csere, az örökösödés szabályai nem önmagukért értékesek; betartásuk társadalmi szintű következményei teszik értékessé őket. Azért várható el olyan szabályozás, mely garantálja a tulajdonnal való rendelkezés stabilitását, kiszámíthatóságát, biztonságát, mert enélkül nincs mód hosszabb távú befektetésekre, gazdasági tervezésre és kooperációra, ami viszont a társadalmi jólét szükséges feltétele.

A locke-i és a hume-i elv más és más módon határozza meg a tulajdonjog és az igazságosság viszonyát. A locke-i felfogás szerint a jogszerűen szerzett tulajdon tiszteletben tartása az igazságosság alapvető feltétele. Azon elvek közé tartozik, melyek fényében a társadalmi intézményeket igazságosnak (tehát erkölcsileg védhetőnek) vagy igazságtalannak (erkölcsileg védhetetlennek) ítéljük. A hume-i felfogásban a tulajdon nem alapvető tényezője az igazságos elosztás meghatározásának. A viszony fordított. A tulajdonjog szabályait a közjó kívánalmai írják körül; a termelőeszközök magántulajdona addig lehet igazolható, amíg mindenkinek jobb, ha van, mint ha nincs, és amíg összeegyeztethető a javakból való részesedés igazságos megoszlásával.

A két elv közti különbségnek döntő jelentősége van az olyan területeken, mint a magánszerződések – mindenekelőtt a bér munkaszerződések – törvényi szabályozása, az adózás, az állami monopóliumok, a hatósági munkafelügyelet, az örökösödési jog és így tovább.⁴⁶ Egy ennél is lényegesebb különbség is adódik. A locke-i elvből az következik, hogy a termelőeszközök magántulajdonához való jogot a gazdaság semmilyen tartományában nem lehet korlátozni. A hume-i elv további megfontolásoktól teszi füg-

⁴⁵ E Locke-ra visszavezethető álláspont legnagyobb hatású XX. századi képviselője Robert Nozick: Nozick 1973.

⁴⁶ A hume-i koncepció kortárs képviselőéhez lásd Murphy – Nagel 2002.

gővé, hogy milyen körben indokolt teret adni a magántulajdonnak. A liberalizmusnak az a koncepciója, amely a hume-i elvet teszi magáévá, nincs eleve hozzákötve semmilyen specifikus állásponthez ebben a kérdésben.

Mint ismeretes, Rawls a személyi tulajdonhoz fűződő jogot az alapvető szabadságok osztályába sorolta, a termelőeszközök fölötti rendelkezés jogát azonban a hume-i elv szellemében határozta meg.⁴⁷ Más szóval az egyéni életvezetéshez szükséges javak fölötti rendelkezés jogának az alapvető jogokat megillető, szigorú morális védettséget tulajdonított, a mások foglalkoztatására szolgáló anyagi eszközök fölötti rendelkezésnek azonban nem tulajdonított ehhez fogható védettséget.

A két terület közti határvonal nem éles. Egy bizonyos, nem könnyen definiálható határig a termelőeszközök szolgálhatnak saját használatra ugyanúgy, mint mások foglalkoztatására. S ami ennél is fontosabb: nem egyértelmű, hogy hol ér véget az a terület, ahol a magántulajdon fölötti rendelkezés az autonóm életvezetés feltétele, s mint ilyen, felülírja más emberek amúgy méltányolható érdekeit, és hol kezdődik az a terület, ahol személyes döntéseink hatása mások érdekeire írja felül a magántulajdon fölötti kizárólagos rendelkezés érdekét.⁴⁸ Most azonban a határok elmosódottságából adódó problémákkal nem kell foglalkoznunk. Beérhetjük annyival, hogy az egalitárius liberalizmus védhetőnek tartja a termelőeszközök magántulajdonát, ám igazolását egy bizonyos, nem túlzottan magas határ fölött a hume-i elv hatáskörébe utalja. Ezzel a megállapítással a birtokunkban lássuk most már a főbb ellenvetéseket.

26. Első ellenvetés: a tőkés és a munkás közti tranzakció kizsákmányoló. Annak ellenére az, hogy a tranzakció ugyanakkor mindkét fél számára előnyös: vagyis a munkás jobban jár, ha elfogadja a felajánlott bért, mint ha munka nélkül maradna. Válaszom: a kizsákmányolás fogalmának több különböző elméleti értelmezése van. Nem minden értelmezése vonja maga után a tézist, mely szerint a tőkés és a munkás közti tranzakció szükségszerűen kizsákmányoló. Ez a tézis Marxtól, *A tőke* első kötetéből származik. Marx szerint minden új érték kizárólagos forrása az „élő” munka. Csak a munkaerő hoz létre a saját értékénél – megújításának, „újratermelésének” költségeinél – nagyobb értéket. A termelési eszközök csupán a bennük megtestesülő „holt” munka értékét adják át az előállított terméknek. Ha tehát a termelőeszközök tulajdonosa a tőkebefektetés megtérülésén túli többletbe jut – márpedig ez a többlet ad értelmet a befektetésnek –, akkor az csak abból eredhet, hogy a munkásnak nem fizet többet a munkaerő ellenértékénél, az általa megtermelt értéktöbbletet pedig megtartja magának. A tőkehaszon kizárólagos forrása tehát a munkás meg nem fizetett munkája. Ez kizsákmányolás, hiszen a többletet a munkás termeli meg, de a tőkés tulajdonítja el.⁴⁹

47 Rawls 1999, 53.

48 Jason Brennan a szürke zónából hoz fel hatásos példákat arra, hogy a termelőeszközök magántulajdona az erős erkölcsi védelem alatt áll, majd ezt a belátást külön érvelés nélkül kiterjeszti a magántulajdon teljes tartományára: Brennan 2014.

49 Marx 1967, 168–215.

Ha a kizsákmányolás ezt jelenti, akkor a legideálisabb kapitalizmus sem gondolható el kizsákmányolás nélkül. A tőkés akkor is kizsákmányolja a munkást, ha a többlet egy részét átengedi a munkásnak. Ha bármilyen csekély haszna van, az csak kizsákmányolásból származhat. A tőkehaszon fogalmi szükségszerűséggel függ össze a kizsákmányolással. Ez az értelmezés Marx kapitalizmuskritikájának végső alapja. Azonban két súlyos probléma van vele.

Az egyik: a kizsákmányolás marxi definíciója merőben technikai vagy – más szóval – leíró definíció. Nem tartalmaz semmiféle normatív kritériumot, amelyre hivatkozva ki lehetne jelenteni, hogy az érték-többlet tőkés általi elsajátítása a szó helytelenítő, elítélő értelmében kizsákmányolásnak minősül. A másik probléma: a marxi definíció elválaszthatatlan a munkaérték-elmélettől. Csak addig tartható, ameddig a munkaérték-elmélet is az. Márpedig a munkaérték-elmélet halott. Marx pontosan akkor adta végső összefoglalását, amikor megszületett a neoklasszikus közgazdasági elmélet, mely nemcsak alapjaiban tér el tőle, de meg is magyarázza, hogy mi a baj vele.⁵⁰

A másik karakterisztikus értelmezés nem támaszkodik a munkaérték-elméletre, és van normatív tartalma. E szerint a tőkés és a munkás közti tranzakció azért lehet kizsákmányoló, mert a felek alkuereje egyenlőtlen; a kizsákmányolás akkor valósul meg, ha a tőkés ki is használja nagyobb alkuerejét. Ekkor a munkás nem kapja meg azt a bért, melyet akkor tudna kialakítani, ha az alkupozíciók egyenlőek lennének. A kizsákmányolás nem más, mint az a tény, hogy a szerződésben megállapított bér elmarad a hipotetikus bértől, amelyet a munkás egyenlő alkupozíciók mellett kapna, mértéke pedig a kettő különbségével azonos. Ezt az értelmezést a mai szocialisták némelyike is magáévá teszi,⁵¹ sőt egy mellékszálon magánál Marxnál is megjelenik.⁵² Ám nincs benne semmi speciálisan marxista vagy szocialista; már a XIX. századi „burzsoá” közgazdaságtan is megfogalmazta, a modern liberális politikai filozófiában pedig széles körben elfogadott.⁵³ Továbbá nem következik belőle, hogy a tőkehaszon mindig szükségszerűen kizsákmányolásból származnék. Csak annyit tartalmaz, hogy a kölcsönös előnyök elvén nyugvó tranzakciók *lehetnek* egyszerre mindkét fél számára előnyösek és ugyanakkor kizsákmányolók.

Csakhogy a liberális tanok nem kevésbé kritikusak ezzel a gyakorlattal szemben, mint a szocialisták. Nem akármilyen tranzakciókat helyeselnek, hanem *méltányos* tranzakciókat, egy tranzakció pedig csakis akkor méltányos, ha eredménye ugyanaz, mint amelyben

50 A neoklasszikus elmélet alapító művei: Jevons 1871, Menger 1871, Walras 1926 (1874). Marx neoklasszikus kritikájához lásd Böhm-Bawerk 1896, Bortkiewicz 1906–1907. A munkaérték-elmélet kritikájával az *Überhaupt* is foglalkozott: Bence – Kis – Márkus 1992, 84–140, valamint Kis 2022a, xxi–xxiv.

51 Lásd Roemer 1994. Más szocialisták ezzel rokon, de tőle mégis különböző elgondolásokat javasolnak. Lásd Gilibert – O’Neill 2019, 3.2.1.§.

52 Marx 1967, 167, 219–20. Itt arról van szó, hogy a tőkés és a munkás jogilag egyenlő szerződő felek, és éppen ezért a munkaszerveződés kimenetelét a köztük lévő erőviszonyok határozzák meg. Mivel a tőkés van erősebb pozícióban, ezért az ő szempontjából előnyös, a munkás szempontjából hátrányos lesz a szerveződés: a tőkés haszonlesésének csak a munkaerő újratermelésének költségei szabnak határt. Ám ez a körülmény csak a kizsákmányolás mértékére hat Marx szerint, a tényét nem befolyásolja.

53 Wertheimer 1996.

egyenlő alkuerejű felek állapotnának meg (minden más körülményt azonosnak véve). Továbbá, az egalitárius liberalizmus – mint a 29. szakaszban már rámutattam – nem merül ki a tranzakciók méltányos voltának elvárásában. Olyan berendezkedést tart kívánatosnak, amely nem pusztán az egyedi tranzakciók méltányos voltát szavatolja: korrigálja a társadalmi szintű igazságtalanságokat is.

Kétségtelen, a gyenge alkupozíciójú egyének és csoportok könnyen válhatnak kizsákmányolás áldozatává, *hacsak* a kizsákmányolásveszélyes tranzakciók politikai szabályozása nem kényszeríti ki a méltányos megállapodás feltételeit. Ám a „hacsak”-kal kezdődő megszorítás jelentősége nem elhanyagolható. Nem lehetséges olyan kölcsönösen előnyös tranzakciókra épülő gazdasági rendszer, amely a kizsákmányolás pusztá lehetőségét is kiküszöbölné, ugyanakkor a kizsákmányolás gyakorlata ellen a kapitalizmust adottnak véve is fel lehet venni a harcot.⁵⁴

27. Második ellenvetés: a termelőeszközök magántulajdona összegeyztetetlen az igazságos elosztással, ugyanis szükségképpen kiáltó egyenlőtlenségeket termel. Válaszom: az egalitárius liberalizmus ezeket az egyenlőtlenségeket nem hagyja jóvá. Csak olyan egyenlőtlenségeket fogad el, melyek az egyének felelős választásai közti különbségeknek tudhatók be. S még a felelősség-szenzitív elosztás egyenlőtlenségeit is korlátozza: alulról az elégséges ellátottság, fölülről a relációs egyenlőség elvével.

De mit érnek a liberális elvek a magántulajdon gazdasági hatalmával szemben? Ha a tőkehaszon forrása szükségszerűen a munkás kizsákmányolása, akkor alig valamit. Ha azonban a tőkehaszon és a kizsákmányolás közt nincs szükségszerű összefüggés, akkor nem keveset. Ha a termelőeszközök magántulajdona a hume-i elv hatálya alá tartozik, akkor nem világos, hogy miért ne lehetne helye a liberális idealban olyan politikai intézményeknek, amelyek akár a magántulajdon szétterítése, akár tartományának szűkítése, akár progresszív adóztatás, szigorú örökösödési szabályok és más eljárások révén összezárják a vagyoni és jövedelmi ollót.

28. Harmadik ellenvetés: kapitalista termelési viszonyok közt az üzem belüli munkamegosztás szükségképpen hierarchikus, a munkás ki van szolgáltatva a feletteseinek, végső soron a tulajdonosnak. Ehhez a kritikához három megjegyzés kívánkozik. Először, a hierarchikus munkamegosztás nem a kapitalista tulajdonviszonyok, hanem méretgazdaságossági és szervezéstechnikai szempontok következménye. Kétségtelen, minél nagyobb – és ennek megfelelően hosszabb irányítási láncolatot feltételez – az üzem, annál kevésbé tudnak a „közvetlen termelők” azonosulni vele, annál kevésbé látják át az egész működését, és annál távolabb vannak a felhasználótól. Csakhogy (1) a tulajdonviszonyok megváltozása ezen önmagában nem változtatna. (2) Az üzem nagysága a tulajdonviszonyok átalakítása nélkül is változhat, ha a technikai fejlődés módosítja

⁵⁴ Ez a harc elsősorban a munkaszereződés és a munkahelyi viszonyok törvényi feltételeinek meghatározásáért folyó *politikai* küzdelem – része annak a folyamatnak, melyről Rawls mint az igazságosság háttérfeltételeinek biztosításáról beszélt. Lásd a 32. lábjegyzetet.

a méretgazdaságosság és szervezéstechnika szempontjait. Legfontosabb észrevételem: (3) a méretgazdasági és szervezéstechnikai kényszerfeltételek nem determinálják egyértelműen az üzemen belüli viszonyokat. A szervezeti hierarchia nem azonos a szervezeti despotizmussal. A nagyüzemen belüli viszonyok jogi szabályozása éppúgy érvényre juttathat „méltóságvédelmi” szempontokat, ahogy munkavédelmi szempontokat is érvényre juttat. A hume-i elvet alapul véve nem világos, hogy az üzemben megtestesülő vagyon magántulajdona miért zárna ki ezt. Nem világos továbbá, mi zárna ki, hogy ami az irányító hatáskörökből észszerűen delegálható, azt a végrehajtókra delegálják, és rájuk bízják a műhely szintű munkaszervezést. Nem világos, miért ne írhatná elő a törvény, hogy a dolgozók érdekeit érintő, vállalati szintű döntéseket a dolgozók választott képviselőinek részvételével kell meghozni. Olyasmi ez, amire a „létező kapitalizmusban” is bőven találni bár kétségtől elégtelen, de a lehetőséget mégis jelző kezdeményezéseket.

29. Negyedik ellenvetés: ha mindez megvalósul is, attól a társadalom csak igazságosabbá válik, de nem közösségivé. Válaszom: ha egy társadalom azzal és csakis azzal a feltétellel alkothatna közösséget, hogy domináns szerveződési módja a segítőkészség-vezérelt reciprocitáson alapul, akkor ez az ellenvetés triviálisan igaz. Ám a segítőkészség-vezérelt reciprocitásra alapozott társadalmi munkamegosztás nemcsak a hatékonyságát tekintve hagyna kivetnivalót maga után: erkölcsi szempontból sem volna kívánatos (lásd a 16–18. szakaszokat). Másfelől nem állja meg a helyét a vélekedés, mely szerint a gondoskodás gyakorlása és a belőle való részesedés volna az egyedüli közös jó, amely társadalomban élő embereket közösséggé tehetne. Az igazságosság is ilyen közös jó. Fenntartása közös vállalkozás. Mindenki részt vesz benne, aki személyes tranzakcióiban méltányos módon jár el, és kiveszi részét a kollektív cselekvésből, mely a sok-sok méltányos tranzakció összegződése során keletkező, társadalmi szintű igazságtalanságokat korrigálja. Azt a jót, hogy a társadalom vele személy szerint igazságosan bánik, minden egyén önmagában élvezzi. Azt a jót is önmagában élvezzi, hogy ő maga kiveszi a részét az igazságos viszonyok kollektív fenntartásából. Ám van két magasabb jó, amelyet csak a többiekkel közösen élvezhet: ez pedig az a tudás, hogy az igazságosság fenntartásában a többiekkel együtt vesz részt, illetve hogy olyan társadalomban él, mely minden tagjával igazságosan bánik, s hogy ez mindenki számára fontos. Az igazságosság a jó társadalom közösséget konstituáló, közös java.⁵⁵

55 A közösségi javak fogalmáról lásd Waldron 1991, 339–69. Waldron egy fontos megkülönböztetést vezet be a közösségi javak (*communal goods*) és a közjavak (*public goods*) között. Az igazságosság elméletének végén (86. §: „Az igazságérzet mint jó” – *The Good of the Sense of Justice*) Rawls a közelében jár a gondolatnak, hogy az igazságosság közösségi jószág, de a Waldronnál megjelenő distinkciót nem teszi meg, ezért végül nem jut el ideig: Rawls 1999, 496–505. Dworkin „Liberal Community” című tanulmánya még közelebb jár e gondolathoz, de végül más irányba kanyarodik: tézise az, hogy az egyén teljesebb életet élhet, ha a politikai közösséghez tartozás integráns része az életének, s így a közösség java közvetlenül a saját személyes java is, lásd Dworkin 2000, 222–30.

30. Végezetül szólni szeretnék egy ellenvetésről, mely nem az egyik vagy másik társadalomideál ellen szól, hanem az ellen, hogy ideálok vitatására vesztegezzük az időnket. Kézenfekvő a kérdés: ha a világ olyan mély válságot él át, mint ahogy az elején leírtam, nem felesleges luxus-e ideáljainkon gondolkodni? Válaszom: nem. Az 5. szakaszban már rámutattam, hogy az ideálokról való gondolkodás akkor is cselekvésorientáló lehet, ha az ideálok – legalábbis a maguk teljességében – nem valósíthatók meg. Ez a megállapítás válság idején is megállja a helyét. Mi több, az ideálokról való gondolkodásra válságos időkben sürgetőbb szükség van, mint rendes körülmények között. Szükség van ugyanis a katasztrófa fenyegetésével és a fenyegetésre adott retrográd válaszokkal szembeni progresszív alternatívára. Társadalomideálunk nem mondja meg, hogy a progresszív politikának az adott helyzetben milyen lépéseket célszerű tennie. De a politika általános irányának meghatározásához nélkülözhetetlen iránytűvel szolgál.

Ha az írásom tengelyében álló érvek megállják a helyüket, akkor van valamennyi okunk kételkedni benne, hogy a szocialista ideál alkalmas-e iránytűnek. A kétely részleges, hiszen egyáltalán nem foglalkoztam a szocialista gondolatnak azzal a változatával, amely a szocializmustól a liberális ideál következetesebb és szélesebb körű megvalósulását reméli, mint amelyre a kapitalizmus legjobb változatában képes lehet, és annak az elgondolásnak is csak egy – bár mértékadó – változataról mutattam meg (ha sikerült megmutatnom), hogy nem vonzó és nem koherens, amely szerint a szocialista ideál olyan elemeket tartalmaz, melyek nem integrálhatók a liberalizmusba. De nemcsak az a gond a szocialista eszmével, amelyről eddig szó volt. Egyetlen nagy, átfogó világtalalkítással kezelné korunk heterogén válságtüneteit, melyekre nincs egyetlen, átfogó megoldás.

Szocialista riválisától eltérően a liberalizmus nem kívánja meg az ismert intézmények teljes lecserélését valamilyen más, az ismerttől alapjaiban különböző berendezkedésre. Kipróbált intézmények alapos reformjában gondolkodik: ígéretei beláthatók, jelen tudásunk alapján értelmezhetőek. Ez roppant előnyt jelent – de komoly hátránnyal is jár. A szovjet birodalom bukása diszkreditálta a szocialista eszmét. De ez a történet ma már a múlt ködébe vész. A szocialista ideál – hívei szemében – egy még soha nem létezett új világ eszméjeként ragyog. A „létező kapitalizmus” azonban itt van velünk, a liberális ideálnak úgy kell alternatívát kínálnia vele szemben, hogy nem ígér egy minden ízében másik világot.

Csakhogy a „létező kapitalizmus” nem kizárólag a liberálisok számára van itt. Cohen írta egyszer – nem filozófiai vitában, hanem a brit Munkáspárt belső programalkotási vitájában –, hogy a gyakorlatban elérhető győzelmek parányiak, ám ezekre is csak akkor van esély, ha az alapelvek tisztán állnak a mozgalom előtt.⁵⁶ Ez a megállapítás elválasztható a szocialista eszmétől: a liberalizmusra vonatkoztatva is igaz. A világot megváltani semmilyen ideál jegyében nem lehet – a megváltást ígérő ideáloktól érdemes óvakodni.

56 Cohen 2011, 213.

Ebből azonban sem az nem következik, hogy az ideálokat le kell szállítani a fennálló viszonyok szintjére, sem az, hogy minél távolabb vannak a valóságtól, annál inkább méltók a helyeslésünkre. Hogy egy társadalmi ideál vállalható-e, attól függ, hogy vonzó és koherens-e. Bármilyen ideál bizonyuljon vállalhatónak, tudnunk kell, hogy az elfogadható ideál nem ígéret, hanem kritikai mérce, amelyhez a mindenkori valóságot hozzámérjük, és amelyet követve soha véget nem érő, kudarcoktól és vereségektől sem mentes küzdelmet folytatunk azért, hogy való világunkban kevesebb legyen az igazságtalanság, a kiszolgáltatottság, az elnyomás, a diszkrimináció, a kizsákmányolás.

Bibliográfia

- Anderson, Elizabeth. 1999. „What Is the Point of Equality?” *Ethics* 109/2: 287–337. DOI: <https://doi.org/10.1086/233897>
- Arneson, Richard. 2014. „Why not Capitalism?” In *Distributive Justice and Access to Advantage*, szerk. Alexander Kaufmann, 207–34. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139940924.013>
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Bibó István. 2017. „Vázlat.” In *Bibó István Összegyűjtött írásai 1. Az európai politikai fejlődés értelme*, szerk. Dénes Iván Zoltán, 470–72. Budapest: Kalligram.
- Bortkiewicz, Ladislaus von. 1906–1907. „Preisrechnung und Wertrechnung im Marxschen System I–III.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 23: 1–50; 25: 10–51; 25: 445–88.
- Böhm-Bawerk, Eugen von. 1896. „Zum Abschluss des Marxschen Systems.” In *Staatswirtschaftliche Arbeiten. Festgaben für Karl Knies zur fünfundsiebzigsten Wiederkehr seines Geburtstages in dankbaren Verehrung*, szerk. Otto von Boenigk, 87–205. Berlin: Verlag von O. Haering.
- Brennan, Jason. 2014. *Why not Capitalism?* New York – London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315848778>
- Brock, Gillian, szerk. 1998. *Necessary Goods: Our Responsibility to Meet Others' Needs*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Christman, John. 2009. „Relational Autonomy.” In *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, 164–86. Cambridge – New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511635571.008>
- Cohen, Gerald A. 1999. „Marxism After the Collapse of the Soviet Union.” *Journal of Ethics* 3/2: 99–104. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1009825115756>
- Cohen, Gerald A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674029651>
- Cohen, Gerald A. 2009. *Why not Socialism?* Princeton – Oxford: Princeton University Press.

- Cohen, Gerald A. 2011. „Back to the Socialist Basics.” In *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, 211–24. Princeton – Oxford: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400838660-012>
- Dworkin, Ronald. 1981a. „What Is Equality? – I. Equality of Welfare.” *Philosophy and Public Affairs* 10/3: 185–246.
- Dworkin, Ronald. 1981b. „What Is Equality? – II. Equality of Resources.” *Philosophy and Public Affairs* 10/4: 283–345.
- Dworkin, Ronald. 2000. „Liberal Community.” In *Sovereign Virtue*, 211–36. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilbert, Pablo – Holly Lawford-Smith. 2012. „Political Feasibility: A Conceptual Exploration.” *Political Studies* 60: 809–25. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00936.x>
- Gilbert, Pablo – Martin O’Neill. 2019. „Socialism.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/info.html>] (2024.02.20.)
- Hunt, Ian. 2015. *Liberal Socialism: An Alternative Social Ideal Grounded in Marx and Rawls*. Blue Ridge Summit: Lexington Books.
- Ismael, Jenann. 2016. „A Philosopher of Science Looks at Idealization in Political Theory.” *Social Philosophy and Policy* 33/1–2: 11–31. DOI: <https://doi.org/10.1017/S026505251600039X>
- Jászi Oszkár. 1983. *Marxizmus vagy liberális szocializmus*. Párizs: Magyar Füzetek Könyvei.
- Jevons, William S. 1871. *The Theory of Political Economy*. London: McMillan.
- Kant, Immanuel. 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, 293–614. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- Kis János. 2014. „Mi a liberalizmus?” In *Mi a liberalizmus?*, 537–62. Pozsony: Kalligram.
- Kis János. 2022a. *Szabadságra ítélve. Életrajzi beszélgetések Meszerincs Tamással és Mink Andrással*. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2022b. „Rawls az ideális elméletről.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/2: 17–60.
- Kis János. 2022c. „Mi az egalitarizmus?” In *litera*, szerk. Nagy Gabriella. [<https://litera.hu/irodalom/publicisztika/kis-janos-mi-az-egalitarizmus.html>] (2024.01.31.)
- Kis János. 2023. „Előszó a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* angol nyelvű kiadásához.” Ford. Ábrahám Zoltán. *Elpis* 16/2: 149–165. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.11>
- Knight, Carl. 2013. „Luck Egalitarianism.” *Philosophy Compass* 8/10: 924–34. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12077>
- Kolodny, Niko. 2023. *The Pecking Order*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674292819>
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2001. „Egalitarianism, Option Luck, and Responsibility.” *Ethics* 111/3: 548–79. DOI: <https://doi.org/10.1086/233526>
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2016. *Luck Egalitarianism*. London: Bloomsbury.
- Marx, Karl. 1967. *A tőke* I. Karl Marx és Friedrich Engels Művei 23. Budapest: Kossuth.
- Márkus György. 1966. *Marxizmus és antropológia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Menger, Carl. 1871. *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Bécs: Wilhelm Braumüller.

- Márkus, György – János Kis – György Bence. 2022. *How Is Critical Economic Theory Possible?* Ford. Bethlenfalvy Bálint. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004518483>
- Miklósi, Zoltán. 2018. „Varieties of Relational Egalitarianism.” In *Oxford Studies In Political Philosophy* 4., szerk. David Sobel, 110–38. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198813972.003.0005>
- Murphy, Liam – Thomas Nagel. 2002. *The Myth of Ownership*. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195150163.001.0001>
- Nozick, Robert. 1973. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Pettit, Philip. 1999. „Liberty as Non-Domination.” In *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 51–79. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0198296428.003.0003>
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap.
- Rawls, John. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: Belknap. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674042568>
- Räikkä, Juha. 1998. „The Feasibility Condition in Political Theory.” *Journal of Political Philosophy* 6/1: 27–40. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00044>
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon.
- Roemer, John. 1994. *Egalitarian Perspectives: Essays in Philosophical Economics*. Cambridge – New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511528293>
- Ronzoni, Miriam. 2011. „Life Is not a Camping Trip: On the Desirability of Cohenite Socialism.” *Politics, Philosophy & Economics* 11/2: 171–85. DOI: <https://doi.org/10.1177/1470594X11417239>
- Scheffler, Samuel. 2003. „What Is Egalitarianism?” *Philosophy and Public Affairs* 31/1: 5–39. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00005.x>
- Scheffler, Samuel. 2015. „The Practice of Equality.” In *Social Equality: On What It Means to Be Equals*, szerk. Carina Fourie et al., 21–44. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199331109.003.0002>
- Schemmel, Christian. 2021. *Justice and Egalitarian Relations*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190084240.001.0001>
- Shields, Liam. 2016. *Just Enough. Sufficiency as a Demand of Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748691869.001.0001>
- Shue, Henry. 1980. *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Adam. 1999. *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. Ford. Éber Jenő. Budapest: Napvilág.
- Waldron, Jeremy. 1993. „Can Communal Goods be Human Rights?” In *Liberal Rights. Collected papers (1981–1991)*, 339–69. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Walras, Léon. 1926. *Éléments d'économie politique pure; ou théorie de la richesse sociale*. Paris: R. Pichon – R. Durant-Auzias.
- Wertheimer, Alan. 1996. *Exploitation*. Princeton: Princeton University Press.

Az *Anti-Tőke* mint kritikai elmélet

Weiss János 

DSc, egyetemi tanár (PTE BTK)

janosweiss@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.4>

Bence György, Kis János és Márkus György közös könyve a hetvenes évek elejére készült el, és a címe: *Hogyan lehetséges a kritikai gazdaságtan?* A köznyelvben az *Anti-Tőke* vagy az *Überhaupt* elnevezés terjedt el. A kritikai töltés miatt én az előbbit preferálnám, de tartalmilag az utóbbi beszédesebb: lehetséges-e egyáltalán a kritikai gazdaságtan? Ez a szocializmusnak egy olyan elmélete lenne, amely a marxizmus reneszánszának kontextusába illeszkedik. Dolgozatom azt szeretné megmutatni, hogy az elemzett könyv két fontos tézist tartalmaz: (1) a marxi elmélet nyomvonalain haladva egy ilyen elmélet nem lehetséges, (2) a szocialista gazdaság nem lehetséges, illetve működésképtelen.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, kritika, Marx és a szocializmus, politikai gazdaságtan, a marxizmus reneszánsza, a reformközgazdaságtan bírálata

Anti-Capital as a Critical Theory

György Bence, János Kis and György Márkus wrote a joint book in the early 1970s entitled *How is Critical Economic Theory Possible?* It was colloquially known as *Anti-Capital* or *Überhaupt*. I would prefer the former because of the critical charge, but the latter is more conversational in content: is critical economics possible at all? It would be a theory of socialism that fits into the context of the renaissance of Marxism. My thesis aims to show that the book under analysis contains two important theses: (1) such a theory is not possible following in the footsteps of Marxist theory, and (2) socialist economics is not possible or is unworkable.

Keywords: *Überhaupt*, Critique, Marx and Socialism, Political Economy, Renaissance of Marxism, Critique of Reform Economics

„Természetesen [senki sem tagadhatja],
hogy Marx *kritikai* gazdaságtant akart alkotni.”¹

A könyv előszavában olvashatjuk: „Feltételezzük, hogy az olvasó járatos az irodalomban, legalábbis azon a szinten, ahogy ez az újabb *politikai gazdaságtan* kézikönyvek alapján elvárható.”² Tekintsünk el most attól, hogy a mondat némileg billeg; a szerzők azt várják az olvasótól, hogy legalábbis az átlagos színvonalú politikai gazdaságtan kézikönyvek (inkább tankönyvek) szintjén ismerje a témát. Az elvárás nem túlzott, hiszen mindenkinek, aki megfordult a magyar felsőoktatásban, egy ilyen nevű tárgyat hallgatnia kellett. És persze különböző szintű és terjedelmű kézikönyvek (tankönyvek) voltak forgalomban. A legszínvonalasabb könyvek a hajdani Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetemen készültek, és a közgazdasági karokon (Budapesten és Pécsen) voltak használatosak. A szocializmus politikai gazdaságtana szerzői gárdájának vezetője az a Berei Andor volt, aki a Rákosi-kor legsötétebb éveiben az Országos Tervhivatal elnökeként működött, az '56-os forradalom idején pedig tagja volt annak a csoportnak, amelyet Moszkvába menekítettek; a visszatérése után, 1960-tól 1971-ig a Közgazdaságtudományi Egyetem Politikai Gazdaságtan Tanszékének vezetője, majd '76-ig munkatársa volt. Feltűnő, hogy az *Anti-Tőke* irodalomjegyzékében egyetlen ilyen kézikönyv sem szerepel; és jogosan, mert tulajdonképpen egyik sem volt méltó a megemlézésre. A szerzők az olvasótól elvárnak bizonyos ismereteket, de már most sejtethetjük: ezek az ismeretek alapos korrekcióra fognak szorulni.

Induljunk ki egy teljesen külsődleges szempontból: Marx a legjelentősebb műveinek címében mindig ezt szerepeltette: *Kritik der politischen Ökonomie*. A tankönyvirodalomban viszont a „kritika” szó következetesen hiányzik, ebben *mindig* csak a „politikai gazdaságtanról” volt szó. S ez nem egyszerű figyelmetlenség volt: a tankönyvek, a tankönyvírás maga is dogmatizál;³ ennek megfelelően az a benyomás keletkezik, hogy egy megmerevedett és lezárt ismeretanyagot kapunk. És mi sem volt természetesebb, mint hogy a sztálinizmussal való (vélt) leszámolás éveiben a tankönyvbe öntés eleve gyanús volt. Hogyan transzformálják tehát az *Anti-Tőke* szerzői ezt a címet? Kérdezhetnék ezt is: minden dogmatizálás után hogyan lehetséges (még) a politikai gazdaságtan *bírálata*?

Úgy tűnik, ennek a kérdésnek nagy aktualitása is van: hiszen benne állunk abban a történetben, amelyet Lukács György a „marxizmus reneszánszának” nevezett. A cél a dogmatizmus évtizedei után a Marxhoz való visszatérés volt; és most a saját gazdasági

1 Bence – Kis – Márkus 1992, 176. (Saját kiemelés.) Előadásként az „*Überhaupt: Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*” 50 év távlatából” című konferencián hangzott el az ELTE-n, 2022. november 11-én. Az előadást egykori közgazdász évfolyamtársaimnak ajánlom.

2 Bence – Kis – Márkus 1992, 7.

3 „[Az *Überhaupt*] a brossúra-minőségű marxizmus-leninizmus gyakorlatát szembesítette a klasszikus marxizmus analízis hagyományával és újabb eredményeivel.” (Vágvolgyi 2021, o. n.)

életünket próbáljuk egy marxi háttér előtt elemezni. Mondhatnánk, hogy Marxnál és Marx után nincsen többé politikai gazdaságtan (legalábbis mint a közgazdaságtan fő árama). De először is van egy ennél sürgetőbb kérdésünk: hogy lehet átmenteni a marxi elemzést a kapitalizmus „utáni” társadalomra? Ezzel a kérdéssel a szocializmus politikai gazdaságtanának már a kiindulóponton szembe kell néznie.

I.

Mi lesz tehát a marxizmussal a szocializmus győzelme után? – ezt a kérdést már a tízes évek legvégén és a húszas évek legelején sokan fölvetették.⁴ Rosa Luxemburg ezt írja:

A politikai gazdaságtan tudományának szerepe abban a pillanatban véget ér, mihelyst a kapitalizmus gazdaságának anarchiája átadja a helyét a tervgazdaságnak, amelyet az egész dolgozó társadalom tudatosan szervez és irányít. A mai munkásosztály győzelme és a szocializmus megvalósítása tehát a politikai gazdaságtan tudományának végét jelenti.⁵

A tervgazdaságról, amelyben minden tudományosan megszervezett, nem lehetséges tudományos elemzés. Erről hasonlóan vélekedett Nyikolaj Ivanovics Buharin is:

Mihelyst megvizsgáljuk a szervezett társadalomgazdaságot, eltűnnek a politikai gazdaságtan összes alapkérdései. [...] Helyüket ezért elfoglalhatja egyrészt a leírás egy bizonyos rendszere, másrészt a normák rendszere. De itt már nincs hely olyan tudomány számára, amely a „piac vak törvényeit” tanulmányozza, mert ilyen piac már nem létezik.⁶

Nagyjából hasonlókat írt ugyanebben az időben Lukács György is a *Történelem és osztálytudat* egyik korai tanulmányában. Az alapvető kérdés számára is az, hogy hogyan néz ki a marxizmus társadalomleíró kapacitása a küszöbön álló világforgóadalom fényében. „Az átalakulás, amely [...] végbemegy, gazdasági átalakulás (és az osztályok ez által determinált átrétegződése.”⁷ Ahogy Buharin mondta, most következhetne a leírás, mintha itt már nem lenne lényeg, csak felület – a szervezethez esetében nem lehet többé „mélyre hatolni”. „[A szocialista] »gazdaságnak« már nem az a funkciója, amit minden korábbi gazdaság betöltött: a tudatosan vezetett társadalom szolgálóleánya kell legyen, el kell

4 Itt egy kicsit megsértem azt a tilalmat, amelyet a szerzők állítottak maguk elé: „A főszövegben nem volt célunk a korszak elméletörténeti összképének felvázolása. Csak annyiban érintettük a húszas évek marxistáinak problémáit, amennyiben ezt a kritikai módszer fogalmának rekonstruálása feltétlenül szükségessé tette.” (Bence – Kis – Márkus 1992, 428.)

5 Luxemburg 1941, 491.

6 Buharin 1922, 2.

8 Lukács 1971, 549.

veszítse immanenciáját, öntörvényűségét – ami voltaképpen gazdasággá teszi; mint gazdaságnak meg kell szünnie.”⁸

Egy kicsit lassítsunk: a gazdaságnak Marxnál két jelentéssdimenziója volt. Az egyik az elemzés tárgya: Marx a politikai gazdaságtan (sőt általában a közgazdaságtan) tradíciójában mozogva a kapitalista gazdaság szabályszerűségeit, sőt törvényszerűségeit szeretné feltárni. Ez teszi ki a szubsztanciális elemzéseket *A tőkében* és annak előmunkálataiban. A másik: a gazdaság olyan világ, amely a kapitalizmusban, a szükségszerűség birodalmaként domináns, de ezt a dominanciát a forradalmi átalakulásnak el kell söpörnie. Ettől kezdve a gazdaság szót legalábbis időzőjelbe kell tennünk; a szocialista gazdaság – mindenekelőtt a társadalmi funkcióját tekintve – már nem ugyanaz, mint a kapitalista (és talán a megelőző) társadalmak gazdasága volt. „Ez a tendencia mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy az átmenet folyamán megváltozik gazdaság és erőszak viszonya.”⁹

Egy kicsit sokkoló lehet itt az „erőszak” szó megjelenése; Lukács itt a szabad alakításra, a szabad formálásra gondol, amit a reálisan létezett szocializmusban általában és közönségesen „tervszerűségnek”, „tervszerű alakításnak” neveztek. Lukács már 1922 végén bagatellizálni próbálja e tanulmány jelentőségét, és azt állítja, hogy a hangütését még a közelinek hitt világorradalomra vonatkozó várakozás határozta meg. Lukács így 1922 karácsonya körül mintha már belátta volna: vigyázzunk, a gazdaság nem szorítható vissza ilyen egyszerűen. És ez a marx fogalmak szerint azt jelenti, hogy a kapitalizmus fennmarad az új társadalmon belül is: „itt” és „most”. De ugyanakkor Lukács 1922 végén mégsem korrigálja e tanulmány tematikus mondanivalóját.

A „Lehetséges-e a politikai gazdaságtan?” kérdésére az ötvenes évek vége felé Oskar Lange próbált meg újra válaszolni. Első megközelítésben azt mondja, hogy a fenti gondolkodók nem tudtak különbséget tenni a „spontaneitás” és az „objektivitás” között.¹⁰ Szerinte csak a spontaneitás veszett el, de a gazdálkodást továbbra is „objektív törvényszerűségek” uralják. Most jött el az ideje annak, hogy a társadalom ezeket az objektív törvényszerűségeket a saját szolgálatába állítsa.¹¹ Ebből a tézisből indult ki a szocializmus politikai gazdaságtanának egyik ideológiai gyöngyszeme: „A szocialista állam gazdaságpolitikája, a népgazdaság tervszerű irányítása csak akkor lehet eredményes, ha tudományos alapokon nyugszik, vagyis ha a gazdasági folyamatok objektív összefüggéseinek felismerésére támaszkodik.”¹² Lange tézise ennél annyival volt különb, hogy szerinte a szocialista újratermelés és elosztás leírásához új módszerre van szükség, s ez szerinte nem más,

8 Lukács 1971, 549.

9 Lukács 1971, 549.

10 Lange 1965.

11 „A szocializmus leküzdi a társadalmi fejlődés spontán jellegét. Olyan feltételeket teremt, amelyek lehetővé teszik, hogy az ember tudatosan figyelembe vegye a gazdasági törvényeket és azt, hogy ezek a törvények az ember szándékainak megfelelően működjenek. Ezzel új korszakot nyit meg az emberiség történetében.” (Lange 1965, 100.)

12 Bertóti – Erdős 1975, 36. (Az idézett részt Bertóti László írta.)

mint a matematikai programozás (s elsősorban a lineáris programozás).¹³ Ennek révén lehetne rögzíteni a gazdasági törvényeket és összefüggéseket, amelyek természetesen objektivitásra tarthatnak igényt.

Egy évtizeddel később, az 1968-ban született *Demokratisierung heute und morgen* című röpiratában Lukács visszatér a kérdésre, bár már nem ejti ki sem a „politikai gazdaságtan”, sem a „történelmi materializmus” kifejezéseket. De mégis arról kezd el beszélni, hogy a szovjet és aztán a kelet-közép-európai szocializmusok kialakulása a marxi koncepció értelmében nem nevezhető „klasszikusnak”:

Az 1917-es forradalom „nem-klasszikus” jellege tehát mindenekelőtt abból adódik, hogy a szocializmust a fejlődés olyan szakaszában kell megvalósítani, amikor a termelés és elosztás tényleges gazdasági színvonala még korántsem alkalmas arra, hogy a „szabadság birodalmának” akár csak konkrét előkészítését is megalapozhatja.¹⁴

E gondolat korai előfutára talán Buharin következő, 1925-ből származó passzusa:

Országunk még csak most kezdett kilábalni a szörnyű szegénységből. Egyesenes örülség lenne még csak álmodozni is arról, hogy babérjainkon ülünk, vagy pihenni kezdünk. Le kell küzdenünk még a *szörnyű szegénységet*, az *éhség*, a *szenny*, a *tudatlanság*, a *barbárság*, a *tunyáság maradványait*, de már világosan látjuk magunk előtt a széles és a helyes utat, amelyen eljutunk a végső győzelemhez.¹⁵

És akkor a nagy kérdés az lesz, hogy az így létrejövő szocializmusban, amelyben még sokáig a *szenny*, a *tudatlanság*, a *barbárság* uralkodik, ahol tehát elsődleges cél a „hátrány behozása”, ott milyen legyen a „gazdasági gyakorlat”.¹⁶ Mindenesetre egyvalami világos: az „új társadalom” nem tekinthető többé egyszerűen a kapitalizmus meghaladásának, vagy talán pontosabban: egyelőre nem lehet látni, hogy a kapitalizmus leírásának eszköztára hogyan lenne hasznosítható a szocializmus tanulmányozásakor.¹⁷

13 A lineáris és a nem lineáris programozás elmélete természetesen ideológiamentes volt – arra, hogy ennek kellene nyújtania a szocialista gazdaság működésének törvényszerűségeit, annak idején, diákként mi nem is gondoltunk.

14 Lukács 1988. 71.

15 Buharin 1988, 161. (Kiemelések tőlem.)

16 Buharin 1988, 161.

17 Lukács itt mintha legalábbis erősen gyengítené a hidegháborús ideológiára jellemző dualisztikus gondolkodást.

II.

Még mindig a kiinduló kérdésünknel tartunk: *hogyan* lehetséges a szocializmus politikai gazdaságtana? Az 1968-as gazdasági reform e kérdés megválaszolásához új empirikus bázist teremtett. A „gazdasági gyakorlatban” most éppen a piaci elemek erősítése került előtérbe. A politikai gazdaságtan lehetősége így mintha új aktualitást kapna. 1968 körül az új gazdasági mechanizmus szakemberei éppen arra a belátásra jutottak, hogy a szocializmustól idegen elemeket nem gyengíteni, nem kiküszöbölni, hanem erősíteni kell. Alig-alig merjük kimondani: szigorú értelemben a szocializmus 1968-ban már meg is bukott. Ugyanakkor a rendszer önértelmezésében a marxizmus még szigorúan őrizte a maga hegemóniáját.

A kihívás tehát adva volt, de az ezzel való szembenézés helyett a forgalomban lévő tankönyvek inkább a Lange-féle pragmatikus koncepcióra támaszkodtak: eljött a leírás és a normatív célok kijelölésének időszaka. (A kettő együtt persze egy furcsa zagyvalékot alkot. És most nincs módom a „van” és a „legyen” határvidékén mozgó számos tézist és doktrínát idézni.)¹⁸ Közben a gazdasági reformot megállították, sőt visszavonták, aztán mégis kiderült, hogy feltétlenül szükség lenne piacélenkítő lépésekre. Következett a „húzd meg, ereszd meg” korszaka. Bauer Tamás a *Mozgó Világ*ban 1982-ben rendkívüli merészséggel a politikai gazdaságtan tankönyvek „közös trükkjéről” beszélt. Véleményem szerint több ilyen trükk is van, és ezek közül a legfontosabb a szocializmus politikai gazdaságtanának *lehetőségére* vonatkozik.¹⁹ A trükk azt próbálja lefedni, hogy nem veszünk tudomást arról, hogy a gazdaság „funkciójának” meg kellett volna változnia. Ugyanakkor működik egyfajta normatív jövőre utalás, például abban, hogy a szocializmus gazdasági alaptörvénye a szükségletek *egyre* teljesebb kielégítése. Ez szégyenletes ideológiai banalitás, amelyet komoly képpel már akkor sem volt könnyű kimondani. A trükk abban állt, hogy a szocialista gazdaság olyan öntörvényű gazdaságként jelent meg, amelyben a piaci elemek keveredtek a tervezés, a tudatos előrelátás elemeivel. Így egy beszorított helyzet jött létre, és azt kellett mondani, hogy a „szabad alakításnak” is meg lesznek majd a maga „törvényei”. Vagyis itt a szándékok vélt tendenciákkal fonódnak össze. Bauer Tamás először is megismétli a kései Lukácsnak azt a gondolatát, hogy a marxi eszköztárral a reálisan létezett szocializmust nem lehet megközelíteni:

A marxi szocializmuskép azonosítása a kelet európai tervgazdaságok valóságával nem állja meg a helyét [...]. Csalóka az a hiedelem, hogy ha Marx a kommunizmus alsó fokáról beszélt, akkor az azonosítás már jogosultabb, mint amikor megkülönböztetés nélkül beszélt a kapitalizmust felváltó közösségi termelésről.²⁰

¹⁸ Berei 1975.

¹⁹ Bauer 1982, 17.

²⁰ Bauer 1982, 19.

És ha már a marxi köteléket elvágtuk, akkor miért idegenkednénk a piaci elemek bevezetésétől? Bauer Tamás így folytatja: „Logikailag igyekeztem megmutatni: elosztási viszonyainkat már amúgy is »polgári« elvek szabályozzák, nem kell tehát eleve elzárkózni további polgári formák bevezetésétől, ha azok egyébként előnyösnek ígérkeznek.”²¹ Ez persze a hatalom birtokosainál és az ideideológia őreinél kiverte a biztosítékot. Itt tartottunk 1982-ben, amikor is már a szolidaritási Mozgalom és a *Beszélő* elindulása után vagyunk.

III.

Térjünk most vissza a hetvenes évek elejére: a politikai gazdaságtan tankönyvek trükkje már ekkor is fennállt – és a kérdés az, hogy ez a trükk kiküszöbölhető-e. Első megközelítésben óriási a bizalom Marxban: a marxizmus reneszánszában benne állva a szerzők azt kérdezik, hogy megújítható-e a szocializmus politikai gazdaságtana egy Marxhoz való visszanyúlással, Marxnak egy új és eredeti értelmezésével. Véleményem szerint ez volt az *Anti-Tőke* témakijelölésének legmélyebb motivációja. S ez már csak azért is nagyon fontos lenne, mert végül is a szocializmus politikai gazdaságtana volt a rendszer „hivatalos” önképe. (És még Adornótól is van egy mondatunk, amely szerint a társadalom elmélete csak politikai gazdaságtanként lehetséges.)²²

Megalkotható-e a szocializmus politikai gazdaságtana Marxból kiindulva? Lehetséges-e a szocializmus politikai gazdaságtana mint a marxizmus reneszánszának bázisán létrejövő elmélet? Még annak idején a Petőfi Kör filozófusvitájában Lukács ezt mondta: „Most legyünk azzal tisztában [...], hogy nincs még marxista logika, nincs még marxista esztétika, nincs még marxista etika, nincs még marxista pedagógia [stb.]”²³ Föl lehet, és föl kell-e vennünk ebbe a sorba a politikai gazdaságtant is? Az *Anti-Tőke* szerzői mindenesetre (első megközelítésben) így gondolják. Bauer Tamás azt mondta, hogy a „marxi szocializmusképnek” semmi köze sincs a kelet-európai tervgazdaságok realitáshoz, az *Anti-Tőke* szerzőit viszont inkább és elsődlegesen a módszer érdekli. Hiszen a fiatal Lukácstól megtanulhattuk: „A marxizmust illető ortodoxia [...] kizárólagosan a *módszerre* vonatkozik. Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus marxizmusban rátaláltunk a helyes kutatási módszerre, hogy e módszer csak megalapítóinak intenciója szerint építhető ki [...]”²⁴ De a módszernek itt azt a kérdést kell tisztáznia, hogy a marxi koncepció szolgálhat-e a reálisan létező szocializmus bázisaként.

21 Bauer 1982, 20.

22 Adorno 2003, 148. A mondat folytatása azonban mintha árnyalná ezt a tézist: „miközben [a szociológia] a társadalomnak egy olyan elméletét követeli meg, amely a gazdálkodás bevált formáit, a gazdasági intézményeket magukat is a társadalmi rendelkezésből vezeti le”.

23 Hegedűs – Rainer 1989, 71–72.

24 Lukács 1971, 211.

Nézzük az *Anti-Tőkéből* az alábbi rövid összevetést.

(1) A kapitalizmus megteremtette a dinamikus gazdasági fejlődést és a racionális társadalmi gazdálkodás lehetőségét. De azon az áron, hogy minden gazdasági viszonyt áruviszonnyá változtatott, és a termelés egyetlen motívumává a profitot tette, és így kizárta a társadalmi hasznosság szempontjainak érvényesülését [...].²⁵

Marx a szocializmus fogalmát ennek komplementereként dolgozza ki. De ez nemcsak előrehaladás, hanem egyszerre visszalépés is, amiről Marx hallani sem akart.

(2) A szocialista társadalomban a termelés nem az érték, illetve értékföllet, hanem – a jól ismert formula szerint – közvetlenül a használati érték előállítására irányuló termelés, ahogy a kapitalizmus előtti társadalmakban is.²⁶

A marxi használati érték (mint közvetlen naturalisztikus adottság) fogalma azonban súlyos ellentmondásokkal terhes, amelyek közül most csak egyetlen egyet szeretnék felvillantani: „A használati érték [...] naturalisztikus felfogása éles ellentétben áll a marxi történelemszemlélet legáltalánosabb filozófiai intencióival [...]”.²⁷ Egy ilyen használati értékre irányuló termelés ezért nem lehetséges, és egy másik nagy nekirugaszkodással a szerzők úgy teszik fel a kérdést, hogy lehetséges-e a „központosított munkaidő-gazdálkodás”? „A munkaidő-kalkuláción alapuló központi gazdálkodási rendszer nem működik, s ennek elvi, a rendszer természetében gyökerező okai vannak, a működési problémákat a legkifinomultabb számítási technika sem oldhatja meg.”²⁸ Oskar Lange reményeivel ellentétben.²⁹

IV.

Az igazi kérdés azonban nem is az volt, hogy a politikai gazdaságtan hogyan lehetséges, hanem az, hogy a „kritikai gazdaságtan” hogyan lehetséges. Ennek az értelmét talán a következő idézettel szemeltethetjük a leginkább:

Persze, hogy [Marx] meg akarta mutatni a kapitalista gazdaság szükségképpen irracionálisát, a rendszer forradalmi átalakításának lehetőségét s a fejlődési tendenciákat,

25 Bence – Kis – Márkus 1992, 43.

26 Bence – Kis – Márkus 1992, 43.

27 Bence – Kis – Márkus 1992, 35.

28 Bence – Kis – Márkus 1992, 173.

29 Ezt a szembenállást itt részletesebben is ki lehetne dolgozni, de ettől most eltekintek.

amelyek ebbe az irányba mutatnak. Ebből a szempontból nyilvánvalóan nem lehet közömbös az sem, hogy milyen elképzelései voltak a szocialista gazdaságról, hogy valóban tarthatók-e ezek az elképzelések.³⁰

Most már lassan összefoglalhatjuk a megtett utat: a szocializmus politikai gazdaságtana nem lehetséges mint „kritikai elmélet”, mert nem lehet megkoncipiálni a marxizmus elmélet meghosszabbításaként. Hogy ezt esetleg valamilyen más megközelítéssel lehetne-e helyettesíteni, azt nem tudjuk (meg). Nem nehéz észrevenni, hogy ezen a ponton a marxizmus reneszánsza is megbukott: nem lehetséges a szocializmus politikai gazdaságtana mint a marxizmus alapokra épülő tudomány.

A marxizmus reneszánsza magától értetődően elfogadta, hogy lehetséges (lehetőségesnek kell lennie) a marxista logikának, esztétikának, etikának, pedagógiának stb. Az *Anti-Tőke* szerzői viszont egy transzcendentális kérdést tesznek fel: egyáltalán lehetséges egy ilyenfajta társadalomkép vagy társadalomelmélet? De itt egyszerre két dologról van szó.

(1) Közvetlenül a marxizmus elmélet kritikájáról, pontosabban a marxizmus elméletben lévő kritika kritikájáról. Ha nincs ez a kritika, vagy legalábbis érvénytelen ez a kritika, akkor az egész marxizmus koncepcióval súlyos bajok lesznek. „[Marx] fel akarja tárni a [tőkés] rendszer átalakításának elvi lehetőségét, s azokat a rendszer által életre hívott társadalmi erőket is, amelyek gyakorlatilag végrehajtják a szükséges forradalmi átalakítást.”³¹ Ha ez nincs, akkor nincs a kapitalizmuson túlmutató perspektíva, és a reálisan létező szocialista országok társadalmi berendezkedését egészen másképp kellene megközelítenünk. (Mintegy logikusan következett Bence György és Kis János következő könyvének témája: a „szovjet típusú társadalmak”). Ezeket a társadalmakat általában a központosított irányítórendszereken keresztül szokás meghatározni, bár ez sohasem lehet teljesen kizárólagos, mert mindig előfordulhatnak váratlan, előre nem látható esetek, véletlenszerű fejlemények stb.³²

(2) Az, hogy a szocializmus politikai gazdaságtanát a marxizmus intenciók alapján nem lehet kidolgozni, azt is jelenti, hogy nem lehet kritikai tudománnyá tenni. A cím így ez is lehetne: *Miért nem lehetséges a szocializmus politikai gazdaságtana?* Legalábbis a marxizmus értelemben. Hiábavaló lenne tehát a szocializmus politikai gazdaságtanán a kritikai szempontokat számonkérni. A kritika kritikája így ha nem is váltja ki, de legalábbis tág teret nyújt az apológiába való visszazuhanás számára. Egy pillanatig sem kellene tehát azon csodálkozni, hogy a szocializmus politikai gazdaságtana úgy néz ki, ahogy kinéz. Térjünk vissza még egyszer a mottóra: „Természetesen [senki sem tagadhatja], hogy

30 Bence – Kis – Márkus 1992, 176.

31 Bence – Kis – Márkus 1992, 174.

32 Rakovski [Bence – Kis] 1983, 84.

Marx kritikai gazdaságtant akart alkotni.”³³ De ezzel itt, Magyarországon, a hetvenes évek elején már semmire sem megyünk. A (filozófiai) önértelmezésünk zsákutcába jutott. A szocializmus legitimációs alapja megingott. Ez a gondolat adja ennek a műnek a hallatlan jelentőségét és súlyát.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 2003. „Gesellschaft. Erste Fassung eines soziologischen Exkurses.” In *Frankfurter Adorno-Blätter VIII*, szerk. Rolf Tiedemann, 143–150. München: Edition Text+Kritik. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783967075175-143>
- Bauer Tamás. 1982. „A második gazdasági reform és a tulajdonviszonyok.” *Mozgó Világ* 12/11: 17–42.
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archívum.
- Berei Andor, szerk. 1975. *A szocializmus politikai gazdaságtana*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Bertóti László – Erdős Tibor. 1975. *A kapitalizmus politikai gazdaságtana*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Buharin, Nyikolaj I. 1922. *Ökonomik der Transformationsperiode*. Hamburg: Verlag der Kommunistischen Internationale.
- Buharin, Nyikolaj I. 1988. *Töprengések a szocializmusról*. Ford. Bakos Károly. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Hegedűs B. András – Rainer M. János, szerk. 1989. *A Petőfi Kör vitái hiteles jegyzőkönyvek alapján II.: Filozófusvita*. Budapest: Kelenföld Kiadó – ELTE. [<https://mek.oszk.hu/11000/11090/11090.pdf>] (2024.02.21.)
- Lange, Oskar. 1965. *Politikai gazdaságtan*. Ford. Nemény Vilmos – Erő Mátyás. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Lukács György. 1971. *Történelem és osztálytudat*, szerk. Vajda Mihály. Budapest: Magvető Kiadó.
- Lukács György. 1988. *A demokratizálódás jelene és jövője*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Luxemburg, Rosa. 1941. *Einführung in die Nationalökonomie*. Berlin: Verlag Dietz.
- Rakovski, Marc [Bence György – Kis János]. 1983. *A szovjet típusú társadalom marxista szemmel*. Párizs: Magyar Füzetek.
- Vágvölgyi B. András. 2021. „Megélt gondolkodás.” In *Dunszt kultmag*, szerk. Beke Zsolt. [<https://dunszt.sk/2021/05/26/megelt-gondolkodas/>] (2024.02.21.)

33 Bence – Kis – Márkus 1992, 176.

A használati érték kritikái és a kritika értéke

Grósz Eszter
doktorandusz (PTE BTK)
nemmondom@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.5>

Tanulmányomban azt a kérdést teszem vizsgálat tárgyává, hogy hogyan viszonyult az *Überhaupt* a nyugati marxizmus Marx-kritikájához, mindenekelőtt a Louis Althusser és tanítványai által írt *Olvasni A tőkét* kötetéhez. A tanulmányban a használati érték marxi fogalmának kritikáit teszem elemzés tárgyává, amely kritika mindkét műben hangsúlyos szerepet kap. A használati érték kritikájához kapcsolódik mindkét kötet azon fő kérdése, hogy vajon beszélhetünk-e a marxi diskurzus esetében valamilyen előzetes, *A tőke* kifejtésétől független tudományeszményről, és ha nem beszélhetünk erről, akkor vajon hogyan tudnánk meghatározni Marx kifejtési módszerének sajátosságait, kell-e beszélnünk egyáltalán ilyen speciálisan marxi módszertanról. A tanulmány fő célja az eltérő válaszok kibontása és szisztematikus összevetése.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, Althusserl, használati érték, nyugati és keleti marxizmus, a marxizmus válsága, kritika

Use-Value in Critiques and the Value of the Critique

In my study, I will examine the question of how *Überhaupt* relates to Western Marxism's critique on Marx, in particular the volume *Reading Capital* by Louis Althusser and his disciples. In this paper I will analyse the critiques of the Marxian notion of use-value, which is a central theme in both works. One of the main questions in both volumes is whether we can speak of a prior scientific concept in the case of Marxist discourse, independent of the exposition of *Capital*. If not, how can we define the specificity of Marx's method of exposition, and should we even speak of a Marxian methodology in this context? The main aim of the study is to unpack and systematically compare the different responses.

Keywords: *Überhaupt*, Althusserl, Use-Value, Western and Eastern Marxism, Crisis of Marxism, Critique

Marx szelleméhez híven induljunk ki a címben szereplő általánosabb fogalomból, a kritika értékéből. A legkevesebb, amit a kritika értékével kapcsolatban állíthatunk, hogy korunk nem a kritika kora, azaz a kritikát *értékként* egyre nehezebben lelhetjük fel. Persze nem azért, mintha hiányt szenvednénk a kritikában, éppen ellenkezőleg, lépten-nyomon kritikába ütközünk; talán ezért tűnhet úgy, hogy a kritika hatástalanná vált és elértéktelenedett. Ebben a vonatkozásban már Herbert Marcuse is a dogmatizmussal szembeállított kritikának az integrálódásáról, a hétköznapiakban való feloldódásáról beszél.¹ A kritika tehát ahelyett, hogy felszabadító lenne, ahelyett, hogy kiszabadítana a mindennapok szürkeségéből, hogy új szempontokat, új perspektívákat kínálna fel számunkra, inkább mintha egyfajta szkepticizmussá alakulna át.²

De mit is jelent egyáltalán a kritika értéke, és hogyan határozhatjuk meg a kritika célkitűzését? Vajon valóban az lenne a kritika célja, hogy megszabadítson a mindennapok egysíkúságtól? Várhatjuk-e a kritikától, hogy jobbá tegye az életünket, vagy le kell mondanunk a kritikától remélt megváltásról, és el kell fogadnunk, hogy a kritika célja csak a tudásért való tudás, gyakorlati haszna pedig pusztán közvetett. A következőkben arra fogok kísérletet tenni, hogy *A tökének* – konkrétan a használati érték fogalmának – két eltérő interpretációján keresztül mutassam be a kritika értékére és célkitűzésére vonatkozó koncepciókat.

Nem volt a kritika sorsa mindig ilyen nyomorúságos. A kritikának természetesen voltak aranykorai, ilyen aranykornak tekinthetjük többek között Marx korát vagy éppen a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan*?³ című könyv születésének idejét is. Marx olyasmit jelentett a hatvanas, hetvenes évek filozófusai számára, mint amit Heller Ágnes egyik legszebb tanulmánya szerint Feuerbach jelentett Marx és Engels, Kierkegaard és Nietzsche számára.⁴ Marx éppúgy, mint Feuerbach is, a fiatalság filozófusa. Marx ebben az értelemben az út, amelyen keresztül a fiatalság ki tudja mondani a maga életigazságait; Marx a *meghaladhatatlan horizont*, ahogy azt 1961-ben Sartre írja.⁵ Ugyanakkor a kritikának ebben a hatvanas, hetvenes évekbeli aranykorában, akárcsak egykor Feuerbach esetében, megkezdődik a Marxtól való eltávolodás, a gondolkodásától való distanciálódás és az örökségével való kritikai számvetés folyamata is. Egyre hangosabbakká válnak azok a hangok, melyek a marxi elméletet a saját problematikájában is ellentmondásosnak nyilvánítják. Az utak, amelyek Marxhoz és Marxtól vezetnek, gyakran keresztezik egymást, de még mindig ő jelenti a horizontot, a gondolkodás a hozzá való viszonyban artikulálódik.

Ennek a Marxtól való eltávolodásnak az egyik legfajtsúlyosabb kordokumentuma a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan*?⁶ című könyv, melyre a továbbiakban – a korban

1 Ehhez bővebben Weiss 2022.

2 Erről a problémáról lásd bővebben Latour 2021.

3 Bence – Kis – Márkus 1992.

4 Heller 1976.

5 Sartre 1976, 95–282.

6 Bence – Kis – Márkus 1992.

elhíresült becenevét alkalmazva – *Anti-Tőkeként* hivatkozom. Nemcsak az egyszerűség kedvéért járok el így, hanem azért is mert az *Anti-Tőke* elnevezés hordoz magában valamit a könyv radikalitásából, amely parancsolóan szólít fel arra, hogy legyen végre bátorságunk kimondani, hogy a marxizmus válságban van, és hogy ezt semmilyen interpretációs bűvészmutatvánnyal vagy cenzúrával nem lehet többé véka alá rejteni.⁷ Ez a kritika azonban csak azért veti el a marxi fogalmakat (a társadalmilag szükséges munkaidőt, az egyszerű munkát, a radikális szükségleteket, a használati értéket stb.), hogy a valóságra vonatkozó kérdéseknek egy új rendszerét, egy új problematikát alapozzon meg. Ahogy a szerzők írják: „Korántsem érhetjük be azonban ezzel a negatív eredménnyel, hiszen nem azt akarjuk bizonyítani, hogy nem lehetséges kritikai gazdaságtan. Kérdésünk pontosan az: hogyan lehetséges – ha úgy nem, ahogy Marx próbálta megvalósítani.”⁸

Mégis szeretném elkerülni, hogy a szerzők később kibontakozó gondolatai felől értelmezem a könyvet, mintha a jelentősége pusztán abban állna, hogy csírájában tartalmazza a három filozófus később kibontakozó gondolatait. Ehelyett egy másik utat választok, és megpróbálom *kimerevíteni* a képet. Azaz igyekszem megőrizni a könyv és vele a gondolat születésének autonómiáját, miközben mégiscsak elhelyezem a művet annak egy lehetséges kontextusában. Ezt a kontextust *A tőke* egy másik olvasata fogja képezni, amely élesen szembenáll az *Anti-Tőke* szerzőinek értelmezésével: nevezetesen az Althusser és munkatársai által írt *Olvasni A tőkét* című kötetről van szó.⁹ Ennek a kontextusnak a létjogosultságát persze nem csak az értelmezés tárgyának azonossága szolgáztatja, és nem is csupán az *Anti-Tőke* Althusserre vonatkozó bíráló megjegyzései.

Az *Olvasni A tőkét* valójában ugyanannak a kontextusnak egy része, amelyből a szerzők is kiindulnak könyvük első fejezetében, ahol a marxista gazdaságtan meghasonlásának okait fejtegetik.¹⁰ Az *Anti-Tőke* szerzői itt egy vita képét festik le a nyugati újbaldal és a kelet-európai szocialista reformközgazdászok között, megállapítva, hogy az ellentétek közötti közvetítés teljesen értelmetlen, mivel a válság mélyebb oka Marx gazdasági elméletében keresendő, amelyet azonban mindkét oldal képviselői érintetlenül hagynak.

7 Az *Anti-Tőke* első fejezete „A marxista gazdaságtan meghasonlása” címet viseli. Ez a meghasonlás egyrésztől az 1968-as tömegsztrájkok után a Nyugat-Európában zajló újbaldali mozgalmaknak és a kelet-európai gazdasági reformtörekvéseknek a megtörésével jellemezhető, másrésztől viszont a nyugati és a keleti mozgalmak szembenállásával: „Az egyik oldalon arról beszélnek, hogy a szocializmus nem valósulhat meg a tolerancia elvének érvényesülése, a képviseleti demokrácia intézményeinek folyamatos működése nélkül, a másikon mint a manipulatív represszió egy formáját leplezik le a toleranciát, s kimutatják, hogy a képviseleti demokrácia csupán a valójában antidemokratikus döntési mechanizmusok díszlete. Az egyik oldalon a differenciált bérezés szükségességét hangoztatják, míg a másikon a bérkategóriák eltörlését követelik. Az egyik fél a vállalati érdekeltség, a profitmotívum mellett sorakoztatja fel az érveit, a másik a profitmotívum eltörlését nyilatkoztatja a szocialista mozgalmak végső gazdasági feladatának.” (Bence – Kis – Márkus 1992, 12.)

8 Bence – Kis – Márkus 1992, 19.

9 Althusser et al. 2018.

10 Erre az értelmezési kontextusra Tamás Gáspár Miklós utalt az *Olvasni A tőkét* című kötet 2019. február 25-én tartott könyvbemutatóján.

Az *Anti-Tőke* szerzői szerint a filozófiai kritika és a gazdasági elmélet összeegyeztethetlenségének okait tehát magában Marx gazdasági elméletében kell keresnünk. Éppen azért lesz Althusser és munkatársai vállalkozása olyannyira ellenszenves az *Anti-Tőke* szerzői számára, mivel az előbbieik *Tőke*-értelmezésükben egy bevallottan önkényes, filozófiai olvasatot preferálnak, kizárva minden kérdést arra vonatkozóan, hogy vajon milyen tényleges gazdasági követelményei vannak *A tőkéből* kikövetkeztethető marxi jövőképeknek.

I.

Althusser mereven elutasítja a valóságos folyamat és a megismerési folyamat azonosításának – Marx intencióitól szerinte távol eső – hegeli összezavarását. Nemcsak a problémára adott különböző válaszkísérleteket, hanem már magának a problémának a felvetését is ideologikusnak tekinti.¹¹ Ebből a perspektívából Althusser számára éppúgy elutasítandó a marxizmus historicista, mint gazdaságelméletként való értelmezése:

A logikai és a történeti leírás kapcsolatát illető problémákban olyan viszonyt feltételeznek, amely nem létezik. [...] Ebből a tévedésből két következtetés vonható le. Az első egészen gyakorlati: e probléma megoldásakor a fölmerülő komoly nehézségek, mondhatnám, leküzdhetetlenek. Ha ugyanis az ember nem mindig képes megoldani egy olyan problémát, amely létezik, akkor bizonyos, hogy semmilyen esetben nem képes megoldani egy olyan problémát, amelyik nem létezik. A második következtetés elméleti: valamely képzelt problémának képzelt megoldásra van szüksége, és nem is akármilyen képzelt megoldásra, hanem ennek a képzelt problémának (képzelt) fölvetése által megkövetelt egy bizonyos képzelt megoldásra. Egy probléma minden képzelt (ideologikus) fölvetése (amely maga is képzelt lehet) valójában egy meghatározott problematikát hordoz magában, amely e problematika fölvetésének mind a lehetőségét, mind a formáját meghatározza. E problematika mintegy tükörben tér vissza a problémára adott megoldásban [...].¹²

Althusser és szerzőtársai tehát a megismerés empirista ideológiájának „rossz” körével állítják szembe a megismerésnek mint termelésnek általuk preferált „jó” körét vagy körszerűségét (ahogy ők fogalmaznak). Ez azonban nem más jelent, mint hogy *A tőkéből* megpróbálják kiolvasni a tudomány episztemológiai követelményeit, majd pedig egy második lépésben megállapítják, hogy ezek *A tőkéből* származó episztemológiai szempontok milyen jól alkalmazhatóak magára *A tőkére*.¹³ Ezeket a követelményeket egy úgynevezett szimptoma-

11 Összhangban azzal, amit Marx ír a korabeli német kritikára vonatkozóan, miszerint nemcsak a kritikusok válaszaiban, hanem már a kérdéseikben is misztifikáció rejlett (Marx 1974, 19).

12 Althusser et al. 2018, 292. (A fordítást módosítottam.)

13 Ehhez bővebben lásd Descombes 2017, 120–28.

tikus olvasási eljárás segítségével rögzítik, amelynek fényében *A tőke* egy új tudományág megalapítását reprezentálja, a szerzők szerint egy valóságos elméleti forradalmat. Amint Althusser írja a könyv bevezető tanulmányában, a fő kérdés a következő:

Vajon *A tőke* egy egyszerű ideológiai termék lenne a többi között, a klasszikus gazdaságtan hegeli formába öntése, az ifjúkori művekben definiált antropológiai kategóriák *átemelése* a gazdasági valóság területére, *A zsidókérdéshez* és az 1844-es *Kéziratok* idealista törekvéseinek „megvalósítása”? Vajon *A tőke* egyszerűen csak a folytatása és befejezése volna a klasszikus politikai gazdaságtannak, amelytől Marx mind a tárgyát, mind a fogalmait örökölte? Vajon *A tőke* tehát nem a tárgyát, hanem csupán a *módszerét*, azaz a Hegeltől átvett dialektikát *illetően* különül el a klasszikus politikai gazdaságtantól? Vagy épp ellenkezőleg, tárgyában, elméletében és módszerében *A tőke* igazi episztemológiai mutációt alkot? Vajon *A tőke* egy új diszciplína alapító *mozzanatát*, egy tudomány alapító aktusát reprezentálja, és ezzel egy *valódi eseményt, elméleti forradalmat, amely egyszerre fokozza le saját előtörténetét* a klasszikus politikai gazdaságtant, valamint a hegeli és feuerbach-i ideológiákat, s amely egy tudomány történetének abszolút kezdete? És ha ez az új tudomány a történelem elmélete, nem teszi-e lehetővé saját előtörténetének megismerését, tehát a tisztánlátást mind a klasszikus gazdaságtan, mind a fiatal Marx filozófiai munkáit illetően? Ezek annak az episztemológiai kérdésnek az implikációi, melyet a filozófiai olvasat támaszt *A tőkével* szemben.¹⁴

Althussernek és munkatársainak olvasási eljárásában tehát a kérdés és válasz logikája felcserélődik: a rossz kérdésekre adott jó válaszokból próbálnak visszakövetkeztetni a helyes kérdésekre. *Az Anti-Tőke* szerzői többek között éppen ezt az interpretációs eljárást bírálják, és nemcsak önkényessége miatt, hanem sokkal inkább azért, mert szerintük nem a megismerés termelése lenne az elsődleges cél, tehát nem újabb és újabb kérdéseket kell „kitermelnünk” egy elméleti gyakorlat keretében, hanem Marx kérdéseihez mint valós problémákhoz kell kapcsolódnunk:

A felsorolások, amelyekben Marx *A tőke* saját megítélése szerint legeredetibb elméleti megoldásait számba veszi, éppen azokra a dolgokra utalnak, amelyek ezt a valóságos „kifejtést”, a konkrét jelenségek sajátyszerűségének tudományos magyarázatát – szemben az alapelvek és a konkrét jelenségek eltéréseinek szofisztikus magyarázásával – lehetővé teszik.¹⁵

Az eddig elmondottak alapján láthatóvá válik, hogy *A tőke* e két olvasata már a kiindulópontban elágazik egymástól, hiszen Althusser számára elfogadhatatlan lenne az a kérdés, hogy egyáltalán felhasználhatóak-e *A tőke* kulcsfogalmai egy olyan elmélet számára,

¹⁴ Althusser et al. 2018, 21. (A fordítást módosítottam.)

¹⁵ Bence – Kis – Márkus 1992, 179.

amely számot kíván vetni a gazdasági valósággal. Ugyanakkor éppen ez a valósággal való kritikai számvetés az, ami az *Anti-Tőke* szerint a marxi életművet egységesítő legfőbb intenciónak tekinthető.¹⁶

Az *Anti-Tőke* szerzői továbbá elutasítják az episztemológiai törés Bachelard-tól kölcsönzött fogalmának althusseri elméletét is. Az elmélet szerint a politikai gazdaságtan marxi kritikája szakításként értelmezhető az idealista filozófusok és Marx saját ifjúkori műveinek elméleti humanizmusával és historicizmusával szemben.¹⁷ Van azonban egy mindezekről független külsőleges körülmény is, amely növelhette az althusseri vállalkozással szembeni ellenszenvet – erre a körülményre egyébként maguk Márkusék is utalnak. Arról a körülményről van szó, hogy a marxi életműben föllelhető episztemológiai törés elmélete itthon jól felhasználható volt abban az ideológiai harcban, amelyet Lukács és a körülötte kialakult Budapesti Iskola ellen indítottak.¹⁸ Ezért beszélnek olyannyira kíméletlen kritikával az *Anti-Tőke* szerzői az althusseri kifejtésmód körülményességéről, tankönyv-marxizmusáról és tudóskodásáról.

Természetesen nem szeretném azt a látszatot kelteni, mintha Althusser és munkatársai gondolkodása nem lenne – nemcsak helyenként, hanem összkoncepcióját tekintve is – erősen és bevallottan is dogmatikus. Marx „megmenteni akarásának” ezen a szélső pontján ez a dogmatizmus talán elkerülhetetlen is volt. Ez volt az ára annak, hogy kimutassák, amit ki *akartak* mutatni: nevezetesen, hogy Marx kritikai módszere, amelyet *A tőké*ben alkalmazott, annyira új és egyedülálló elméleti forradalom előidézője, hogy ennek belátására még maga Marx sem volt képes. Márkusék azonban úgy vélik, hogy Marx esetében egyáltalán nem beszélhetünk valamilyen sajátos kritikai módszerről: Marx a tudomány legáltalánosabb kritériumai szerint ítélte meg műveit, és nekünk is ezek alapján kell ítelnünk róla. A szerzők már nem akarják mindenáron megmenteni Marxot – éppen ez adja kritikájuk hallatlan felszabadító erejét.

II.

Lépjünk kicsit közelebb könyveinkhez, és bocsátkozunk részletesebb vizsgálatba annak érdekében, hogy lássuk: pontosan hol válnak el egymástól az értelmezések. Ehhez jó lehetőséget biztosít a használati érték fogalma, amelyet mindkét kötetben részletekbe

¹⁶ Lásd ehhez Bence – Kis – Márkus 1992, 385.

¹⁷ Lásd ehhez a kérdéshez bővebben Balibar 2012, 25–26.

¹⁸ Althusser antihumanisztikus megközelítmódja szembeállítható volt a Lukács és iskolája (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Vajda Mihály és Márkus György) által képviselt humanisztikus megközelítmóddal. Althusser könyveinek hazai kiadását és fordítását elsősorban a Lukács iskolájával szembenálló érdekek motiválták. A Lukács és iskolája által képviselt marxista reneszánsz, valamint a marxizmus dogmatikus, ideológiai értelmezése közötti vitákat és összetűzéseket részletesen tárgyalja többek között Lehmann Miklós (Lehmann 1998), valamint Weiss János (Weiss 2010).

menően vizsgálják a szerzők.¹⁹ Az *Anti-Tőke* esetében „A használati érték antinómiái” című (Márkus György által jegyzett) fejezet a könyv bázis tanulmánya, amelyre szisztematikusan épülnek rá a könyv további fejezetei. Az Althusser-kötet esetében azonban nem beszélhetünk ilyen szisztematikus egységről, inkább az az érzésünk, hogy az egyes fejezetek mindig előlről kezdik a történet elmesélését, *A tőke* interpretációját. Ezért az *Olvasni A tőkét* fejezetei önálló tanulmányokként is olvashatóak, ami az értelmezőt feljogosítja arra, hogy a művet ne egészében tárgyalja, hanem kiragadjon belőle egy-egy számára releváns esszét. Az alábbiakban magam is ezt teszem, és csak „*A tőke* kifejtési folyamatáról”²⁰ című, Pierre Macherey által írt fejezetre koncentrálok.

A használati érték marxi fogalma ellentmondásos fogalom. A használati érték mint az áru empirikus megjelenési formája – vagy ahogy Márkus fogalmaz: a használati érték naturalisztikus felfogása – összeegyeztethetetlen a csereérték és egyáltalában az érték formájával, hiszen az értéket éppen az definiálja, hogy nem mutatkozik meg közvetlenül, csak a cserén vagyis a csereviszonyon, tehát egyszerre több árun keresztül. Nem lehet tehát az áru értékéről beszélni, mivel az áru csak a használati érték természeti, tehát dologszerű formáján keresztül jelenik meg, az érték viszont csak a csere fogalmán keresztül, mint valami önkényes, a maga társadalmiságában mérték nélküli tud megmutakozni, ezért az áru és az érték megjelenési formái kizárni látszanak minden közös mértéket.

A használati érték e Marx által bemutatott, de teljesen expliciten nem mondott ellentmondásának a megállapításáig Márkus és Macherey elemzése hozzávetőlegesen párhuzamosan halad egymás mellett, ezen a ponton azonban az elemzések útjai elválnak. Pierre Macherey amellel érvel, hogy a használati érték ellentmondásossága *A tőke* kifejtési folyamatából következő látszólagos ellentmondás, melyet éppen ezért nem lehet feloldani, csak megszüntetni. Az elemzés célja ennél fogva az ezen az ellentmondáson való túllépés, hogy ezáltal eljussunk az elemzés következő szintjére – miközben az előző szintet végérvényesen hátrahagyjuk mint a következővel összeegyeztethetlent, anélkül hogy hegeli módon beépítenénk a következő szintbe.

A kifejtésnek ez a saját anyagát alkotó logikája vezet szüntelenül a fogalmak definiálásához: a kifejtés fogalomról fogalomra halad, nem csupán tartalmukat tekintve hoz újat, de a formájukban is. Ez határozza meg a kifejtés egy-egy momentumát, az elemzést, a konfliktusokat a fogalmak között, a szakadásokat az érvelés szintjei között: e „tökéletlenségek”

19 Márkus György úgy gondolja, hogy azért célszerű a használati érték fogalmával kezdeni az elemzést, mivel ezzel a fogalommal a kommentátorok szerinte vajmi keveset foglalkoztak (Bence – Kis – Márkus 1992, 21). Márkus azért írhatja ezt, mivel az 1965-ben megjelent és általa olvasott *Live le Capital* kötetben még nem szerepel Machereynek a használati érték fogalmára vonatkozó tanulmánya, ebben a kiadásban csak Althusser és Balibar írásai találhatók meg.

20 Althusser et al. 2018, 197–238.

vezetik el a befejezésig a kifejtést, a végső szakadáshoz, amely kikényszeríti az elemzés egy új szinten való ismételt felvételét, egy új elemzés lefolytatását.²¹

A használati érték ellentmondásossága Macherey elemzésében visszavezethető a forma fogalmának mint empirikus *létezési módnak*, *megnyilvánulási módnak* az ellentmondásosságára. Ez az ellentmondás tehát itt ismét olyan problémaként jelenik meg, amely Macherey szerint nem létezik, hiszen lét és gondolkodás „összszavaráván” alapul. *A tőke* kezdetének kifejtési folyamatát – így Macherey – a tudás megalkotásának autonóm mozgásaként kell értelmezni, amely elrendezi a diskurzust: „A tudomány mint olyan egy gondolatfolyamat. Tehát meghatároz egy kifejtési formát, amely nem keveredik össze sem a valóságos folyamattal, sem a kutatási folyamattal, melynek az eredménye.”²² *A tőkét* tehát Macherey elgondolásában nem szabad hegelianus módon olvasni, azaz nem szabad a fogalmi kifejtést a valóság kibontakozásaként értelmezni:

A tudomány közvetlenül és rendezetlenül adott tárgyának eszméje téves eszme, a megismerés az, ami megkonstruálja tartalmát, vagyis a rendjét; ez az, ami a kiindulópontját adja, eszközeivel együtt. Lényeges, hogy a rend, melyet fölállít, ugyanúgy nem illeszkedik egy „rendbe teendő” valósághoz, mint ahogy nem is végérvényes. Épp ellenkezőleg, mindig ideiglenes: szüntelenül dolgozni kell rajta, szembesíteni kell a rend egyéb típusaival; a rendből rendbe vezető, egymást követő szakításokkal teli átmenet határozza meg a megismerés meghatározatlan folyamatát. [...] A megismerés valódi erőfeszítése abban áll, hogy valóságos rendetlenség helyett (vagy inkább: másutt) egy gondolati rendetlenséget létesítsen, amellyel előbbit kezelni tudja.²³

A használati érték fogalmának ellentmondása valójában csupán illúzió, ennél fogva nem is oldható fel, csak megszüntethető. Mégpedig azért, hogy minden empirikusan megfigyelhető megjelenési formát kizárunk. A csere ennél fogva Macherey szerint Marx elemzésében az értéket inkább elrejt, mint megmutatja, és az elrejtett érték hiányzó helyéből kell a megismerés folyamatában megkonstruálnunk az érték tartalmát. Az érték igazi valóságát így végkövetkeztetésében Macherey egyfajta „kísértetlétként” definiálja.

Mint ahogy utaltunk rá, a fogalmak az elemzés folyamán nem őriznek meg egyfajta zordulatlan jelentést. Például az áru fogalma kezdetben valami olyasmi, mint egy „euklideszi” fogalom: az áru tiszta körvonalakkal rendelkező formában jelenik meg (egy alakzat megfelelőjeként); így valamilyen empirikus definícióra tarthat számot. De nem ez a helyzet az érték fogalmával, amely nem ragadható meg egy ilyen definícióval (amelyet kezdetektől kizár);

21 Althusser et al. 2018, 220. (A fordítást módosítottam.)

22 Althusser et al. 2018, 205.

23 Althusser et al. 2018, 237. (A fordítást módosítottam.)

az érték nem definiált formában jelenik meg, a fogalmát meg kell konstruálni a redukció és a dedukció kombinálása útján. De rekurzív módon, mihelyt az érték szubsztanciája feltárul, az áru úgy jelenik meg, mint amelynek meghatározása (amely valójában csak megnyilvánulási formája volt) elégtelennek bizonyul; a maga empirikus körvonalaiban csak önmaga kísértete volt, és szembesítve az érték valódi fogalmával átalakuláson megy át. Ily módon a fogalmak, ugyanúgy, ahogy nem egymásból fejlődnek ki, nem is közömbösen egymás mellé vannak állítva: egymást kölcsönösen átdolgozzák és átalakítják. A megismerés folyamata itt is, de nem ez az egyedüli ilyen folyamat, materiális folyamat.²⁴

Ami Macherey számára Marx forradalmi fölfedezése, az Márkusnál Marx tévedéseként mutatkozik meg. Az *Anti-Tőké*ben a használati érték naturalisztikus felfogása, azaz a használati érték mint természeti viszony – mint a dolognak és az embernek más emberektől független viszonya – az emberi szükségletekre épülő fogalom.²⁵ Ugyanakkor Márkus kiemeli, hogy az árunak szükségszerűen kell rendelkeznie használati értékkel, tehát a használati érték az emberek közötti termelési viszonyok, azaz az univerzális árutermelés anyagi bázisa és előfeltétele is.

A használati érték lényeges gazdasági funkciójának érzékeltetésére Márkus a munkaerő használati értékéből levezetett értéktöbblet példáját veszi alapul. A munkaerő definíciója azonban, amely csak potencia, a maga objektivitásában vett nem-tárgyiság, nem egyeztethető össze a használati érték tárgyi meghatározásával. A másik nehézséget az jelenti, hogy a munkaerő kapcsán nem kérdezhető meg értelmesen, hogy vajon milyen történelmileg adott emberi szükségletet elégít ki, hiszen a munkaerő fogalma ehhez túlságosan általános. A munkaerő példájában ráadásul (ahogy azt Márkus hangsúlyozza) használati érték és csereérték viszonya felcserélődik, hiszen a munkaerő esetében éppen a csereérték fogja meghatározni a használati értéket és nem fordítva. Márkus szerint minden olyan esetben erre a paradox eredményre fogunk jutni, amikor Marx gazdasági funkciót tulajdonít egy-egy használati értéknek. A szerző szerint azonban ez az ellentmondás, ha formailag nem is, de tartalmilag még feloldhatónak tűnik, amennyiben

[a]z ökonómiai tárgyalásba bevont használati értékeknek éppen az a jellemzőjük, hogy a szóban forgó gazdasági viszonyok szempontjából bizonyulnak „hasznosaknak”, hogy a szükségletet, amelyet kielégítenek, maguk e viszonyok hozzák létre és határozzák meg – így tehát ezek kivételek, esetükben a használati érték általános jellemzője, a gazdasági formameghatározások iránti közömbösség természetszerűleg nem érvényesülhet.²⁶

24 Althusser et al. 2018, 234–35. (A fordítást módosítottam.)

25 „Másodsorban: egy tárgy vagy dolog – akár természeti, akár munka terméke – nyilvánvalóan csak valamilyen emberi szükséglethez való viszonyában képez használati értéket.” (Bence – Kis – Márkus 1992, 23.)

26 Bence – Kis – Márkus 1992, 29.

Az ellentmondás feloldásának illúziója abban a pillanatban eltűnik, amikor a kérdést nemcsak *A tőke* első kötetének (a kereslet és kínálat összhangját előfeltételező) idealizációján belüli minőségi kérdésként vetjük fel, hanem mint mennyiségi kérdést tárgyaljuk. Márkus szerint az idealizáció feloldása után a használati érték úgy jelenik meg, mint amely meghatározott mennyiségi korláttal rendelkezik, így szembeállítható a csereérték mint olyan mértéknélküliségével. Ezen a ponton az *Anti-Tőke* szövegében szinte már szó szerinti megegyezést találunk Macherey elemzésével: az áru mint a használati érték dologszerű formája összeegyeztethetetlen a csereértékkel mint a maga társadalmiságában mérték nélküli értékkel.²⁷ A használati érték mennyiségi korlátja azonban Márkus elemzése szerint éppen a cserélők társadalmi össz-szükségletének mennyiségi korlátja lesz. Ez a társadalmi össz-szükséglet pedig már nem a korábbi értelemben vett individuális szükségletek összességét jelenti, hanem a piacon megjelenő fizetőképes keresletet. A használati érték és a szükséglet ezen fogalomcsúsztatás révén átalakul a piacon megnyilvánuló szükségletté, ráadásul a szükséglet fogalma maga sehol nincs explicite meghatározva. A használati érték soha sincs közvetlenül adva. Ezért a használati érték meghatározásának érdekében az *Anti-Tőke* elemzése a prekapitalista társadalmak felé fordul, ahol a gazdasági és a nem gazdasági szokások és intézmények heterogén rendszerében termelés és fogyasztás összhangja még megvalósul, azaz *A tőke* első kötetének idealizált feltételei között vagyunk.

Ezekben a társadalmakban a használati értékeket és a szükségleteket eltérő társadalmi normák határozzák meg, amelyek a szükségletek és készségek/képességek természetes rendszerét alakítják ki az intézményrendszeren keresztül. A szükségletek és így a használati értékek kézzelfoghatósága azonban a gazdasági rendszereknek ezekben a „gyermekformáiban” is csak látszatok. Ezekben a társadalmakban nemcsak hiányoznak a változtatásokhoz szükséges mechanizmusok, hanem egyenesen létkérdés, hogy ezek a változások ne indítsanak el a társadalmi berendezkedést nagymértékben megváltoztató és felforgató folyamatokat. A szükségleteknek és a használati értékeknek tehát ezekben a társadalmakban sincs statikus, a természeti adottságokhoz hasonló státuszuk, hanem pusztán csak ilyennek tűnnek. Ráadásul az értéktöbblet utáni hajszának köszönhetően az érintkezési formák racionalizációjával lehetetlenné is vált a hagyományosan rögzített szükségletekhez való közvetlen visszatérés. Így azonban felmerül a kérdés, hogy vissza lehet-e még egyáltalán térni közvetlenül a használati értékek termelésére, ami a szocialista gazdaság legfőbb ismérve: „A szocialista társadalomban nem az érték, illetve értéktöbblet, hanem – a jól ismert formula szerint – közvetlenül a használati érték előállítására irányuló a termelés, ahogy a kapitalizmus előtti társadalmakban is.”²⁸ Az a tény tehát, hogy Marx a kapitalizmus kritikai gazdaságtanát a használati érték naturalisztikus felfogásával kezdi, arra a következtetésre vezet az *Anti-Tőke* szerzőit, hogy már itt megjelenik a szocializmus

²⁷ Lásd különösen Macherey tanulmányának második részét (216–21), illetve Bence – Kis – Márkus 1992, 31.
²⁸ Bence – Kis – Márkus 1992, 43.

perspektívája mint a kritikai gazdaságtan elemzéseinek előfeltétele (nem eredménye). A használati érték ellentmondásának talajáról vetődik fel tehát az a gyakorlati kérdés, hogy milyen típusú intézményrendszer lehet az, amely képes megőrizni és egymással egyesíteni a prekapitalista és a kapitalista társadalmak „előnyös” oldalait.

A további fejtegetésekben az *Anti-Tőke* szerzői azt mutatják ki, hogy a használati érték ellentmondásossága tovább erősödik, ha a gazdaság institucionális fejlődésének kérdését tesszük fel. A tőkés termelési módban a társadalmi döntések és a termelés megvalósításának dologi-technológiai feltételei olyannyira összekuszálódnak, hogy lehetetlenné válik a társadalmi szükségleteknek a használati értékeken keresztül való meghatározása. Innen jutnak el Márkusék a társadalmi viszonyok eldologiasodásának, illetve ehhez kapcsolódva a fetisizmusnak a problémájához. Az eldologiasodás következtében a kritika és a valóban tudományos vizsgálat csak egy, a kapitalizmust meghaladó gazdasági rendszer – jelesül a szabad emberek egyesülésének rendszere, azaz a szocialista gazdasági rendszer – nézőpontjából lehetséges. „A szocializmus anatómiája a fetisizmus-kritika kulcsa [...]”.²⁹

A szerzők ennél fogva a szocializmust ezeken a szöveghelyeken is a kritikai gazdaságtan előfeltételeként és nem eredményeként mutatják be. A szocialista gazdaság egyetlen üzemmént való elképzelése teszi lehetővé, hogy a termelés költségeinek kiszámításához ne a cseréértéket és az árat vegyék alapul, hanem a termék előállításához szükséges munkaidőt. A szocialista gazdaságnak a tőkés üzemméllal való analógiájából azonban az következik, hogy a társadalmi szükségletek számbavételét és felmérését egy üzemen kívüli intézmény, a szabad emberek társulása hajtja végre. A szabad emberek társulása fogja azt az intézményes keretet nyújtani, amely képes ellenőrzése alatt tartani kereslet és kínálat folyamatait.

Úgy tűnik, mintha a használati érték ellentmondásai a gazdasági formák fejlődésének vizsgálatakor feloldódnának. Azonban a szocialista gazdasági mechanizmusok közelebbi vizsgálata megmutatja, hogy az ellentmondás feloldása ismét csupán látszat vagy illúzió. A munkaérték-elmélet csak akkor alkalmazható a gyakorlatban, ha minden munkát vissza tudunk vezetni az egyszerű munka közös mértékegységére. Ez a visszavezetés azonban végtelen regresszushoz fog vezetni, mivel a szerzők szerint Marx utalásai arra engednek következtetni, hogy a visszavezetés kiszámításához a bonyolult munka képzési költségeiből szeretne kiindulni. A képzési költségek azonban – így a szerzők – olyannyira különböző minőségű munkákat foglalnak magukban, hogy ezeket lehetetlen egy közös mértékegységre visszavezetni. Ha azonban nem lehet teljesen operacionalizálni a munkaérték-elméletet a közvetlen munkaidő-kalkuláció alapján, akkor *A tőke* egész érvrendszere működésképtelen lesz. Az *Anti-Tőke* szerzői ebből kiindulva igyekeznek aztán a szocializmus kritikai elméletét kidolgozni, amelyben már csak általánosságban próbálnak megfelelni Marx általuk legfontosabbnak tartott kritikai szándékainak.

29 Bence – Kis – Márkus 1992, 70.

III.

Igazuk van-e azonban Márkuséknak akkor, amikor a *valóság*hoz való visszatérést és az azzal való kritikai számvetést tekintik Marx legfőbb intenciójának? Nyilvánvalóan igen, ez volt Marx egyik legfőbb szándéka, azonban az a valóság, amelyhez az *Anti-Tőke* vissza szeretne térni, semmiképpen sem egyeztethető össze a marxi valóságképpel. Hiszen az *Anti-Tőke*ben körvonalazódó szocialista valóság olyan statikus világ, melynek megismerése közvetlenül lehetséges egy általános érvényű, objektív és tiszta tudomány segítségével. A valóságnak ebben az elképzelésében az ellentmondás csak a tökéletlenség jele lehet.³⁰ A szerzők egy olyan – a természettudományokból és az objektív természetképből eredeztethető³¹ – valóságfelfogás perspektívájából beszélnek a szocializmusról, melyet Marx éppen *A tőké*ben újra és újra bíráló tárgyává tesz, mint a vulgáris és részben a klasszikus politikai gazdaságtan perspektíváját. A szerzők azt igyekeznek kimutatni, hogy Marx idealizációi a szocializmusra vonatkozóan alapvetően hibásak: a kapitalista felszín alatt lappangó lényegi összefüggések, amelyeknek majd a szocializmusban kellene maradéktalanul kibontakozniuk, tarthatatlanok, mivel teljes mértékben eltekintenek a kapitalista gazdaság valódi működési módjától, továbbá sok esetben semmiféle tapasztalati értelmet nem tudunk hozzájuk kötni. A marxi elmélet keretrendszerében (*A tőké*ben is, sőt talán ott a legszembetűnőbben) a tudomány, annak kritériumai és ezzel együtt a valóságról alkotott képünk, továbbá maga a valóság is folyamatosan változik, újratermelődik. Ugyanakkor a szerzőhármas szerint *A tőké*ből kikövetkeztethető jövőképpen mégiscsak egy „racionális”, zárt és statikus ökonomiai szisztéma körvonalazódik. Ráadásul Marx a jelenségeket mindig az idealizációi alapján írja le, így soha nem azt tudjuk meg, hogy miért olyanok a jelenségek, amilyenek, hanem hogy miért nem olyanok, amilyenek lehetnének. A „kritikai” megértés így gyakran a „magyarázó” megértés fölé kerekedik, vagy legalábbis összegabalyodik a két szint. A marxi magyarázatok dinamikus és statikus szintjeinek váltogatása, valamint a „kritikai” és „magyarázó logika” összekuszálódása okán az *Anti-Tőke* szerzői arra jutnak, hogy a marxi érvrendszer működésképtelen. De valódi alternatívának tekinthető-e egy statikus tudománykép, vagy inkább visszalépésként gondoljunk rá?

Viszont az ellentmondásnak mint gyújtópontnak, mint lehetőségnek Althusser és munkatársai által javasolt értelmezését,³² illetve a szimptomatikusnak nevezett olvasási

30 Lukács György így ír az ellentmondásról: „A természettudományok módszere – minden reflexiós tudomány és minden revizionizmus módszertani ideálja – nem ismer anyagában ellentmondásokat és antagonizmusokat. Ha mégis ellentmondás mutatkozik az egyes elméletek között, akkor ez az elért ismeret tökéletlenségének jele. Az egymásnak ellentmondani látszó elméleteknek ezekben az ellentmondásokban korlátaikat kell felismerniük, s ennek megfelelően meg kell az elméleteket változtatni, általánosabb elméletek alá kell rendelni őket; ezekben azután végleg eltűnnek az ellentmondások. A társadalmi valóság vonatkozásában az ellentmondások ezzel szemben nem a valóság tudományos megragadásának tökéletlenségét jelzik, hanem – és pedig szükségszerűen – hozzátartoznak a valóság, a kapitalista társadalom lényegéhez.” (Lukács 1971, 224.)

31 Ehhez lásd Vajda 1967, illetve McCarthy 1988.

32 Althusser az ellentmondás túldetermináltságának tulajdonítja a strukturált komplexitás megértésének lehetőségét. Ezeknek a fogalmaknak a részletes kifejtése ezen a helyen túl messzire vezetne, így Althusserhez

eljárás sem tekinthetjük teljesen problémátlannak. Először nézzük meg közelebbről, mit is jelent ez a különleges olvasási eljárás az *Olvasni A tőkét* szerzői számára:

Bizonyos pillanatokban, bizonyos szimptomatikus helyeken e csönd közvetlenül hallható a beszédben, és arra kényszeríti a diskurzust, hogy akarata ellenére a bizonyító eljárás fényénél láthatatlan, rövid, éles felvillanásokban valódi elméleti hézagokat idézzon elő: egy ilyen szó, amely a levegőben marad, jóllehet látszólag szervesen hozzátartozik a gondolatmenethez, egy ilyen ítélet, amely a maga hamis evidenciájával visszavonhatatlanul lezárja az ész előtt azt a teret, amelyet látszólag megnyitott előtte. Egy egyszerű szó szerinti olvasás az érvekben csak a szöveg folytonosságát látja. Egy „szimptomális” olvasat szükséges ahhoz, hogy ezek a hézagok érzékelhetőkké váljanak, és a kimondott szavak mögött azonosítani lehessen a csönd beszédét, amely a szó szerinti beszédből előidézti ezeket a fehér foltokat, amelyek nem egyebek, mint egy szigorú gondolatmenet kihagyásai vagy erőfeszítéseinek szélső határai: ám e határokat elérve e hiány abban a térben jelentkezik, amelyet éppenséggel megnyit.³³

Ez az althusseri eljárás – amennyiben a létet és a gondolkodást szigorúan különválasztja –, sokkal közelebb áll Engelshez és az *Anti-Dühringhez*, mint Marxhoz. Ez az „olvasás” így valóban már csak az *elmélet forradalmát* hivatott kivívni.³⁴ Megelégedhetünk-e azonban ennnyivel? Nem száll-e vissza, a lehető legironikusabban, Marx Hegel-kritikája Althusserre és szerzőtársaira is?³⁵ Paradox módon miközben éppen arra keresik a választ, hogy hogyan lehet elmélet és gyakorlat viszonyát struktúrák és absztrakt-formális fogalmak segítségével determinált rendezetlenségként leírni, amely nem vezet sem egyfajta végső rendhez, sem pedig véletlenszerűséghez, mégis: *A tőke* filozófiai olvasatában mintha az önmagát megismerő megismerés hegeli fogalmi játéka ismétlődne meg. Ez a probléma még akkor is fennáll, ha a kötet strukturalista ihletettségeinek megfelelően Althusser megismétli Marx Hegel-kritikáját.³⁶ Mint írja:

A társadalom itt [*A tőkében*] „testként” van véve, mégpedig nem akármilyen „testként”, hanem olyanként, mint amely társadalomként funkcionál. Ez az elmélet teljesen elvo-

utalom az olvasót: Althusser 1968, 17–45, 46–56; Althusser 2005, 87–128, 161–218.

33 Althusser et al. 2018, 257. (A fordítást módosítottam.)

34 A *Történelem és osztálytudat* értelmezésében az *Anti-Dühring* dialektikája egyáltalán nem forradalmi dialektika: „Nem is említi azonban a leglényegesebb kölcsönhatást, *szubjektum és objektum dialektikus kapcsolatát a történelmi folyamatban*, nemhogy a módszertani megfontolások (e kapcsolatot megillető) középpontjába helyezné azt. E meghatározás nélkül azonban a dialektikus módszer már nem forradalmi, a »folyékony« fogalmak (végső soron látszólagos) fenntartása ellenére sem az.” (Lukács 1971, 213–14.)

35 Marx Hegel-kritikájáról, illetve Hegel Kant-kritikájáról lásd bővebben: Habermas 2005, 7–42; Czétyány 2021.

36 Althusser viszonya a strukturalizmushoz messzemenően ellentmondásos, az *Olvasni A tőkét* kötetben bőven találunk a strukturalizmusra vonatkozó kritikái megjegyzéseket is. Ehhez lásd Montag 2013, 15–100.

natkozottat a társadalomtól mint eredménytől, és ezért szögezi le Marx, hogy e probléma magyarázatára a mozgás, az egymásutánosság, az idő és a keletkezés semmiképpen sem szolgál válasszal, mert itt egészen másról van szó. Hogy mindezt megfelelőbb módon fejezzem ki, a következő terminológiát javaslom: amit Marx *A tőkében* tanulmányoz, nem más, mint a mechanizmus, amely e történeti terméket, mely pontosan a tanulmányozandó társadalom-termék, a „társadalmi hatás” kialakításának tulajdonságával ruhazza fel, mely ezt az eredményt *mint társadalmat* hozza létre, és nem mint homokbuckát, hangyabolyt, mint szerszámosboltot vagy egyszerű emberi csoportosulást. Amikor tehát Marx azt mondja, hogy ha a társadalmat keletkezésével magyarázzuk, akkor elhibázzuk a „testét”, amelyet pedig éppen megmagyarázni kellene, akkor elméleti figyelmét arra a feladatra összpontosítja, hogy megismerje azt a mechanizmust, melynek révén az eredmény éppen *mint társadalom* funkcionál, tehát azt a mechanizmust, amely a tőkés termelési módnak megfelelő „társadalmi effektust” termeli.³⁷

IV.

Végezetül térjünk vissza a kritika kérdéséhez. Mi következik a használati érték e két kritikájából a kritika értékére vonatkozóan? *A tőke* Márkus és társai általi olvasatában, valamint althusseri értelmezésében a kritikának egyértelműen kitüntetett helye van. Az *Olvasni A tőkét* koncepciójában a kritika – azaz az ő terminológiájukban a tudomány – csak annyiban vet számot a valósággal, amennyiben leszámol vele, a kritikának nem kell tehát semmilyen külső kritériumnak megfelelnie (sem a gazdasági valóságnak, sem történelmi eseményeknek), sikere egyedül önnön struktúrájától függ. Így azonban – elvonatkoztatva minden empirikus kritériumtól – kizárólag az elméleti „konkrétum” realitását ismerve el, a kritika vagy a tudomány althusseri mércéje már csak önmagára fog vonatkozni, és nehezen megragadható, hogy pontosan milyen módon válnak az ideológia termékei a tudomány által ismeretekké – legalábbis az *Olvasni A tőkét* szövegeiből.³⁸

Így felmerül annak a veszélye, hogy a megismerés mint termelés, a tudás mint kritika termelése előidézi a kritika túltengését, amely mint önműködő gépezet, mint kritikaüzem kezd el funkcionálni.

37 Althusser et al. 2018, 80–81. (A fordítást módosítottam.) Ez a kritika *A filozófia nyomorúságában* így fogalmazódik meg: „Hogyan magyarázhatná meg a mozgásnak, az egymásutánnak, az időnek a puszta logikai formulája a társadalmi testet, amelyben minden viszony egyidejűleg létezik és egymásra támaszkodik?” (Marx 1959, 125.)

38 Ugyanakkor Althusser egész életművét felfoghatjuk úgy, mint az elmélet problémájával való küzdelmet. Lásd Althusser két korábbi írását: Althusser 1968, 264–71; Althusser 2005, 161–218. A késői Althusser pedig ehhez a problémához kapcsolódóan a „materialista dialektika” fogalma helyett bevezeti a „véletlenszerű materializmus”, illetve a „találkozások materializmusa” fogalmakat. Ehhez bővebben lásd például Althusser 2006, 163–207.

Kétséges azonban, hogy alternatívát jelent-e az *Anti-Tőke* szerzőinek tanácsa, miszerint vissza kell térni a valósághoz és a tényleges gondokhoz annak érdekében, hogy a filozófia a valóságban találja meg a maga kritikai tevékenységének indítékait. Márkusék eljárása túlságosan beszűkíti a kritika mozgásterét. A kritika továbbá veszít az értékéből akkor, amikor Márkusék a marxizmus reneszánszának kategóriáit (ahogy egy helyütt Heller Ágnes fogalmaz a könyvről)³⁹ nem „világmegváltásra” vagy valamely „utópikus messzeségre” alkalmazzák, hanem szigorúan a megvalósult világ ökonomista struktúrájára. Vitatható továbbá, hogy valóban csak a tapasztalatilag ellenőrizhető kritika elméletének lehet értéke és legitimitása. *A tőke* e két nagy interpretációjában, bizonyos torzításokkal és eltérésekkel ugyan, de az idealizmus és a materializmus régi vitája ismétlődik meg, amelyből éppen Marx munkássága mutatja meg nekünk az egyszerre megőrző és meghaladó kiutat. Még ha Marx vállalkozását nem is tartjuk sikeresnek, a probléma, melyet az egyik legtisztább formájában az ő munkája vetett fel, mint kísértet visszajár, és a kritika feladata, hogy ezzel a visszajáró kísértettel újra és újra számot vessen.

Bibliográfia

- Althusser, Louis. 1968. *Marx – az elmélet forradalma*. Ford. Gerő Ernő. Budapest: Kossuth.
- Althusser, Louis. 2005. *For Marx*. Ford. Ben Brewster. London – New York: Verso. DOI: <https://doi.org/10.3917/dec.althu.2005.01>
- Althusser, Louis. 2006. *Philosophy of the Encounter*. Ford. G. M. Goshgarian. London – New York: Verso.
- Althusser, Louis – Étienne Balibar – Roger Establet – Pierre Macherey – Jacques Rancière. 2014. *Lire Le Capital*. Paris: Puf. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.alth.2014.01>
- Althusser, Louis – Étienne Balibar – Roger Establet – Pierre Macherey – Jacques Rancière. 2018. *Olvassni A tőkét*. Ford. Moldvay Tamás – Szigeti Csaba. Budapest: Napvilág.
- Balibar, Étienne. 2012. *Marx filozófiája*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest: Typotex.
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Czétány György. 2021. „Hegel Kant-kritikája és Marx Hegel kritikája.” In *A kritika fogalma a XIX. században*, szerk. Blandl Borbála et al. 258–71. Budapest: Áron.
- Descombes, Vincent. 2017. *Az ugyanaz és a más*. Ford. Dékány András. Budapest: TIT Kossuth Klub – L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Feuerbach, Ludwig. 1978. „A hegeli filozófia kritikájához.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Filozófiai kritikák és alapelvek*, szerk. Bence György, 91–158. Budapest: Magyar Helikon.

39 Heller – Kőbányai 1999, 174–75.

- Heller Ágnes. 1976. „Ludwig Feuerbach redivivus.” In *Portrétvázlatok az etika történetéből*, 333–70. Budapest: Gondolat.
- Heller Ágnes – Kőbányai János. 1999. *Bicikliző majom*. Budapest: Múlt és Jövő.
- Latour, Bruno. 2021. „Meddig bírja a kritika szusszal? A tényállásoktól a tényleges gondokig.” Ford. Keresztes Balázs. In *Hibrid gondolkodás*, szerk. Kelemen Pál et al., 141–71. Budapest: Kijárat.
- Lehmann Miklós. 1998. „Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig.” [https://lehmann.hu/lm/elidegen.pdf] (2023.10.18.)
- Lukács György. 1971. „Mi az ortodox marxizmus?” In *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról*, szerk. Vajda Mihály, 210–45. Budapest: Magvető.
- McCarthy, George E. 1988. *Marx' Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Marx, Karl. 1955. *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata I–III*. Ford. Rudas László – Nagy Tamás. Budapest: Szikra.
- Marx, Karl. 1959. „A filozófia nyomorúsága: Válasz Proudhon úrnak *A nyomorúság filozófiájára*.” In *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*, 4. kötet, 59–174. Budapest: Kossuth.
- Sartre, Jean-Paul. 1976. „A módszer kérdései.” Ford. Nagy Géza. In *Módszer, történelem, egyén: Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*, szerk. Tordai Zádor, 95–282. Budapest: Gondolat.
- Vajda Mihály. 1967. „Objektív természetkép és társadalmi praxis.” *Magyar Filozófiai Szemle* 11/2: 317–25.
- Waren Montag. 2013. *Althusser and his contemporaries*. Durham – London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822399049>
- Weiss János. 2010. „A filozófusper és következményei: Történeti-filozófiai rekonstrukció.” *Fordulat* 3/3: 167–83.
- Weiss János. 2018. *Lukács György és tanítványai: Fennadalom – apológia – kritika – üldözés*. Budapest: Áron.
- Weiss János. 2022. „A kritika integrálódásától a kritika dialektikájáig.” In *A kritika dialektikája*, szerk. Blandl Borbála et al., 222–28. Budapest: Áron.

Lehetséges-e egyáltalán marxi értelemben vett kommunizmus?

Orthmayr Imre
CSc, nyug. egyetemi docens (ELTE BTK)
orthmayr@t-online.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.6>

Bence György, Kis János és Márkus György *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című, ötven éve készült és betiltott grandiózus műve máig értékes és érvényes. Először a szocialista (kommunista) gazdaság marxi modelljéről nyújtott kritikájukat rekonstruálom. Majd áttérek a marxi kommunizmusfelfogás nem gazdasági összetevőinek kritikai tárgyalására: arra, hogy (1) a primitív társadalmak kommunizmusa nem szolgálhatott mintául a posztkapitalista kommunizmus számára, (2) a közösségek összetartó erejüket nagy mértékben a külső vagy belső ellenségképből merítik, (3) irreális feltételezni az állam, a jog és az erkölcs megszűnését nagyméretű komplex társadalmakban, és azt is, hogy az emberek közötti mindenféle konfliktus megszűnhet bennük, (4) az önmegvalósítás és a közösségiség összeegyeztetése problematikus, (5) a mindenki számára lehetséges kreatív önkiteljesítést biztosító társadalom elképzelhetetlen.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, Marx, szocializmus, kommunizmus, ősi társadalmak, közösségek, állam, egyéni önmegvalósítás

Is Communism in the Marxian Sense Possible at All?

How Is Critical Economic Theory Possible?, a magisterial work by G. Bence, J. Kis and G. Márkus had been written and banned 50 years ago and published only after the demise of state socialism. Its argument is still valuable and valid. My reconstruction of their critique of the Marxian model of a socialist/communist economy is followed by a critical discussion of the non-economic components of Marx's conception of communism. This leads me to the following five claims: (1) The communism of primitive societies could not provide a model for a postcapitalist communism. (2) The social cohesion of communities is mostly sustained by the awareness of real or imagined enemies within or outside the community. (3) The assumptions that large and complex societies could survive the elimination of the state, the law and morality or interpersonal conflicts of all kinds could disappear in such societies are unfounded. (4) The reconciliation of self-realisation and communitarian participation is not unproblematic. (5) No society can vouchsafe creative self-realisation for all its members.

Keywords: *Überhaupt*, Marx, Socialism, Communism, Ancient Societies, Communities, State, Individual Self-Realisation

Bence György, Kis János és Márkus György *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*¹ című munkája ötven évvel ezelőtt nem jelenhetett meg, szerzőit még állásuktól is megfosztották. Pedig az akkor kéziratban maradt mű, túl azon, hogy Marx írásainak egyik legalaposabb rekonstrukciója és kritikája, a Marx utáni kapitalizmus, a technikai fejlődés, a társadalmi változások és a rájuk adott marxista válaszok máig releváns társadalomfilozófiai elemzése.

1.

A címben feltett kérdésre a válasz egyértelműen tagadó. Nemcsak azért, mert a kommunizmus megvalósult változatai a marxi elképzelés rémálomszerű ellentétét hozták létre, hanem mert eleve nem volt megvalósítható. Marx ugyan hangsúlyozta, hogy nem alkot utópiát, nem dolgozza ki a kívánatos társadalmi berendezkedés részleteit, de ettől az még utópia, csak éppen elnagyolt.

Utópia sokféle van. Az *Überhaupt* keresztapjának, Kantnak² is volt egy utópiája: *Az örök békéről*.³ Kétszáz évvel később John Rawls újrafogalmazta Kant elképzelését *A népek joga* című könyvében,⁴ amelyben realista utópiának nevezte a világ népeinek kölcsönös megegyezésen alapuló békés együttélését. Marx kommunizmusa nem tűnik realista utópiának, bár Kanté és Rawlsé se nagyon.

Még ha megvalósítható lenne is a Marx által vizionált kommunizmus, nem volna mindenkinek vonzó. „Az összes világok legjobbika nekem nem ugyanaz, mint neked. Az a világ, amelyben az általam elképzelhetőek közül a leginkább szeretnék élni, nem pontosan ugyanaz lesz, mint amit te választanál” – írja Robert Nozick.⁵ Még azok is utópikusnak tartják a Marx által elképzelt világot, akiket vonz egy olyan társadalom képe, amelyben kiteljesedik az emberi alkotóerő és a szabad önmegvalósítás.⁶

1 Bence – Kis – Márkus 1992.

2 Az *Überhaupt* elnevezés eredete: „Kant egyik »transzcendentális főkérdése« szól így: »Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?« – vagyis milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy lehetséges legyen metafizika egyáltalán, nem egy bizonyos típusú, hanem tetszőleges metafizikai elmélet. Erre a kérdésre hajaz a könyv ötödik fejezetének címe: »Lehetséges-e egyáltalán kritikai gazdaságtan« – vagyis nem pontosan az a kritikai elmélet, amivel Marx próbálkozott, mert erről kimutattuk, hogy nem tesz eleget a maga elé állított követelményeknek, és nem is egy bizonyos alternatív elmélet, hanem milyen általános feltételek teljesülése teszi elgondolhatóvá, hogy lehetséges legyen egy másik elmélet, mely a marxi követelményeket teljesíti. Tehát nem vállalkoztunk arra, hogy kidolgozzunk egy alternatív marxista elméletet; annyit szeretnünk volna megmutatni, hogy elvileg lehetséges marxista kritikai elmélet – ahogy Kant is a metafizika elvi lehetőségét akarta bizonyítani. Innen a könyv házi használatú neve, ami aztán elég széles körben elterjedt.” (Kis 2021, 126–27.)

3 Kant 1997.

4 Rawls 2008.

5 Nozick 1974, 298.

6 Lásd például Elster 1985, 526–27.

Kis János szerint a Marx által bemutatott kommunizmus nemcsak megvalósíthatatlan, de sok tekintetben nem is kívánatos.⁷ Nem szólva arról, hogy az önmagukban kívánatos és megvalósítható céljaink sem mindig valósíthatók meg együtt: „választanunk kell egyformán abszolút követelmények között, és ha ezek közül némelyiknek eleget teszünk, óhatatlanul fölládozunk másokat”.⁸ Marx viszont „hajlamos volt feltételezni, hogy minden jó dolog együtt jár, és hogy egyszerre élvezhető az egyéni önmegvalósítás és a maximális termelékenység és a maximális együttműködés”.⁹

2.

A könyv rámutat Marx kommunizmusképének hiányosságaira, miközben alig használja a „kommunizmus” szót, s helyette a „szocializmus” jelöli a jövő Marx által elképzelt ideális társadalmát. A szerzők következetesen kerülnek a kommunizmus fogalmát.

A gothai program kritikájában Marx megkülönbözteti a kommunizmus két szakaszát – a marxisták az első szokták szocializmusnak nevezni. Amit Marx „a kommunista társadalom egy felsőbb szakaszának” nevez,¹⁰ azt a szerzők „a kiteljesedett szocializmus”, „a szocializmus magasabb foka” és „a szocializmus felső foka” kifejezéssel jelölik.¹¹ Kommunizmusról nem beszélnek, mivel az 5. fejezet szerint gazdaságtanilag nem vehető komolyan. Nem képzelhető el, hogy a szükségleti javak mindenkinek korlátlanul elérhetőek legyenek. Olyan gazdasági rendszer sem lehetséges, amely valamennyi szükségletet ki tud elégíteni. De ha mégis, a Marx által is alapvetőnek tekintett gazdasági probléma akkor sem szűnne meg:

Marx tehát olyan gazdaságot tételezett fel, amelyben minden szükséges ökonómiai faktor bőséges mennyiségben áll a társadalom rendelkezésére – egy kivételével. Az időt a termelőerők semmilyen fejlődése nem képes a bőségig szaporítani. Nemcsak a termelés zajlik ugyanis az időben, hanem [az] emberi aktivitás is. Míg a munkaidő összehúzódhat vagy kiterjedhet, az élettevékenységek összessége számára rendelkezésre álló idő abszolút korláttal bír, semmi módon nem növelhető mennyiség. A nap 24 órából áll, ezalatt dolgozni, táplálkozni, pihenni, szórakozni kell. [...] Az idővel akkor is gazdálkodni kell – ez Marx álláspontja –, amikor az anyagi szükségletek már mind telítettek.¹²

7 Kis 2016, 116–22.

8 Berlin 1990, 436.

9 Elster 1985, 455–56.

10 Marx 1969, 19.

11 Bence – Kis – Márkus 1992, 145–47.

12 Bence – Kis – Márkus 1992, 145–46.

Mivel kommunista gazdaság eleve nem lehetséges, a szerzők a szocializmus megvalósíthatóságával foglalkoznak. A „kritikai gazdaságtan” nem más, mint a tőkés gazdaságnak a szocializmus perspektívájából nyújtott kritikája. A 6. fejezet címadó kérdése – „Lehetséges-e egyáltalán kritikai gazdaságtan?” – csak azután válaszolható meg, ha már eldőlt, lehetséges-e szocializmus. Triviális értelemben kritikai gazdaságtan persze lehetséges, minthogy már van. Például Marxé és másoké. Az igazi kérdés, hogy megalkotható-e Marx eredeti intencióinak megfelelően a működőképes szocializmusnak a nélkülözhetetlen intézményes alapokat is kidolgozó gazdaságelmélete. A szerzők azt sugallják, hogy talán.

A szocialista gazdaság marxi modelljének egyik szintje a termelési folyamatok megszerzése egyetlen üzem mintájára: a kollektív tulajdonosok egységes terv szerint irányítják a gazdaságot, a termelés személyi és tárgyi tényezőinek összekapcsolását a piaci csere helyett a központi elosztás biztosítja, a termelés költségét pedig közvetlenül munkaórákban, nem pedig cseréértékekben vagy piaci árakban számítják ki.¹³ A központi igazgatási szerv felméri a rendelkezésre álló termelési tényezőket, megállapítja, hogy adott terméket mely termelési egységek képesek a legolcsóbban előállítani, s ennek megfelelően hogyan kell elosztani az erőforrásokat a különböző területek között. „Könyvelési, számviteli funkciók teljesítése – lényegében ebben áll Marx szerint a dolgok igazgatása.”¹⁴

Az üzem mintájára elgondolt szocialista gazdaságban a termelés hatékonysága a legfőbb cél. A termelési feladatokat azonban a társadalmi szükségletek határozzák meg, melyeket egy másik intézmény jelöl ki. A tőkés társadalomban ezt is a piac végzi, a szocializmusban viszont szükség van a társadalmi szükségletek számbavételének nem piaci intézményére. Ez Marx szerint a termelők társulása, a termelést irányító központi szervtől megkülönböztetett asszociáció, a szabad emberek egyesülése.¹⁵

3.

A 4. fejezet szerint tarthatatlan a szocialista gazdaság üzemi modellje, a központosított munkaidő-gazdaság, ahol a költségszámításokat közvetlenül a munkaidő alapján végzik. Ezzel az elképzeléssel és az alapjául szolgáló munkaérték-elmélettel a szerzők szerint az a probléma, hogy a munkafajták különböző mértékben bonyolult és specializált munka sokasága nem vezethető vissza a közös mércének használt egyszerű, homogén munkára.¹⁶ Noha Marx predikciójával összhangban a gépi nagyipar későbbi fejlődésében valóban érvényesült az összetett munkafolyamatok felbontása egyszerű összetevőkre, az csak a termék közvetlen megmunkálását érintette, a termelés összefolyamatát nem. A ter-

13 Bence – Kis – Márkus 1992, 74–75.

14 Bence – Kis – Márkus 1992, 77.

15 Bence – Kis – Márkus 1992, 75–76.

16 Bence – Kis – Márkus 1992, 90–98.

melőtevékenységek szabványosítása előfeltételezi a tervezés, irányítás, ellenőrzés nem szabványosított feladatainak elvégzését, valamint a természettudományos eredmények ipari hasznosítását. Technikai értelemben tehát olyan tevékenységek is hozzátartoznak a termeléshez, amelyek nem vezethetők vissza egyszerű fizikai munkára, de értelmesen nem is mérhetők a végzésükhöz szükséges idővel. A tudósok mellett szükség van mérnökökre és technikusokra, a kialakított technológia alkalmazásához pedig a gépi berendezések üzemeltetésével, ellenőrzésével és javításával foglalkozó, magasan kvalifikált munkásokra. Ez az igény egyre nőtt, rációlvra Marxnak arra a tételére, hogy az ipari fejlődés a szak-képzettség általános lebontásával jár. A bonyolult munkák összessége nem vezethető vissza egyszerű munkára. Ennélfogva a szocialista társadalom központi gazdaságirányítási szerveinek esélye sincs a közvetlen munkaidő-gazdálkodás megvalósítására.¹⁷

Marx a munkafeladatok leegyszerűsödéséből vezeti le a szocializmusnak azt a további vonását is, hogy az emberek nincsenek kényszerűen alávetve a munkamegosztásnak, nincsenek a személyes hajlamaiktól függetlenül egész életükre valamilyen korlátolt rész-tevékenységhez kötve, a foglalkozási csoportok valamelyikébe besorolva, melyeknek tagjai egyenlőtlenül részesednek a megtermelt javakból és a termelési eszközök feletti rendelkezési jogból. Az egyaránt egyszerű és könnyen megtanulható munkafeladatokat az egyének könnyen váltogathatják, miáltal felszabadulnak a részműveletek egyhangúságának rabságából, eltűnnek a mereven elkülönülő foglalkozási kategóriák, megszűnik a gazdasági és döntési jogkörök hierarchizáltsága és ebben az értelemben a fizikai és szellemi munka megosztása is.¹⁸

Marx jóslatával ellentétben a technika fejlődése következtében a közvetlen munkafeladatok jelentős részének elvégzése egyre képzetlenebb munkaerőt igényel, ami lehetetlenné teszi a munkakörök tetszés szerinti váltogatását, az egyének szabad mozgását a társadalmi munkamegosztás különböző funkcionális területei között. A munkamegosztási ágakhoz stabil, saját érdekű csoportok kapcsolódnak, melyeknek tagjai az esetek nagy részében nem rendelkeznek elég szakismerettel a többi csoport tevékenységének szakmai-műszaki ellenőrzéséhez. Ez pedig megghiúsítja a munkamegosztásban kialakuló hierarchia lebontását, amit Marx javasolt.¹⁹

A modern technikai fejlődés valóban nem járt együtt a szakképzettségi szintek egalizálódásával. Az anyagi erőforrásokkal való gazdálkodás sem vált olyan egyszerű feladattá, amelyet szakképzés és tartós gyakorlás nélkül is bárki elvégezhet. Ebből következően aligha rendelkezhet mindenki tetszése szerint bármikor bármilyen képzettséggel.

Az elsajátított ismeretek aktív alkalmazásának kompetenciáját csak rendszeres gyakorlással lehet megszerezni. Márpedig mindent nem lehet rendszeresen csinálni. Mi más jelenthet

17 Bence – Kis – Márkus 1992, 100–05.

18 Bence – Kis – Márkus 1992, 105–07.

19 Bence – Kis – Márkus 1992, 109–10.

a rendszeres gyakorlat, mint meghatározott szakmai képességeknek más képességek rovására történő kiművelését? Az olyan társadalom, amelyben mindenki egy kicsit vasesztergályos, egy kicsit repülőgép-tervező, egy kicsit atomfizikus volna – be kell látnunk – az utópiák birodalmába tartozik.²⁰

S végül a központosított munkaidő-gazdálkodás sem felmérni, sem kielégíteni nem képes a fogyasztói szükségleteket; csak adminisztratív úton tudja szabályozni a fogyasztói javak elosztását. Vagyis Marx szocializmusmodelljében nem valósul meg a fogyasztók szükségleteinek autonóm és differenciált kielégítése, mint ahogy a munkamegosztás önkéntessége, a munkavállalás szabadsága sem.²¹

4.

Míg a 4. fejezet a szocialista gazdaság marxi modelljének destruktív kritikáját nyújtja, addig a 8. fejezet, amelyet a szerzők könyvük „végső, már inkább pozitív megfontolásokat tartalmazó” szakaszának neveznek, a szocializmus irányába tartó kibontakozás konstruktív lehetőségeit vizsgálja.²² Bár Marx a „szabad termelők társulása” és a „szabad egyének egyesülése” – lelkesítő és homályos – kifejezéseket a végkifejletnek tekintett kommunizmusra alkalmazta, a szerzők ezeket is a szocializmusra vonatkoztatják.²³ Korábbi elemzéseik eredménye szerint „a dinamikus és racionálisan gazdálkodó társadalmak – márpedig Marx szerint a szocializmus csak ilyen lehet – feltételezik a piac-típusú intézmények működését”.²⁴ Most megállapítják, hogy a dinamikusan fejlődő szocialista gazdaság nem lehet meg állami szabályozás nélkül, és a szocializmus működőképes gazdasági rendszerét állami szabályozásnak alávetett piacgazdaságként értelmezik, majd megvizsgálják, milyen

20 Bence – Kis – Márkus 1992, 116. A munkamegosztás szocializmusbeli megszűnésére vonatkozó marxi elképzelés fenti kritikája kizárólag *A tőke* és közvetlen előmunkálatai realista felfogása ellen irányul, amely a *Grundrisse* technikai fejlődés-utópiájától is eltávolodik. Ennélfogva szóba sem kerül *A német ideológia* munkamegosztás-kritikája, de ez az idézet nyilvánvalóan erre is utal. Marx nevezetes sorait érdemes felidézni: „Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni; vadász, halász vagy pásztor vagy kritikai kritikus, és annak kell maradnia, ha nem akarja az élet fenntartásához szükséges eszközöket elveszíteni – a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nemcsak egy kizárólagos tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágazatban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést és éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadászam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék.” (Marx – Engels 1960, 34.)

21 Bence – Kis – Márkus 1992, 118–19, 135.

22 Bence – Kis – Márkus 1992, 305.

23 Később Kis János maga is a kommunizmus kifejezést használja, miközben továbbra is – joggal – támaszkodik az *Überhaupt* elemzéseire (Kis 2016).

24 Bence – Kis – Márkus 1992, 294.

feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy a társadalom tagjai ellenőrzésük alá vonhassák a gazdaság működését szabályozó államot.²⁵

Az állam nélkülözhetetlen gazdasági szerepét két irányból mutatják be. Egyrészt a modern kapitalizmus kibontakozása során érvényét veszítette az a marxí feltevés, hogy a fejlett gazdaságnak csak két egymást kizáró formája lehetséges: vagy a tőkés piacgazdaság, vagy a gazdaság üzemszerű megszervezése. A modern neokapitalista állam létrehozott egy harmadik változatot: az államilag szabályozott piacgazdaságot.²⁶ Az állam három alapvető módon szabályozza a piacgazdaság működését: (1) a piaci mechanizmusok felhasználásával, (2) a piaci funkciók módosításával vagy részleges felfüggesztésével és (3) egyes gazdaságilag is jelentős szférák kivonásával a piaci mechanizmusok hatóköréből. Az állami beavatkozások nem pusztán a tőkések érdekeit szolgálják, mert alapvető céljuk a piaci mechanizmusok és ezen keresztül az öszgazdasági működés és dinamika racionális szabályozása, a gazdaság és a társadalom egészének stabilitása és prosperitása, a pénzügyi és gazdasági válságok elkerülése.²⁷

Másrészt Marx koncepciójából is következik az állam fennmaradása a szocialista társadalomban:

mint minden olyan társadalomban, amely a termelés átfogó ellenőrzésére és irányítására vállalkozik, a szocializmusban is fenn kell maradnia egy központi, specializált, meghatározott közösségi feladatok megoldását magára vállaló és – ebben az értelemben – elkülönült gazdasági irányítószervnek. [...] S ha a specializáció fennmaradásával kapcsolatban általában elismertük, hogy a munkamegosztás sajátos életformák, sajátos csoportérdekek, sőt feltehetően meghatározott stratifikációs tagozódás kialakulásához vezet, akkor teljesen értelmetlen lenne a szóban forgó sajátos munkamegosztási csoport esetében kétségbe vonni ennek jelentkezését. Ami [...] azt jelenti, hogy ez a sajátos munkamegosztási csoport, amelynek tevékenysége speciális szakmai jellegénél fogva közvetlenül befolyásolja a társadalmi-gazdasági fejlődés alapvető jellemzőit, közvetlenül közösségi jelentőségű feladatainak megvalósítása közben is törekedni fog vagy legalábbis törekedhet partikuláris csoportérdekeinek érvényesítésére. Figyelembe kell venni továbbá, hogy a gazdasági irányítószerv nemcsak egészen általános, közvetlenül közösségi jelentőségű feladatokat lát el, hanem ezeknek a feladatoknak a konkrét lebontása szükségszerűen különböző módon és mértékben érinti a többi társadalmi csoport sajátos érdekeit. [...] Mindennek alapján úgy gondoljuk, hogy feltétlenül jogos a központi irányítószerv tevékenységét állami funkcióként értelmezni – mégpedig a kifejezés némileg korlátozott, de végső gyökerét tekintve marxí értelmében.²⁸

25 Bence – Kis – Márkus 1992, 354.

26 Bence – Kis – Márkus 1992, 307–08.

27 Bence – Kis – Márkus 1992, 310–17.

28 Bence – Kis – Márkus 1992, 332–33.

Marx eredeti kérdése immár így hangzik: hogyan vehető alá a piacgazdaságot szabályozó állam a társadalom, vagyis a szabadon társult egyének tudatos és hatékony ellenőrzésének? Enélkül ugyanis nincs kommunizmus, amelynek ismérvei egyebek között a következők: (1) Az egyének saját hajlamaik és érdeklődésük alapján választhatják meg tevékenységük terepét. (2) Az egyének szabadon választhatnak a társadalom által személyes fogyasztásra termelt javakból. (3) Az egyének reálisan befolyásolhatják az átfogó gazdasági folyamatokat. (4) Az egyének a „társulás” tagjaiként részt vesznek annak meghatározásában, hogyan kell alakítani a társadalmi szervezetet. (5) Megteremtik a sokoldalúan és harmonikusan fejlett individuumok társadalmi életfeltételeit: a szellemi és fizikai képességek, valamint az aktív emberi készségek összességéként felfogott termelőerők akadálytalan, progresszív és univerzális fejlődését. (6) Az individuum egyetemes fejlődése alkotó képességének maximális kidolgozását jelenti, miáltal az összes emberi erők kifejllesztése öncéllá válik.²⁹

A szabad egyének társulásának tehát ellenőrzése alá kell vonnia a központi gazdaságirányító szervezetet. A feladat nem a közhatalom elkülönülésének teljes megszüntetése és valamennyi osztársadalmi funkció átruházása az egyének összességére, hanem olyan társadalmi körülmények és mechanizmusok megteremtése, amelyek révén az egyének hatékonyan ellenőrizhetik a közösségi-társadalmi funkciókat betöltő szakapparátusok működését a legalapvetőbb gazdasági-társadalmi célok kitűzése és elérése érdekében.³⁰ Az így értelmezett feladatból már nem következik szükségszerűen a szocializmus megvalósításának lehetetlensége, de a megvalósítás feltételei minden részletükben nem könnyen feltárhatók, és nem biztos, hogy létrehozhatók. Az alapvető feltétel, hogy az önálló, szabad egyének nem állhatnak szemben atomizált, spontánul elrendeződő vagy éppenséggel rendezetlen halmazként a központi gazdaságirányító apparátussal. A központi irányítószerv ellenőrzése előfeltételezi, hogy az egyének mint szilárd közösségek és szervezetek tagjai állnak szemben a központi gazdaságirányítás szervezetével. Ehhez mint szabad, egyéni választásokon alapuló önkéntes társulásoknak is saját szakembergárdára és szakértői intézményekre van szükségük. Valamint, hogy megfelelő intézményes csatornák biztosítsák az észszerű döntésekhez szükséges információk beszerzését és feldolgozását, a problémák racionális megvitatását, továbbítását, egyeztetését és kivitelezését.³¹

Az ilyen berendezkedéshez szükséges különféle – a tág értelemben vett politikai, illetve a közvetlen életközösségekből kinövő – integrációs formák, egyesülések és társulások esélyeit és a mindennapi élet megfelelő megszervezésének problémáit tárgyalják a szerzők a fejezet hátralevő részében. Konklúziójuk az, hogy a szocialista társadalom csak akkor szüntetheti meg a központi gazdasági-politikai hatalom és az elszigetelt egyén ellentétét, ha az egyéni szabadságjogok kiegészülnek a kollektívák szabadságjogainak elméleti kidolgozásával és gyakorlati intézményesítésével.

29 Bence – Kis – Márkus 1992, 294–309.

30 Bence – Kis – Márkus 1992, 334.

31 Bence – Kis – Márkus 1992, 340–41.

5.

Az *Überhaupt* egyik bevezető kérdése, hogy Marxnál miként jelenhet meg úgy „a szocialista gazdaság, mint ami egyesíti a kapitalizmus és a prekapitalista társadalmak egymással ellentétes »jó oldalait«”.³² Jon Elster szerint Marx a gazdaságon kívüli társadalmi viszonyok tekintetében is így értelmezte a kommunizmust: „A kommunizmust Marx a kapitalizmus és a prekapitalista társadalmak szintézisének tekintette, amely összebékíti egymással az előbbi individualizmusát az utóbbi kommunikatívus jellegével. Az egyéni önmegvalósításnak a közösség javára végzett alkotó munkában van helye.”³³

Marx valójában nem tekinthette az összes prekapitalista társadalmat egyaránt e szintézis részének, hanem csak az egyforma létfeltételek között élő eredeti, természeti közösségeket, hiszen a többi prekapitalista társadalomban jelentős terméktöbblet keletkezett, amelyet egyesek elsajátítottak, és mások feletti hatalmuk megalapozására használtak. Az írott történelem előtti társadalmi szervezet az ősi kommunista társadalom. Az ősi társadalmak, vagyis a nemzetségek, törzsek és faluközösségek képezték a csoportos emberi együttélés első formáit, és Marx számára ezek jelentették a mintát a posztkapitalista kommunizmusról alkotott elképzeléséhez. Mindenki közvetlen kapcsolatban állt mindenki mással, mindenkinek a túlélése függött mindenki másétól és mindenki együttműködésétől, az egyén érdeke szorosan összefonódott a többiekével. Többlettermék nem keletkezett, nem voltak ezt elsajátító csoportok. Az egyének életfeltételei alapvetően azonosak és egyenlők voltak. A munkatevékenységek megosztása is az együttélők körében, nem pedig elkülönült csoportok között történt. Még a törzsi háborúkban is mindenki részt vett, nem csak a felnőtt férfiak professzionális serege.

Ennek az alapviszonynak módosult formái Marx szerint az ázsiai, antik és germán – valamint a szláv, román, kelta, mexikói és perui – változatok, amelyek mindegyikére továbbra is jellemző, hogy – bár megkezdődik a társadalom különálló, majd antagonisztikus osztályokra való hasadása – a dolgozó és magát újratermelő szubjektum úgy viszonyul termelése feltételeihez, mint amelyek az övéi, mivel a közösség tagja.³⁴

A közösség azonban másként konstituálódik a különböző formákban. Az ázsiai vagy keleti forma esetében a kis közösségek felett álló összefoglaló egység jelenik meg valóságos tulajdonosként, a tényleges községek pedig csak örökös birtokosként. Az antik görög-római forma első előfeltétele szintén a közösség, de ennek bázisa nem a föld, hanem a város mint a földművelők, földtulajdonosok lakhelye és életének középpontja. Mivel a közösség fő problémája földjeinek megvédelme és újak megszerzése, ezért a háború a legfőbb közösségi munka. A családokból álló község ezért katonailag van megszervezve. A község mint állam a szabad és egyenlő magántulajdonosok egymásra vonatkozása, kifelé

32 Bence – Kis – Márkus 1992, 43.

33 Elster 1985, 523.

34 Marx 1972, 357–79.

irányuló szövetkezése és biztosítéka. A földhasználat előfeltétele itt is a községi tagság, de a község tagjaként az egyes ember magántulajdonos.

Az önfenntartó közösség további változata Marx szerint a germán forma, amelyben az egyes családfők erdőkben tanyáznak, s nagy távolságok választják el őket egymástól. A község ténylegesen csak tagjainak mindenkori egyesülése révén létezik, bár lényegi egységüket a leszármazás, nyelv, közös múlt és történelem biztosítja. A község nem államként létezik, mint az ókoriaknál, mert nem városként létezik. A szabad földtulajdonosoknak ahhoz, hogy a község valóságosan létezzen, gyűlést kell tartaniok.³⁵

A hagyományos közösségekben a termelés célja az emberek létfenntartása és az egyes egyén és közössége közötti viszonyok újratermelése. A gazdagság mint öncél csak néhány kereskedőnépnél jelenik meg az ókori világ pórusaiban. A piaci csere egymástól független tulajdonosok elkülönült tulajdonát előfeltételezi, amellyel a közösségek tagjai önállóan nem rendelkeznek. Kereskedésre ennél fogva kezdetben csak a különböző közösségek között kerülhet sor. Ha a piaci csere a közösségek belső viszonyainak is részévé válik, akkor felbomlasztja azokat. A közösségeket felbomlasztja a termelőerők fejlődése is.³⁶ Ez elvi ellentétet jelent az ősi és a posztkapitalista kommunizmus között: az előbbi létfeltétele a termelőerők stagnálása, az utóbbié azok végtelen fejlődése.

A *Grundriss*ének a prekapitalista társadalmakról szóló része nem azt kívánja bemutatni,³⁷ hogy mi és hogyan szolgálhat mintául e társadalmakban a kommunizmus számára, hanem hogy mi az, ami alapvetően megkülönbözteti mindegyiket a tőkés árutermeléstől és egyáltalán a piaci viszonyokra épülő gazdaságtól.

6.

Marx szerint tehát a prekapitalista társadalmak közül csak a törzsi társadalom lehetne modell az érett kommunizmus számára, viszont valójában az se, mivel a termelőerők stagnálását feltételezi. De már a csoportnagyságból adódó lényegi különbségek miatt sem feleltethetők meg egymásnak. Az „Egy mindenkiért, mindenki egyért!” elve jól érthető a három testőr esetében, akik csak négyen voltak, s önfeláldozó összefogásuk egyetlen tevékenységfajta kora korlátozódott. De hogyan lenne értelmezhető számtalan sok ember átláthatatlanul bonyolult viszonyrendszerében?

Az őskommunista társadalomnak részben megfeleltethető Ferdinand Tönnies organikus közösségfogalma (*Gemeinschaft*), amellyel a mechanikus társulást vagy társadalmat (*Gesellschaft*) állította szembe. Az előbbi meghatározó jegye a konszenzus, vagyis a kölcsönös és közös, összekötő érzület, a közösség egységes akarata. „Ez az a különös társadalmi

35 Marx 1972, 360–64.

36 Marx 1972, 366–67, 375.

37 Marx 1972, 355–92.

erő és rokonszenv, amely az embereket egy egész tagjaiként tartja össze.”³⁸ A közösség a bizalmas, otthonos, kizárólagos együttélés egysége, a mechanikus társadalom egymástól független személyek pusztá egymásmellettsége és mesterséges kapcsolata.

A közösséget jellemző szoros és tartós, az élet minden területére kiterjedő, Tönnies szerint alapvetően érzelmi alapú és harmonikus kapcsolatrendszer csak tartósan együttélő kiscsoportok tagjai között érvényesülhet. Bár szigetszerűen előfordul az individualista, szerződésalapú társadalmakban is (család, rokonság, szomszédság, baráti kör, munkahelyi közösség), és kifejezetten szerződéselvű viszonyokhoz is kapcsolódnak személyes, baráti, gondoskodó viszonyok (munkahelyi vezető és beosztott, eladó és vevő, orvos és beteg között), a modern ipari társadalmak átfogó és alapvető szervezőelve nem lehet ez.³⁹

Tönnies elismeri a viszály lehetőségét a közösségben, de nem tartja jelentősnek. Valójában az erős személyes és érzelmi kötelékek nem zárják ki a lokális közösségeken belüli súlyos viszályokat. Elszabadulhatnak a hirtelen fellobbanó és a tartósan felhalmozódó ellenséges indulatok a szoros érzelmi közösségben élők között, sőt közöttük szabadulhatnak el igazán.⁴⁰ „Gyakorlatilag az összes kisléptékű társadalom egyik alapproblémája, hogy az erőszak és megtorlás központi monopóliuma híján nem lehet az önfejű egyéneket és ilyenek csoportjait meggátolni más egyének vagy csoportok fizikai bántalmazásában”⁴¹ – írja Jared Diamond. Az erőszak ellenereőszakot szül, a bosszúk és ellenbosszúk sorozata könnyen eszkalálódik: egyetlen ember bűnéért rokonsági csoportjának bármely más tagja büntethető, például megölhető, nemzedékeken keresztül. „[K]éptelenek volnánk békésen egymás mellett élni, ha a személyes bosszúhoz való jogról nem mondanánk le, vagyis a megtorlást nem bízánk az államra. Enélkül ugyanúgy a folyamatos háború körülményei között léteznénk, mint a legtöbb nem-állami társadalom tagjai.”⁴²

A törzsi közösségekben az idegen csoportokkal szemben a másik válogatás nélküli megölése az alapelv. A fiúkat arra nevelik, hogy készen álljanak a harcra, és számítsanak rá, hogy bármikor megtámadhatják őket. Az ellenséges csoportok tagjait nem tekintik embereknek. Háborúik olykor komoly méészárlással és pusztítással járnak. Mivel a csoport valakikkel szinte mindig hadban áll, a háború következményei az emberek viselkedésében folyamatosan érvényesülnek.⁴³ Az őskommunizmusnak ez a vonása nyilván nem illeszthető be Marx kommunizmusképébe.

38 Tönnies 1983, 30.

39 Hechter 1987, 20–24.

40 Ma Magyarországon a családon belül elkövetett emberölések száma jóval nagyobb, mint az idegenek között elkövetetteké.

41 Diamond 2013, 103.

42 Diamond 2013, 147.

43 Diamond 2013, 149.

7.

Jared Diamond fenti leírásaiban képlekenyek a határok a csoporton belüliek és kívüliek között. A brutális törzsi háborúkat szerinte gyakran törzsen belül, vagyis közös nyelvű és kultúrájú csoportok vívják.⁴⁴ De különböző törzsek rokoni kapcsolatba is kerülhetnek egymással, ami viszont a rokonsági csoportok között éppúgy vezethet háborúhoz, mint szövetséghez.⁴⁵

Csányi Vilmos élesebben húzza meg az ősi csoportok közti határokat. Mint írja, az állati csoportformákhoz képest az embernél rendkívül szoros csoportszerkezet alakult ki. A csoporton belüli agresszió minimálissá vált, de ezzel együtt nőtt a csoportok közötti agresszió. A csoport tagjai képessé váltak elviselni egymás tartós közelségét és kiküszöbölni a magas agressziós szinthez vezető konfliktusforrásokat. A legfontosabbak a táplálékszerzéssel és a szexualitással kapcsolatosak. Fajunknál a táplálékmegosztás nem korlátozódott többé a közvetlen rokonokra. S mivel a csoportméret növekedése szükségessé tett valamiféle munkamegosztást, ezért szükségessé vált a szexuális versengés csökkentése.

Új jelenség a csoporthoz való hűség kialakulása is. Az állatvilágban ismeretlen magatartásforma, hogy az egyed feláldozza életét a csoportjáért, saját hátrányára nyújt segítséget csoportja tagjainak. A csoport egységét szolgálta a különféle szinkronizációs mechanizmusok megjelenése (imitációs készség, szabálykövetés, érzelmi összehangolódás, nyelvhasználat). Nyelve, rokonsági rendszere, hierarchikus feladatmegosztása, szokásai, rítusai révén egy optimális méretű izolált csoport tagjaként az egyén tökéletesen szocializálódott a csoportjába. És tökéletesen különbözött más csoportok tagjaitól.⁴⁶

A csoporton belüli egység jelentős előny a csoport tagjai és az egész csoport számára. Nemcsak az emberré válás kezdetén, de azóta is igaz, hogy a csoport összetartását erősíti a más csoportoktól való elhatárolódás és a velük való szembenállás. Az egymással konfliktusba kerülő emberi aggregátumok (törzsek, társadalmi osztályok, nemzetek) azáltal jelennek meg egységként, hogy elkülönülnek ellenfeleiktől. A csoport sikere a konfliktusban attól függ, hogy tagjai mennyire jól integráltak. A külső konfliktus belső együttműködéshez vezet.⁴⁷

Hegel ennek alapján fogalmazta meg a kanti „örök béke” elvével ellentétben – mondhatni – az „örök háború” elvét. Szerinte csak valamilyen óriási veszély vagy jelentős külső vállalkozás révén jöhet létre az államnak a partikuláris érdekek érvényesülését visszaszorító egysége. A háború az állam lényege és legsajátosabb feladata. Egybeolvasztja a partikuláris szférákat az állam egységében, mindannak feláldozását követelve az egyéntől, ami béke-

44 Diamond 2013, 108.

45 Diamond 2013, 146.

46 Csányi 1999, 122–23.

47 Rapoport 1974, 11.

időben létezése lényege: családját, tulajdonát, nézeteit és életét.⁴⁸ „A háború az az állapot, amelyben komolyan veszik az időleges javak és dolgok hiúságát. [...] »[A] háború megóvja a népeket attól a romlástól, amelybe a tartós vagy éppenséggel örök béke vinné őket.«⁴⁹

Minél markánsabb különbségek választják el a csoportokat egymástól, annál erősebb a saját csoporttal való azonosulás, ezért mesterségesen is sok megkülönböztető jegyet hoznak létre e célból. A szorosan felépített közösségek összetartó erejével együtt jár a közösségen kívüliek kizárása vagy ellenségnek tekintése. A csoport megkülönböztetésének, belső kohéziója biztosításának, a saját csoport iránti elkötelezettségnek az egyik leghatásosabb eszköze a más (külső vagy belső) csoportokkal szembeni ellenséges érzület és az ellenük viselt háború. Az egymással szorosan együttműködő egyének cél-, érték-, érdek- vagy életközösségei tehát eleve nemcsak harmonikus, minden tagjuk egyéni és közös javát előmozdító összetartozást jelentenek (bár gyakran még ezt sem), hanem inkább általában a más közösségekkel szembeni versengő vagy kifejezetten ellenséges viszony biztosítja kohéziójukat.⁵⁰ Mindazonáltal léteznek olyan szorosan összetartó közösségek, amelyeknek kohéziójához nincs szükség külső ellenségképre, mint például a kvékerek. De saját maguknak másoktól való markáns megkülönböztetésére nekik is szükségük van a csoport erős önazonosságának fenntartásához – ahogy egyáltalában minden vallásnak szüksége van erre.

Az összes ismert társadalom kultúrájában van vallás, és a társadalmak és az egyének gyakran rengeteg időt és erőforrást áldoznak vallási tevékenységre. Minden valláshoz tartozik valamilyen csak rá jellemző hitrendszer, amely ellentmond a természeti világról szerzett tapasztalatoknak, és amit az illető vallás hívein kívül mindenki más képtelenségnek tart. A természetfölötti világra vonatkozó hiedelmek elfogadása az elkötelezettség kinyilvánításaként is értelmezhető. Minden tartósan fennmaradó csoportnak azonosítania kell a megbízhatóan hozzá tartozó személyeket. Ezért kell a vallási hovatartozást bizonyítani, még hozzá minél nehezebben színlelhető módon: anyagi és szellemi erőforrásokkal, nehézségek tűrésével és olyan hit elfogadásával, amelyet abszurditása miatt valószínűleg senki sem oszt rajtuk kívül.⁵¹

A vallás olyan vonások együttese, amelyek közös volta összeköt egyes társadalmi csoportokat, és elválaszt másoktól. Más vonások másfajta csoportokat kötnek össze, és ezek igen különböző típusúak lehetnek. Egy összetett társadalom egyénei egyszerre több különböző csoport tagjai. Noha a közösségek egységét és önazonosságát külső ellenségkép nélkül is meg lehet őrizni, ez a csoportkohézió biztosításának egyik legfontosabb eszköze, különösen az alapvető életfeltételek tekintetében szorosan egymásra utalt egyének csoportjai esetében, továbbá a politikailag és gazdaságilag instabil helyzetekben.⁵²

48 Hassner 1994, 343.

49 Hegel 1971, 345.

50 E kérdéskör módszeres elméleti kidolgozását nyújtja Russell Hardin (Hardin 1995).

51 Diamond 2013, 284.

52 Hardin 1995, 179–82.

A szorosan összetartozó közösségek inkább partikuláris, semmint univerzális jóra törek-
senek. Normáik exkluzívák, másokat kizáróak.⁵³ Marx viszont a szabadon társuló egyének
kommunista közösségét a legteljesebb egyetemes jó megvalósítójának és mindenkit magába
foglaló közösségnek tekintette. De hogyan képzelhető el egy közösség önazonossága más közös-
ségekől való elkülönbözödés és mások kizárása nélkül?⁵⁴ Ha viszont a kifejlett kommunista
társadalom világméretű, akkor nem lesz többé más csoport, amelytől megkülönböztesse magát.

8.

Márpedig a világméret nem elhanyagolható része a kommunizmusnak. Már *A német ideológia* is leszögezi, hogy „a kommunizmus egyáltalában csak mint »világtörténelmi« létezés lehet meg”⁵⁵ – bármit jelentsen is ez. *A Kommunista Párt kiáltványának* irreálisan nagyra törő jelszava, a „Világ proletárjai egyesüljetek!” óta sokféleképpen megfogalmazták, hogy a kommunizmus csak világméretű lehet. „Buharin egyenesen a világ összes termelőerőinek központi megszervezéséről beszél: »végül is az egész világnak egyetlen vállalatot kell alkotnia.«”⁵⁶ A világméret és az állam elhalása miatt a kommunista társadalmat nem oszthatják meg nemzethatárok és államhatárok, háborúk pedig különösen nem. Mai tapasztalataink alapján ilyen világ nem elképzelhető. De elméletileg sem: hogyan alkotna egy világméretű nagy csoport koordinált egységet állam – pontosabban államok vagy más működőképes integratív alrendszerek – nélkül?

Az *Überhaupt*ból tudjuk, hogy Marx nem dolgozta ki annak részleteit, hogy a kommunizmus szabad egyénei miként vonják ellenőrzésük alá a társadalom összefolyamatait. Arra vonatkozóan még kevesebb útmutatással szolgált, hogyan teszik ezt világméretben. A közbülső intézmények problémájával sem társadalmi, sem világméretben nem foglalkozott. Sőt inkább annak eliminálásán munkálkodott. A problémát Alexis de Tocqueville fogalmazta meg a 19. század közepén: hogyan őrizhető meg az egyén szabadsága az egyre inkább elhatalmasodó (immár demokratikus) állammal szemben? Arra jutott, hogy csak a két szint közötti községek, felaprózott közigazgatási szervek, bíróságok, törvényszékek, a legkülönfélébb egyesületek, esküdtzékek, vallási felekezetek segítségével.⁵⁷

Etatista felfogása ellenére Hegel is fontosnak tartotta az egyén és az állam között a családok, tulajdonosi csoportok, rendek, törvények, bíróságok, esküdtzékek, szövetségek, testületek és korporatív végrehajtó szervek létét.⁵⁸ Marx a polgári társadalom hegeli

53 Hardin 1995, 140–41.

54 Ezt a kérdést *A német ideológia* kapcsán teszi fel Czétány György (Czétány 2016, 100).

55 Marx – Engels 1960, 36.

56 Bence – Kis – Márkus 1992, 447.

57 Tocqueville 1993. Marx ismerte Tocqueville erre vonatkozó nézeteit: Marx 1957a, 354.

58 Erről szól „A polgári társadalom” című alfejezet a *Jogfilozófiában*: Hegel 1971, 207–61.

fogalmát (*bürgerliche Gesellschaft*) a burzsoá, vagyis tőkés társadalommal azonosította, és ezt a Hegel által differenciáltan feltérképezett szférát fogalmilag elszegényítve gazdasági alapként egyneműsítette.⁵⁹

Bár Marx a kommunizmus államnélküliségét hangsúlyozta, a tőkés társadalomból a kommunista társadalom felé vezető utat az állam erősödésével jellemezte.⁶⁰ Azt viszont természetesnek vette, hogy az osztályviszonyok megszűnésével a proletariátus lemond rendkívüli politikai hatalmáról. Történelmi tapasztalatai alapján ezt nem gondolhatta komolyan. De feltételezte, hogy a proletárdiktatúra után minden más lesz. Ekkor kezdődik az emberiség igazi történelme, s a korábbi tapasztalatok elvesztik relevanciájukat.

Marx alapvető tanítása, hogy az állam az osztályelnyomás eszköze, amely az osztályellentétek eltűnésével meg fog szűnni. Ennek némiképp ellentmond a prekapitalista társadalmakról adott leírásában, mely szerint az államnak alapvető közfeladatai vannak. Az államhatalmat birtokló csoportok természetesen mindent megtesznek azért, hogy saját érdekeik érvényesítésére használják e hatalmat – amely érdekek nem feltétlenül esnek egybe a gazdaságilag uralkodó osztályok érdekeivel –, de közfeladatokat is el kell látniuk. Az állam nem lehet kizárólag a kizsákmányoló osztálynak a kizsákmányoltak elnyomását szolgáló eszköze.

Marx elméletileg mégis emellett kötelezte el magát, ami a tőkés társadalom esetében azt jelentette, hogy a burzsoázia „a modern képviseleti államban kivívta magának a kizárólagos politikai uralmat.” „A modern államhatalom nem más, mint az egész burzsoá osztály közös ügyeit igazgató bizottság.”⁶¹ Amikor viszont a korabeli társadalmi és politikai fejlemények részletes elemzését nyújtotta, melyek közt kimagaslik a *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*,⁶² akkor gyakran maga sem úgy mutatta be az állam működését a kapitalizmusban, mint amelyet a tőkések közvetlenül az osztályelnyomás eszközeként használnának, hanem mint amelyben olykor elvesztik politikai hatalmukat, ami viszont nem jár együtt gazdasági hatalmuk elvesztésével, sőt segíti azt.

Elster három elképzelést különböztet meg az államról Marx szövegei alapján. A legismertebb az állam instrumentalista elmélete: az állam a gazdaságilag uralkodó osztály eszköze, és nem rendelkezik semmilyen önállósággal. A másik a hatalomról való lemondás elmélete: a burzsoázia lemond az államhatalom közvetlen birtoklásáról, mert úgy látja, hogy jobban szolgálja érdekeit, ha kívül marad rajta. A harmadik az állam osztályegyensúly-elmélete, melynek értelmében az állam önálló mozgásterét az biztosítja, hogy két egymással harcban álló osztály között a mérleg nyelve szerepét tölti be, s az „oszd meg és uralkodj” politikáját alkalmazza.⁶³

59 Ennek részleteit és súlyos elméleti következményeit mutatja be Jean Cohen könyve (Cohen 1982).

60 Cohen 1982, 105.

61 Marx – Engels 1959, 444.

62 Marx 1962.

63 Elster 1985, 408–28.

9.

A kommunizmusban nemcsak az állam szűnik meg, hanem a jog,⁶⁴ a vallás⁶⁵ és az erkölcs is⁶⁶ – mindaz, ami évezredekken át a rendezett emberi együttélés legfőbb támasza volt. Marx szerint az osztályellentétek megszűnésével nem lesz szükség rájuk. Sőt, az osztályellentétekkel megszűnik az egoizmus és altruizmus is.⁶⁷ Más emberek leszünk.

„Az emberi emancipáció – írja Kis János – Marx várakozása szerint olyan világot teremt, ahol az egyén személyes önmegvalósítása közvetlenül egybeesik a közösségen való részvételével.”⁶⁸ Elster szerint: „A kommunizmus Marx számára az önmegvalósítás és a közösség egysége volt – az egyén önmegvalósítása a közösség javára.”⁶⁹

Marx szerint a kommunizmust az érdekek általános egybeesése jellemzi: megszűnik minden ellentét az egyének között, valamint az egyének és a társadalom között. Az osztályokkal és osztályellentétekkel együtt eltűnnek az egyének és csoportok közötti érdekkonfliktusok is.⁷⁰ Sokan kimutatták már, hogy a legkülönbözőbb társadalmi csoportok közötti – etnikai, nemi, vallási, foglalkozási, munkahelyi, kulturális – ellentétek gyakran nem vezethetők vissza osztályellentétekre. Kis János arra mutat rá, hogy – bármiféle osztálykonfliktus nélkül – még a harmonikus párkapcsolatban élő személyek között is kialakulhatnak érdekkonfliktusok. Érdekeik jelentős egybeesésük ellenére sem azonosak. A társas élet mindennapjait valódi érdekütközések sokasága szegélyezi. „Autonóm életet élő egyének közt mindennaposak az érdekkonfliktusok.”⁷¹ Valamint a páros együttélés minden tagjának szüksége van olyan területekre – önálló kapcsolatokra és tevékenységekre –, melyeket le kell választaniuk közös életükről.

Ha megállapításaink igazak az intim közösségek esetében, akkor óhatatlanul igazak a társadalom egészét átfogó, anonim közösségek esetében is. Az emberi együttélés semmilyen szinten nem válik mentessé az érdekek ütközésétől – hacsak nem olyan világban gondolkodunk, amely nem engedi meg az egyéneknek, hogy saját elgondolásuk és vágyaik szerint alakítsák az életüket. Ez természetesen az elváltatás gyakorlatairól is elmondható. [...] [A]z értelmes és gazdag emberi életnek szükséges feltétele, hogy az egyén sokféle viszonyban vehessen részt, sokféle közösségnek lehessen a tagja, az otthon intim közösségétől a baráti, munkatársi, kulturális és más közösségeken

64 Kis 2016, 113. Marxnak a jogot elutasító álláspontjának többdimenziós elemzését nyújtja Buchanan 1982 4. fejezete, a marxi álláspont kritikáját pedig a 7. fejezet.

65 Marx 1957b, 378–79.

66 Nussbaum 1993, 255.

67 Marx – Engels 1960, 231; Kis 2016, 114.

68 Kis 2016, 112.

69 Elster 1985, 446.

70 Kis 2016, 114–16.

71 Kis 2016, 119.

át a tágabb társadalmat átfogó, anonim közösségig. Szükséges feltétel továbbá, hogy szabadon mozoghasson közösségei között.⁷²

De nemcsak az érdekek, hanem a róluk alkotott elképzelések is ellentétbe kerülhetnek egymással, melyek egyik forrása az értelmes életről, a jó társadalomról, a megfelelő közösségi célokról alkotott felfogások eltérése, vagyis az egyének számára fontos értékek ütközése.

Összegezve: az emberi emancipáció marxí elgondolása nem egyeztethető össze az autonóm egyének alkotta közösségek természetére vonatkozó általános tudásunkkal. Olyan modern, nagy lélekszámú, anonim társadalom még az osztályok megszűnésének valószínűtlen feltételei közt sem lehetséges, amely egyszerre biztosítaná tagjai számára az autonóm, értelmes és gazdag élet lehetőségét, és ugyanakkor mentes volna az emberek közötti konfliktusok sokaságától. Ha pedig így van, akkor az emberi viszonyok „társadalmiasulásának” marxí ideálja nem olyan ideál, amelynek megvalósítására érdemes volna törekedni.⁷³

Kis János konklúziója szerint Marx autonómiaeszménye és közösségeszménye egymással összeegyeztethetetlen. Elster így fogalmaz: „a megkülönböztetés nélküli szolidaritás nagyon sok emberrel nehezen egyeztethető össze a személyes integritással és a személyiség erejével”.⁷⁴

Nemcsak érdekkonfliktusok jellemzik az emberi együttélést, hanem egyebek közt a társadalmi szerepek közötti konfliktusok is, amelyek nem feltétlenül érdekkonfliktusok. A társadalmi szerep azon magatartásszabályok együttese, amelyek követését az egyéntől a társadalmi struktúrában elfoglalt valamilyen helye révén elvárják. Például amiatt, hogy orvos, óvónő, fényképész, tűzoltó vagy nagyszülő. A társadalom tagjainak egyszerre sok különböző szerepe van (ugyanaz a személy lehet biológus, egyetemi tanár, tanszékvezető, polgármester, családapa, adófizető, református és választási bizottsági tag). Egy adott szerephez több különböző alszerep kapcsolódik: az egyetemi oktatónak más feladatai vannak oktatóként és kutatóként, a főorvosnak másként kell viselkednie a beosztott orvosokkal, az ápolókkal, a betegekkel és a betegek rokonaival. Nyilvánvaló, hogy az egyén különféle szerepei konfliktusba kerülhetnek egymással, mint ahogy egyazon szerepének különböző alszerei is. Konfliktust okozhat az is, hogyan értelmezzék adott helyzetben a szerepéből fakadó előírásokat. A normák gyakran kétértelműek vagy egymásnak ellentmondóak.⁷⁵

Csakhogy Gerald Cohen Marx-olvasata alapján társadalmi szerepek sem lesznek a kommunizmusban. A kommunizmusban nemcsak az állam hal el, de mindenféle társadalmi intézmény és struktúra is. „Az egyének szabad társulása nem új társadalmi

72 Kis 2016, 120.

73 Kis 2016, 121.

74 Elster 1985, 397.

75 Boudon 1981, 38–48.

struktúra, hanem a társadalmi struktúrától való szabadság.”⁷⁶ Ennek alátámasztására egyrészt a munkamegosztás megszűnésére vonatkozó nevezetes – már általam is említett – szövegrészt idézi *A német ideológiából*. A másik idézet ugyanebből a műből így végződik: „Kommunista társadalomban nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is.”⁷⁷ Cohen konklúziója:

A szerepek eltörlése szigorú előírás, de Marx kiróta a jövő társadalmára. Az a vád, hogy az egyének a társadalomba történő teljes beolvasztására törekedett, épp ellentétes saját céljával. [...] Azt akarta, hogy az egyének „mint olyanok” szembesüljenek egymással és magukkal az intézmények közvetítése nélkül, mivel az intézmény „[a] társadalmi tevékenység [...] megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk”.⁷⁸ Nem nagy túlzás azt mondani, hogy Marx szabadon társult egyénei a társadalom egyfajta alternatíváját, nem pedig annak egyik formáját alkotják.⁷⁹

10.

Az egyén és közösség viszonya után nézzük magát az egyéni önkiteljesítést. Marx szerint a kommunizmusban nemcsak szabadon megválaszthatja mindenki a hivatását, de szabadon váltogathatja is. Ennek korlátait már az *Überhaupt* említette, és Kis János is határozottan megfogalmazza, hogy ha valaki kiképezte és elkötelezte magát valamilyen tevékenység szakszerű művelése mellett, akkor számára ez az önmegvalósítás.⁸⁰ Akkor lehet eredményesen művelni egy szakmát, sporttevékenységet, tudományt vagy művészetet, ha kellő időt és fáradságot szán valaki a szükséges ismeretek és képességek elsajátítására, gyakorlására és kreatív felhasználására. Márpedig az egyik területen befektetett idő és energia nem teszi lehetővé minden más terület hasonlóan komoly művelését. A különféle tevékenységek változtatásának színes kavalkádja dilettantizmushoz vezet.

Az alkotómunka mindenki számára hozzáférhetővé tétele azonban önérték a tetsoleges változtatás lehetősége nélkül is. Elster szerint jobb lenne egy olyan társadalom, amely mindenki számára lehetővé tenné az alkotást.⁸¹ Marx legértékesebb és legmaradandóbb gondolatának azt tartja, hogy az alkotómunkában megvalósuló kiteljesedés a kommunizmus lényege.⁸²

76 Cohen 1978, 131.

77 Marx – Engels 1960, 386.

78 Marx – Engels 1960, 34.

79 Cohen 1978, 133.

80 Kis 2016, 119.

81 Elster 1985, 531.

82 Elster 1985, 521.

Mindazonáltal e számára is lelkesítő gondolat kapcsán nyolc problémát fogalmaz meg. (1) Nem mindenki rendelkezik születésénél fogva a kreatív teljesítményekhez szükséges összes képességgel, és ha mégis, akkor sem biztos, hogy kifejleszti és felhasználja őket. (2) A kreatív önmegvalósítás eszménye túl sokat követel: kizárja a kommunista társadalomból vagy stigmatizálja azokat, akik a nehéz munkával elérhető alkotás helyett a fogyasztás passzív örömeit részesítik előnyben. Ha viszont nem tennék, akkor mire lennének jók az alkotók művei? (3) Az önmegvalósítás célként önnön akadályává válhat. A valóban önmegvalósításra irányuló tevékenységnek az elvégzendő feladatra kell irányulnia, az önmegvalósítás öröme csak járulékos. (4) A modern ipari munka szűk teret nyújt a Marx által elképzelt önmegvalósításnak. A szükséges szervezés és felügyelet súlyosan korlátozza a szabad, kreatív tevékenységet. Másrészt az efféle munkaviszonyok olyan külső fegyelmet nyújtanak, amely gyakran feltétele az önmegvalósításnak. (5) A kreatív önmegvalósítás túlhangsúlyozása ellentétbe kerül a közösségi értékekkel. Az egyetlen közösség, amelyik teljesen összeegyeztethető az alkotás szélsőséges hangsúlyozásával, az alkotók közössége. Az önmegvalósítás a kompetenciákkal rendelkezők elismerésétől függ. (6) Marx szerint a kommunizmusban nem lesznek ösztönzési problémák, nem lesz szükség külön jutalomra az egyéni hozzájáruláshoz. Az emberek a munka öröme miatt fognak dolgozni. Mégis, a kommunizmusban is felmerülnek önrédekű attitűdök egy magasabb szinten. Az önmegvalósítás különböző formái nem ugyanolyan mértékben igényelnek anyagi támogatást: filmrendezőknél többre van szükségük, mint a sakkjátékosoknak. S ha sokan választanak nagyon költséges önmegvalósítást, akkor az önmegvalósítás általános szintje meglehetősen alacsony lesz. (7) Marx úgy gondolta, hogy a kommunizmusban egyszerre valósul meg az egyének önmegvalósítása és az emberiség legteljesebb kivirágzása: a csodálatos műalkotások, új tudományos elméletek, remek találmányok száma meg fogja haladni minden előző korszakét. Csakhogy a sikeres művészek, tudósok számának növekedése egyben a kudarcot vallott és kiábrándult sikertelenek számát is gyarapítja. (8) Végül nem világos, hogy az önmegvalósítás megteremti-e a saját előfeltételét képező technikai hatékonyságot. Az olcsón termelés vágya nem biztosan válik az önmegvalósításra irányuló indítékok részévé. Akkor viszont kik áldozzák fel önmegvalósításukat e cél érdekében? Mi módon legyenek kiválasztva? Az eredmény az osztálytársadalmakra emlékeztet, ahol egyeseknek dolgozniuk kell, hogy mások kibontakozhassanak.⁸³

Elster ezután számba veszi, hogy Marx elképzelései mennyire realiztikusak vagy utópisztikusak. Víziója szerinte organikus jellegű.⁸⁴ Ez Marx kommunizmusfelfogásának egy lehetséges metaforikus értelmezése, mely felfogás eleve metaforikus. Egyik elég rossz, Rousseau által ihletett változata a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* szerepel, mely szerint a kommunizmusban „a társadalom egy személynél tekinthető, mert amit itt veszít, ott

83 Elster 1985, 521–25.

84 Elster 1985, 527.

megnyeri”.⁸⁵ Ezt az idézetet először kontextusában elemzi Kis János,⁸⁶ majd kritikája tárgyává teszi: ahogy Rawls szerint az utilitarizmus, úgy „az emberi emancipáció marxi elgondolása sem veszi komolyan, hogy az egyének a saját életüket élik, és ezért a társadalom ideális körülmények közt sem – sőt, ott a legkevésbé – tekinthető »egyetlen személynek«, aki »amit itt veszít, azt ott megnyeri«”.⁸⁷ Mivel nem elhanyagolható szempont, hogy aki „itt” veszít, az nem ugyanaz az egyén, mint aki „ott” nyer.

Bibliográfia

- Bence György – Kis János – Márkus György. 1972. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Berlin, Isaiah. 1990. *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc – Berényi Gábor. Budapest: Európa.
- Boudon, Raymond. 1981. *The Logic of Social Action*. London: Routledge.
- Buchanan, Allen E. 1982. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.
- Cohen, Gerald A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cohen, Jean L. 1982. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Oxford: Martin Robertson.
- Csányi Vilmos. 1999. *Az emberi természet: Humánetológia*. Budapest: Vince.
- Czétány György. 2016. „A »közös« kategóriája *A német ideológiában*”. In *Elidegenedés és emancipáció*, szerk. Marosán Bence Péter, 94–100. Budapest: L'Harmattan.
- Diamond, Jared. 2013. *A világ tegnapig: Mit tanulhatunk a régi társadalmaktól?* Ford. Vassy Zoltán. Budapest: Typotex.
- Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, Friedrich. 1959. „Előszó az 1888-as angol kiadáshoz.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 4. kötet, 568–71. Budapest: Kossuth.
- Hardin, Russell. 1995. *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hassner, Pierre. 1994. „Georg W. F. Hegel.” Ford. Mezei György. In *A politikai filozófia története*, II. kötet, szerk. Leo Strauss – Joseph Cropsey, 315–54. Budapest: Európa.
- Hechter, Michael. 1987. *Principles of Group Solidarity*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

85 Marx 1962, 150.

86 Kis 2016, 114.

87 Kis 2016, 121–22.

- Hegel, G. W. F. 1971. *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Kant, Immanuel. 1997. „Az örök békéről.” Ford. Mesterházi Miklós. In *Történefilozófiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós, 257–333. Szeged: Ictus.
- Kis János. 2016. „Marx és a liberalizmus.” In *Elidegenedés és emancipáció*, szerk. Marosán Bence Péter, 103–31. Budapest: L'Harmattan.
- Kis János. 2021. *Szabadságra ítélve*. Budapest: Kalligram.
- Marx, Karl. 1957a. „A zsidókérdéshez.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1. kötet, 349–77. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1957b. „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1. kötet, 378–91. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1962a. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1962b. „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 8. kötet, 101–96. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1969. „A gothai program kritikája.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 19. kötet, 9–30. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1972. „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai, I. rész.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 46/1. kötet. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1959. „A Kommunista Párt kiáltványa.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 4. kötet, 437–70. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1960. „A német ideológia.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 3. kötet, 11–358. Budapest: Kossuth.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha C. 1993. „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach.” In *The Quality of Life*, szerk. Martha C. Nussbaum – Amartya Sen, 242–69. Oxford: Clarendon Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0198287976.003.0019>
- Rapoport, Anatol. 1974. *Conflict in Man-Made Environment*. Harmondsworth: Penguin.
- Rawls, John. 2008. *A népek joga: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest: L'Harmattan.
- Tocqueville, Alexis de. 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Budapest: Európa.
- Tönnies, Ferdinand. 1983. *Közösség és társadalom*. Ford. Berényi Gábor – Tatár György. Budapest: Gondolat.

A hallgatólagos tudás és a marxi kommunizmuskép

Szalai Miklós
PhD, adjunktus (ELTE BTK)
szalai.miklos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.7>

A tanulmány kiindulópontja az, hogy a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* a központosított munkaidőgazdasággal szemben felhozott érveit a marxista közgazdászok azóta megcáfolták. A tanulmány bemutatja Cockshott és Cottrell a marxi munkaértékelmélet és a modern informatika módszereinek összekapcsolásával megalkotott szocializmusmodelljét. Ezután megvizsgálja az osztrák közgazdasági iskola a modellel szemben felhozott azon ellenvetését, hogy ez a szocializmusmodell sem tudná kezelni és felhasználni az úgynevezett hallgatólagos tudást, az olyan tudást, amely az emberek mindennapi, spontán gyakorlatában keletkezik és adódik tovább, és ezért nem táplálható be a számítógépekbe.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, Marx, szocializmus, információ, hallgatólagos tudás

The Problem of “Tacit” Knowledge and the Marxian Vision of Communism

The starting point of this study is, that the classical arguments of the *How Is Critical Economic Theory Possible?* against the centralized labour-time economy has been refuted since then by the Marxian economists. The study introduces then the model of socialism developed by Cockshott and Cottrell, which based on the Marxian labour theory connected with the result of modern informatics. Then we examine the main objection of the Austrian school of economics to the model, that this model couldn't manage and use the so-called “tacit knowledge”, knowledge created and transmitted in the everyday, spontaneous practice of people, and which thus couldn't be fed into the computers.

Keywords: *Überhaupt*, Marx, Socialism, Information, Tacit Knowledge

Ez a tanulmány a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* – Bence György, Kis János és Márkus György nagy műve – születésének 50. évfordulójára készült. De amikor vitába száll a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* mondanivalójával, akkor *nem* kívánja kérdésessé tenni a könyv értékeit. Amikor a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* megszületett, a hatvanas évek végén, akkor a magyar értelmiség jelentős része abban a hitben élt, hogy a marxizmus alapeszméje jó, és csak a megvalósítása rossz – és ezért a létező szocializmust nem eltörölni kell, hanem valamilyen módon meg kell reformálni, vissza kell vezetni az autentikus, humanista marxi eszmei gyökerekhez. Ez nyilvánvalóan inkohereus és történelmietlen illúzió volt. Bence, Kis és Márkus hatalmas érdeme az, hogy amikor már nem Sztálinban és nem Leninben, hanem magában Marxban akarták megtalálni a szocializmus totalitárius elfajulásának eszmei gyökereit, akkor szétzúzták ezt az illúziót. Azt sem akarom kétségbe vonni, hogy a szerzők nemcsak keresték, hanem meg is találták az alapvető problémát a marxi kommunizmusideállal. Ez az alapvető probléma – mint azt a könyv olvasói tudják – az, hogy Marx meg akarta szüntetni a piaci viszonyokat, de meg akarta őrizni a piacgazdaság technológiai dinamizmusát, gazdasági hatékonyságát és az egyénnek a piacgazdaságban létrejött szabadságát. Marx feltételezte, hogy amikor az árufetiszizmus teremtette elidegenedés, a társadalmi termelési folyamatnak az áru- és pénzviszonyok által teremtett eldologiasodása, átláthatatlansága megszűnik, akkor a dolgozó emberek – vagy ahogy ő nevezte: a *társult termelők* – magától értetődő módon, viszonylag könnyűszerrel fel tudják mérni az emberi szükségleteket, a társadalom erőforrásait és a rendelkezésre álló technológiai eszközöket, s valamilyen – Marx által nem specifikált – demokratikus intézmény segítségével maguk tudják eldönteni, hogy miből mennyit és hogyan termeljenek, és a termékeket hogyan osszák el. *A Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* alapvető mondanivalója az volt, hogy ez – függetlenül a szovjet típusú társadalmak gazdaságának konkrét problémáitól – *elvileg* sem lehetséges: hogy a gazdaságnak a piac kikapcsolásával való osztársadalmi tervezése csak a technológiai fejlődés, a változások lelassítása, az erőforrások racionális hatékonysági kritériumok nélküli, pazarló felhasználása és a fogyasztók választási szabadságának korlátozása révén lehetséges – ezek pedig olyan következmények, amelyeket maga Marx sem akarhatott volna.

A könyvnek ezeket az alapgondolatait mindenekelőtt a „Központosított munkaidőgazdaság nehézségei” című fejezet tartalmazza. Amint ennek a fejezetnek a címe is mutatja: a szerzők azt feltételezik, hogy Marx szerint a magántulajdon és a piacgazdaság megszűnése után a társult termelők az egyes termékek előállításához társadalmilag átlagosan szükséges munkaidő mint egyetemes mérce segítségével értékelik a fogyasztási és a termelési javakat, és ennek a munkaidő-mércének a segítségével tervezik meg az egész gazdaságot.

Ez az értelmezése Marxnak vitatható. A kortárs marxista irodalomban létezik egy olyan újszerű értelmezés, amely szerint Marx és Engels – legalábbis az érett munkáikban – olyan szocializmust képzeltek el, amelyben csak a munkaerőpiac és a tőkepiacok szűnnek meg, de a termelési javak és a fogyasztási javak piaca nem, mert a dolgozói

kollektívák – amelyeket persze az országos gazdaságirányítási szerv elszámoltathat – kereskedhetnek a termelési javakkal.¹ Írásomban azonban – a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* értelmezését követve – feltételezem, hogy Marx áru- és pénzviszonyok nélküli központosított munkaidő-gazdaságot akart. Azzal a kérdéssel sem fogok foglalkozni, hogy amennyiben a könyv szerzőinek a marxizmuskoncepcióval szemben felhozott ellenvetései helyesek, az valóban aláássa-e a tőkés gazdaság marxizmuskritikai elemzését is – ahogyan azt Bence, Kis és Márkus állítja.

Ámde amikor a marxizmusideált a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* bírálatával szemben védelmezni igyekszem, akkor egy olyan problémára, a hallgatólagos tudás problémájára fogok összpontosítani, amelyről a szövegben egyáltalán nincs szó. Azért tartom ezt szükségesnek, mert a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-nak a központosított munkaidő-gazdaság modelljével szembeni kritikáit azóta a marxista elmélet fejlődése, újabb eredményei megválaszolták.

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* érvelése szerint amikor a tervezők a marxizmus munkaeérték-elmélet alapján megtervezik a termelést, és kiszámítják az egyes termelési javak és az egyes fogyasztási cikkek árait, akkor az így előálló termékkála nem fog egybeesni a fogyasztók igényeivel. Mindez azt vonja maga után, hogy a fogyasztókat rá kell kényszeríteni arra, hogy azt fogyasszák, amit a társadalom, illetve az állam nekik előír. Másrészt a marxizmus munkaeértékben megvalósuló költségszámítás nem tudja figyelembe venni a szakképzett és szakképzetlen munka értéke közötti különbséget, ahogyan a nem újratemmelhető természeti erőforrások értékét, viszonylagos ritkaságát sem. Ezért a munkaeértékben megadott árak sem a társadalom reális szükségleteit, sem a társadalom erőforrásait nem tükrözik megfelelően – tehát ezekkel az árakkal nem lehet racionálisan elosztani az erőforrásokat, megtervezni a gazdaságot.

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-nak ezek az érvei a központosított munkaidő-gazdasággal szemben nem eredetiek, hanem Ludvig von Mises és az osztrák közgazdasági iskola szocializmuskritikája már évtizedekkel korábban megfogalmazta őket.² Azonban az elmúlt évtizedekben, a kilencvenes évek óta egy skót közgazdász-informatikus szerzőpáros, W. P. Cockshott és Allin Cottrell kidolgoztak egy olyan szocializmusmodellt, amely a munkaeérték-elmélet és a modern informatika segítségével meg tudja oldani ezeket a nehézségeket.³ A modellnek az a lényege, hogy a gazdaságban előállított valamennyi árut egy óriási *input-output* mátrixtáblázaton ábrázolják. A gazdaság minden pontján

1 Egy ilyen szocializmusmodellt ismertet és védelmez az „ortodox”, „tervezéses” interpretációval szemben Robert A. Bryer könyvének 8. fejezete („The Socialist Mode of Production”), lásd Bryer 2019, 275–342.

2 Az osztrák iskola szocializmuskritikáját Ludwig von Mises egy 1920-ban, Németországban megjelent tanulmánya indította el: Mises 1920. Mises tanítványa, Hayek 1935-ben (amikor már Mises és Hayek is az Egyesült Államokba emigráltak) angolul újrapublikálta a szöveget egy tanulmánykötetben, amely a saját hozzájárulását és szocialista közgazdászok válaszkísérleteit is tartalmazta: Hayek 1935. Ez lett a kiindulópontja a harmincas években folyt „szocialista kalkulációs vitának”.

3 Cockshott – Cottrell 1993.

található egyes erőforráskészletekre, illetve ezek változásaira vonatkozó információkat egy országos teletext-hálózatban továbbítják a tervezőkhöz. Ezután a tervezők specifikálják a megtermelni kívánt termékek folyamatos termeléséhez szükséges összes termelési javak mennyiségeit – ez az úgynevezett harmóniafüggvény. Statisztikák segítségével ezután a tervezők megállapítják, hogy egy-egy termelési jószágban – például egy hordó olajban – mennyi társadalmilag szükséges átlagmunka testesül meg, majd ezeknek az adatoknak a felhasználásával kiszámítják, hogy az adott tervecélok elérésének az erőforrások milyen kombinációja a legoptimálisabb módja.

Hogyan kezelné a modell azt a már Mises által felvetett problémát, hogy a szakképzett és a szakképzetlen munka nem egyenértékű? A szakképzett munkát ugyanúgy kezelné a tervezők, ahogyan Marx kezelte a termelőeszközöket *A tőkében*: nevezetesen mint olyan terméket, amely a benne megtestesült munkamennyiségeket működési ideje során „transzferálja” az általa létrehozott termékekre. Hogyha adva van a képzettség „megtermeléséhez” – a dolgozók képzéséhez – szükséges munkaidő és egy időhorizont, amelyen belül ezek a készségek fokozatosan elhasználnának, kiszámolhatjuk a készségekben megtestesült munkaidőnek a „transzferálási rátáját”. Hogyha ezt a rátát az *i* készséget illetően *ri*-nek nevezzük, ezt a fajta munkát úgy tekinthetjük, mint az egyszerű munka egy többszörösét ($1 + ri$), és ennek révén kiszámíthatjuk a szakképzett munkával előállított termékek termelési költségét. Természetesen a szakképzett munka létrehozásához (kiképzéséhez) szükséges munka valószínűleg szintén a szakképzett és az egyszerű munka elegye lesz, ami tovább bonyolítja a szakképzettséget kifejező többszörösök kiszámítását. Egy iteratív eljárásra lesz szükség: először úgy számítjuk ki a „transzferálási rátákat”, mintha a termelésben felhasznált minden munka egyszerű munka lenne, aztán ezeket az első transzferálási rátákat arra használjuk, hogy újraértékeljük a szakképzett munkainputokat, aztán ezen az alapon újra kiszámítjuk a transzferálási rátákat, és így tovább, amíg el nem érünk a szakképzett munka és az általa előállított termékek reális értékeiig.⁴

A fogyasztók igényei nem feltétlenül fognak egybeesni a tervezők által betervezett termékösszetétellel. Ezt a problémát – követve Oskar Langének a harmincas évek szocialista kalkulációs vitájában kidolgozott modelljét⁵ – úgy kezelik Cottrellék, hogy úgynevezett piactisztító (*market-clearing*) árakat alkalmaznak. A dolgozók a munkájukért kapott munkautalványokkal vásárolhatnak a termékekből, és az így beérkező fogyasztói árjelzések figyelembevételével – túlkereslet, illetve túlkínálat esetén – a tervezők időszakonként korrigálják a tervet. A fogyasztók el is cserélhetik egymás között a termékeket, vagy

⁴ Cockshott – Cottrell 1993, 10.

⁵ Lange 1936. Lange olyan közgazdász volt, aki politikailag közel állt a kommunista mozgalomhoz, de nem fogadta el a marxista munkaérték-elméletet. Modelljének az a lényege, hogy a fogyasztási cikkek piacán kialakuló árak segítségével a szocialista tervezők és a szocialista menedzserek egy „tapogatózószerű” eljárással kikalkulálják a termelési javak árait. A szocialista kalkulációs vita nyomán a tudományos közvélemény általában elfogadta, hogy Lange sikeresen megválaszolta az osztrák iskola szocializmuskritikáját.

eladhatják egymásnak munkautalványért – azonban a munkautalványok nem forognak valódi pénzként az emberek között: nem lehet felhalmozni őket, nem tőkésíthetők, és felhasználhatóságuk is időhöz kötött. A nem újrateljesíthető természeti erőforrásokkal úgy gazdálkodik ez a társadalom, hogy árazásuknál nem a kitermelésükhöz szükséges munka mennyiségét, hanem az egy-egy egységük pótlásához szükséges átlagmunka-mennyiséget, az úgynevezett marginális munkát veszik figyelembe. Mindez természetesen olyan számítástechnikai kapacitást igényel, amely csak az 1980-as évek közepe óta áll rendelkezésre – és a szerzők készséggel elismerik, hogy Hayekéknek az 1930-as években (és így a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* szerzőinek is a hetvenes évek elején) teljesen igazuk volt, amikor azt állították, hogy egy modern, komplex és állandóan változó gazdaságot nem lehet központiilag megtervezni.

Megfelelő-e Cockshott és Cottrell modellje technikai szempontból, meg tudja-e oldani a modern számítástechnika azokat a problémákat, amelyek annak idején Misest és Hayeket, majd a Bence–Kis–Márkus szerzőtriót is a központi tervezés elutasításához vezették?

Erre a kérdésre nem tudok szakszerű választ adni.⁶ Ámde azért feltételezem, hogy a modell alkalmas a modern gazdaságban az erőforrásokra, a technológiákra és a fogyasztói igényekre vonatkozó hatalmas mennyiségű és állandóan változó információ összegyűjtésére és feldolgozására. Azért feltételezem ezt, mert Cottrellék *kritikusai* – az osztrák közgazdasági iskola szocializmuskritikájának mai képviselői (például Horwitz) – sem vitatják azt, hogy tisztán technikai értelemben a modell megoldja a központi tervezés problémáit. Hanem ehelyett a saját kritikájuk középpontjában egy olyan probléma áll, amely a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-ban még fel sem merült. Ez a probléma pedig a hallgatólagos tudás (*tacit knowledge*) problémája.⁷

A termelésben meghozott, az erőforrások használatára vonatkozó döntések során nemcsak explicit, a számok nyelvén megfogalmazható és így számítógépekkel feldolgozható tudást használunk, hanem olyan tudást is, amely nem tudatos, amely a szokásainkban, az ösztönös érzéseinkben, megsejtéseinkben tárolódik. Ez a tudásunk spontán módon, a piaczgazdaság interakcióiban való részvételünk révén keletkezik és rakódik le bennünk. Explicit tudásunk úgy alakul ki, hogy ezek az öntudatlanul bennünk élő információk tudatosává válnak. Vagyis a piac nem pusztán az információk összegyűjtésének és feldolgozásának, hanem a gazdaságra vonatkozó öntudatlan tudásunk tudatosításának és felfedezésének az eszköze; egy folyamatos ösztársadalmi felfedezési folyamat. A piacnak

6 Ez olyan matematikai és informatikai szakismereteket igényel, amelyeket ebben a tanulmányban nem tudunk kifejteni.

7 Vannak olyan kritikái is a Cockshott–Cottrell-modellnek, amelyek szerint a modell visszafogná a technológiai haladást, az innovációkat, illetve a szakképzett munkának a szakképzetlenre való redukálása során a tervezők hibásan becsülnék fel a munkák értékét, ami aztán eltorzítaná a gazdaság egész árrendszerét. Az első kritikát illetően lásd Hodgson 1998; a másodikat illetően Jönsson 2015.

ezt a működését a Cockshott–Cottrell-féle modell pedig nem tudja lemásolni, ezt a fajta implicit tudást a tervezők nem tudják összegyűjteni és felhasználni a legfejlettebb információs és távközlési technikák alkalmazásával sem. A közelmúltban elhunyt Stephen L. Horwitz, az osztrák iskolához tartozó amerikai közgazdász a következőket írja erről:

Talán a modern számítógépek képesek megoldani az egyenletek milliárdjait, amelyek szükségessé ahhoz, hogy felvázoljunk egy általános egyensúlyi árvektort vagy egy munkaidőben kiszámított árrendszert. Azonban ez feltételezi, hogy az az információ, amely ezeknek az egyenleteknek a kitöltéséhez szükséges, olyan formában létezik, amely betáplálható a számítógépekbe. És éppen ez az, amit az osztrák iskola közgazdászai, különösen Hayek és Lavoie tagadtak. A hallgatólagos tudás egész problémája, amely Hayeknek az emberi elmével kapcsolatos imént említett tanításából származik, azt sugallja, hogy az egyenletek megoldásához szükséges adatoknak nem az összessége, hanem ténylegesen csak egy része létezik objektíven. [...] Hacsak nem tudatos bennünk mindaz, amit tudunk, és nem tudjuk azt nyelviileg is kommunikálni, az emberiségnek személyfeletti intézményekre kell támaszkodnia, amilyen a piac is, hogy lehetőségessé váljon a gazdaság koordinálása.⁸

Hasonlóan ír erről David Ramsay Steele is, aki *From Marx to Mises: Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation* (*Marxtól Misesig: A posztkapitalista társadalom és a gazdasági kalkuláció kihívása*) címmel talán a legjobb összefoglaló művet írta az osztrák iskola szocializmus-kritikájáról:

A tudásnak, amelyre támaszkodunk, a jelentős része nem megfogalmazott tudás. Valamennyit ebből egyszerűen csak nem fogalmazunk meg, valamennyi pedig nem is fogalmazható meg. Valakinek, aki egy bizonyos berendezéssel dolgozik, lehet egy sejtése vagy érzése arról, hogy mit lehetne csinálni ezzel a berendezéssel, és ez a megélt sejtés vagy érzés hasznos útmutatója lehet, még ha nem is mindenképpen helyes. Még ha az összes lokálisan megfogalmazható tudást meg is lehetne fogalmazni és könnyen elérhetővé tenni valamilyen külső személy számára is, akkor is megmaradnának a sejtések, az érzések, a megtapasztalt „szimatok” – az, amit Polányi Mihály „hallgatólagos tudásnak” nevezett. Ezek pedig nem centralizálhatóak, mert olyan beállítottságok vagy készségek, amelyek elválaszthatatlanok azoknak a személyeknek a testétől, akikben jelen vannak.⁹

Cockshottnak és Cottrellnek van válasza a hallgatólagos tudásra épített szocialista alternatívával szemben felhozott ellenvetésre – kifejtették ezt többször is, például a *Science and Society* amerikai folyóirat 2012-es, a szocializmus modelljeiről szóló vitájában, de

8 Horwitz 1996, 59–79. (Saját fordítás.)

9 Steele 1992, 89. (Saját fordítás.)

többször értekezett erről Cockshott a blogján is.¹⁰ Azt állítják, hogy ez a fajta tudás a modern gazdaságban egyre inkább explicit, a számítógépek által rögzített, rendszerezett és felhasznált tudássá válik. Mai életünkben élő példája ennek, amikor a sofőrök ösztönös-szokásszerű helyismeretét már a GPS pótolja a gépkocsi-vezetésnél.

Számomra Cottrellék válasza a problémára nem tűnik elfogadhatónak. Mert még ha igaz is a termelés egyes pontjain dolgozó emberekre, hogy mindent – vagy legalábbis egyre inkább mindent – expliciten tudnak azokról a termelési folyamatokról, amelyekben ők maguk részt vesznek, ez biztosan nem igaz a társadalom *egészére*. Az embereknek valószínűleg soha nem lesz explicit tudásuk a termelés olyan területeiről is, amelyek az ő konkrét szerep- és feladatköreiken kívül esnek. *Mindenki mindent* biztosan sohasem fog tudni a gazdaságról – a termelés rendszeréről mindent *legfeljebb* a termelés irányító központjaiban dolgozó szakemberek tudhatnak.

Rainer Grundmann, a marxizmus ökológiai kérdésekkel foglalkozó szakértője és kritikusa egy „gondolatkísérlet” keretei között fogalmazza meg a tudás problémáját a marxizmust illetően:

[K]épzelnünk el egy technológiailag magasan fejlett társadalmat a tőke-munka-viszony, a kapitalista értelemben vett „pénz” nélkül, tehát egy a társadalmi együttműködés rendszerében termelő társadalmat. Ebben nem tapasztalhatnánk már azt, amit Marx árufetiszmusnak nevezett – megtalálhatnánk viszont a *technológiai fetiszmus* jelenségét. A társadalmi munkafolyamat egésze a hatékonyság, a racionalitás és a fegyelem bizonyos kritériumait követné, ámde nem olyan interakciókból és kölcsönös kapcsolatokból tevődne össze, amelyek mindig és mindenképpen átláthatóak a termelők számára.¹¹

Ha pedig az emberek nem tudnak mindent a termelés rendszeréről, nem látják azt át a maga egészében, akkor *még ha* valamilyen gazdaságirányító szerv meg is tudja tervezni tudományosan az egész termelést, az emberek akkor sem fognak tudni ezekkel a tervcélokkal azonosulni. S mivel nem tudnak azonosulni velük, ezért könnyen lehet, hogy adminisztratív módszerekkel kell őket arra kényszeríteni, hogy betöltsék a nekik szánt szerepeket a termelés rendszerében. Az ilyen szocializmusban felmerül egy új társadalmi hierarchia kialakulásának a veszélye: annak a lehetősége, hogy a kapitalisták helyett nem maguk a dolgozó emberek, hanem tudósok és számítógépes szakemberek irányítják a társadalmat.

Fogadjuk el tehát, hogy minden elképzelhető technikailag fejlett és komplex gazdaságban szükség lesz nem explicit, hallgatólagos tudásra is a termelés összetevőiről, feladatairól és az embereknek a termelésben betöltött szerepéről is. De alátámasztja-e

10 Cottrell – Cockshott 2002, 44–45; Cockshott 2019.

11 Grundmann 1988, 24. (Saját fordítás.)

ez az osztrák iskola kritikáját a piac nélküli marxi kommunizmusképpel szemben? Azt gondolom, hogy nem. Ugyanis ennek az álláspontnak a képviselői nem adnak választ arra a kérdésre: miért csak a piacgazdaságban, miért csak az emberek piaci interakcióiból jöhet létre a termelésre vonatkozó nem explicit, hallgatólagos tudás?

A tradicionális agrártársadalmakban – a piacgazdaság kialakulása előtt – is létezett ilyen nem explicit tudás. A piaci interakciók helyett a közösség nemzedékről nemzedékre öröklődő kultúrája, szimbólumai, rítusai sűrítették magukba és adták tovább a termelésre vonatkozó nem explicit, ösztönös ismereteket. Ha pedig ilyen hallgatólagos tudás létezett a piac kialakulása előtt, akkor kialakulhat ilyen tudás a piac megszüntetése után is.

Az osztrák iskola szocializmuskritikájának egyik filozófus bírálója, Nigel Pleasants szerint igaz ugyan, hogy a társadalom termelési folyamataira vonatkozó tudásunk explicit része olyan, mint a vízen úszó jéghegy csúcsa, amely a tudat felszíne alatt jelenlévő öntudatlan tudásunkra támaszkodik, csakhogy ez az öntudatlan tudásunk nem individuális, hanem kollektív, társadalmi, gyakorlati tudás. A nem explicit tudás a társadalmi gyakorlatból alakul ki, és a gyakorlatban való részvétel igazolja és bővíti folyamatosan. A mi társadalmunkban ez a gyakorlat a piaci interakciók gyakorlata, de nem világos, hogy miért ne alakulhatna ki és igazolódhatna ilyen nem explicit tudásunk egy másfajta, például egy szocialista alternatív társadalmi gyakorlatában, munka- és együttélési formáiban való részvételünk révén is?¹²

Marxnak lehetséges egy olyan olvasata, amely szerint az általa elképzelt kommunista társadalom tagjainak a saját társadalmuk termelési rendszeréről nemcsak tudatos és tudományos, hanem élményszerű-implicit tudásuk is lesz. Mint tudjuk, Marx a kommunizmust úgy fogta fel, mint az ember lényegének, az emberiség történelemben kibontakozó, kollektív identitásának tudatosulását és tudatos megvalósulását. Ezért írta a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* a kommunizmusról, hogy az „az emberi lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása: ezért mint az embernek társadalmi, azaz emberi emberként a magáért valóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése”.¹³

Ámde ez az emberi lények, az emberiség kollektív identitása Marx számára nem egy *lezárt* definícióval megragadható emberi lények. Aaron Jaffe kortárs amerikai filozófus ezzel kapcsolatban egy tanulmányában filozófiai szempontból összevetette az emberi lények marxi és arisztotelési fogalmát.¹⁴ Marx és Arisztotelész meglepően hasonló módon gondolkodtak az emberi lényegről és az emberi kiteljesedés, az autentikus emberi létezés mibenlétéről. Mindketten úgy gondolták, hogy az ember az embertársaival való tartalmas kapcsolatban (barátságban, társias viszonyban) és a képességeit kibontakoztató alkotómunkában valósítja meg önmagát. Mindketten úgy gondolták, hogy az élvezet

12 Pleasants 1997.

13 Marx 1962, 57.

14 Jaffe 2016.

bár jó, de nem a legfőbb jó az ember számára. Mindketten úgy vélték, hogy magasabb rendűek, az ember lényegének megfelelőbbek azok a tevékenységek, amelyeket önmagukért végzünk, mint azok, amelyeket a tevékenységgel elérhető valamilyen más célért űzünk. Mindemellett egyetértettek abban is, hogy a pénz hajszolása magáért a pénzért az emberi természetnek nem megfelelő, az embert eltorzító aktivitás.¹⁵

Aki foglalkozott e két gondolkodóval, az persze tudja, hogy kettejüknek az emberi lényegről alkotott felfogása között nagyon jelentős különbségek is voltak, hiszen Arisztotelész szerint a nőkben és a rabszolgákban csak fogyatékosan, hiányosan valósul meg az emberi lényeg, Marx szerint viszont az emberek között nincsenek alapvető minőségi különbségek: minden emberben megvalósulhat az emberi lényeg. Azonkívül Arisztotelész a városállamban és a magántulajdonban látta az emberi lényegnek megfelelő politikai, illetve gazdasági formát, míg Marx a kommunizmusban. De Marx és Arisztotelész között – Jaffe elemzése szerint – egy mélyebb különbség is volt az emberi lényegre vonatkozóan. Ez a különbség az emberi lényeg mint absztrakció és ennek a konkrét történelmi-társadalmi megvalósulása közötti viszonyra vonatkozik. Arisztotelész szerint az emberi lényeg a konkrét emberekben létezik és fokozatosan megvalósul bennük, például amikor egy gyermek felnőtt emberré érik.¹⁶ De az ember lényege ténylegesen jelen van az egyes emberekben, és értelmünkkel, az absztrakt gondolkodás révén meg is tudjuk fogalmilag ragadni ezt a lényegre, miként a többi dolgok lényegét, formáit is. Ezzel szemben Marxnál az ember *lehetőségeinek*, a potencialitásnak a mozzanata ott van az emberi lényeg definíciójában is, és nem csak az emberi lét konkrét megvalósulásában. Ugyanis Marx szerint – mint a „Feuerbach-tézisek” ezt olyan egyértelműen kimondják – az emberi lényeg nem létezik sem az egyes emberekben, sem valamilyen transzcendens szférában, hanem csakis a megvalósulását jelentő történelmi folyamatban. Az emberi lényeg megvalósulásának történelmisége viszont azt jelenti, hogy mivel ez kontingens, előre nem látható és a korábbi történelemből nem levezethető eseményekből és folyamatokból áll, ezért lehetetlen a történelemtől függetlenül definíciót alkotni az emberi lényegről. Nem lesz lehetséges ez még a kommunizmusban sem, mert a kommunizmus sem jelenti az emberi lényeg megvalósulási folyamatának a lezárulását, a végcélját, hanem azt az alakzatot (*Gestalt*), amelyben ez a folyamat tovább zajlik. Marx szavaival: „A kommunizmus a legközelebbi jövő szükségszerű alakja és energia-elve, de a kommunizmus nem mint olyan az emberi fejlődés célja – az emberi társadalom alakja.”¹⁷ Ebből az következik, hogy a kommunizmusban élő embereknek sem lesz a saját embermivoltukról és emberi élettevékenységükről lezárt, tudományosan leírható fogalma, hanem inkább egyfajta kollektív identitásélménye, amely tartalmazza az egész világtörténelem élményét is. Megint csak Marxot idézve:

15 Erről lásd Miller 1989, 175–210.

16 Természetesen lehet, hogy nem tud megvalósulni – hiszen érheti a gyermeket mentális vagy fizikai károsodás a fejlődése során, úgyhogy sohasem válik felnőtté.

17 Marx 1962, 63.

Amennyiben azonban a szocialista ember számára az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi születéséről, a maga keletkezési folyamatáról.¹⁸

Ezen a ponton Marx elgondolása a történelemről és a történelmi tudatról érintkezik egy látszólag tőle igen távol álló gondolkodóéval, jelesül Wilhelm Diltheyével. Dilthey az emberi történelmet olyan alakzatok soraként gondolta el, amelyeket – mivel nem ismétlődnek, és ezért tulajdonságaik és működési törvényeik nem ellenőrizhetőek kísérletileg – csak megélni, élményszerű módon megérteni tudjuk, nem pedig absztrakt módon definiálni.¹⁹ A történelem képződményei – például egy gótikus katedrális vagy a nemesi kiváltságok – olyan egyszerű szerves egészek, amelyeknek a mivoltát, belső logikáját nem lehet sem összetevőikből, részeikből, sem valamilyen absztrakt, történelemfeletti kategóriákból levezetni. Éppen ezért nem is lehet működésüket a természettudományos törvényekhez hasonló törvényekkel leírni.²⁰ Ha Diltheynek ebben igaza van, akkor ez igaz a kommunizmusra is. A kommunizmus is olyan történelmi alakzat, amelyről a benne élő embereknek csak konkrét élménye, nem pedig tudományos jellegű tudása lehet. De a kommunizmus nagyon különbözik az összes korábbi történelmi alakzatoktól annyiban, amennyiben a korábbi alakzatok – és az emberek ezekben létrejövő történelmi tudata – mindig egy-egy partikuláris embercsoport történelmét (illetve annak egy-egy szakaszát) fejezték ki, a kommunizmus viszont az egész emberiség közös történelmét foglalja magában a maga egészében.

Dilthey persze nem hitt sem a kommunizmusban, sem pedig egy – az egyes kultúrák, az egyes embercsoportok történelmi tudatát és kultúráját meghaladó – egyetemes emberi társadalmi-történelmi tudatban és kultúrában. Az ő korában egy összemű kommunikáció és kultúra csak ábrándként, csak mesterséges-spekulatív formában – mint az eszperantó nyelv – létezett. Ma már azonban van egy összemű kommunikációs eszköz – az internet –, és a gazdaság globalizálódása mindenkit arra kényszerít, hogy megtanulja ezt használni, és elsajátítson más egyetemes emberi kommunikációs eszközöket is. Tehát mai világunkban kialakulóban van az emberiségnek mint egésznek a magáról és a saját történelméről szóló kollektív tudata és identitásélménye. A kommunista társadalomban ez az átélt kollektív emberi identitás és a rá alapozódó kultúra, valamint az ezáltal teremtett értékek, információk és normák lehetnek a gazdaság működéséhez szükséges hallgatólagos tudás forrásai. Ezért azoknak, akik fenntartják a kommunista társadalom eszményét, reményét, nem kell elkötelezniük magukat a marxizmus kritikusi által *joggal*

18 Marx 1962, 63.

19 Dilthey 1974.

20 A történelmi materializmusnak egy ilyen diltheyi-marxi felfogását fejtette ki Marcuse egy korai írásában: Marcuse 1981.

kritizált teljes társadalmi „transzparencia” gondolata mellett, nem kell azt gondolniuk, hogy az árufetisizmus megszűnésével a gazdaság minden része és a köztük lévő összes kapcsolatok közvetlenül átláthatóvá válnak a társadalom tagjai számára.


A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-nak – lényegében az osztrák közgazdasági iskolától kölcsönzött – érvei tehát nem bizonyítják azt, hogy a marxizmusképzés megvalósíthatatlan, és azok az érvek sem igazolják ezt, amelyeket az osztrák iskola képviselői (álláspontjukat továbbfejlesztve) az azóta eltelt évtizedekben dolgoztak ki. A modern társadalmak méretei és komplexitása miatt a modern gazdaság nem irányítható a marxizmus klasszikusai által elképzelt *közvetlenül* demokratikus módon. A marxizmus kritikusainak igazuk volt abban, hogy Marx, Engels és Lenin nézetei a kommunizmusról naivak és „eszkatologikus” jellegűek, ahogyan azok voltak a polgári forradalmak teoretikusainak – például Rousseau-nak – a polgári demokráciáról kialakított nézetei is. Ebből azonban nem következik, hogy a marxizmus történelmi perspektíváját egészében el kell vetni.

Bibliográfia

- Bryer, Robert. 2019. *Accounting for History in Marx's Capital: The Missing Link*. Lanham – Boulder – New York – London: Lexington Books.
- Cockshott, William P. – Allin Cottrell. 1993. „Calculation, complexity and planning: the socialist calculation debate once again.” *Review of Political Economy* 5/1: 73–112. DOI: <https://doi.org/10.1080/09538259300000005>
- Cockshott, Paul – Allin Cottrell. 2002. „The Relation Between Economic and Political Instances in the Communist Mode of Production.” *Science and Society* 66/1: 50–64. DOI: <https://doi.org/10.1521/siso.66.1.50.21014>
- Cockshott, Paul. 2019. „A response to Horwitz.” In *Paul Cockshott's Blog*. [<https://paulcockshott.wordpress.com/2019/10/30/response-to-horowitz/>] (2024.02.05.)
- Dilthey, Wilhelm. 1974. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Gondolat.
- Grundmann, Rainer. 1988. *Marx and the domination of nature: alienation, technology and Communism*. Florence: European University Institute.
- Hayek, Friedrich A. 1935. *Collectivist Economic Planning*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- Hodgson, Geoff. 1998. „Socialism against the Markets? A critique of two recent proposals.” *Economy and Society* 27/4: 407–33. DOI: <https://doi.org/10.1080/03085149800000027>
- Horwitz, Steven. 1996. „Money, money prices, and the socialist calculation debate.” *Advances in Austrian Economics* 3: 59–77. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1529-2134\(96\)03005-0](https://doi.org/10.1016/S1529-2134(96)03005-0)
- Jaffe, Aaron. 2016. „From Aristotle to Marx: A Critical Philosophical Anthropology.” *Science and Society* 80/1: 56–77. DOI: <https://doi.org/10.1521/siso.2016.80.1.56>

- Jönsson, Joakim B. 2015. „The Socialist Calculation Debate moving forward: What happened after »The Use of Knowledge in Society«?” [https://www.austriancenter.com/wp-content/uploads/2015/09/The-Socialist-Calculation-Debate-moving-forward-What-happened-after-%E2%80%98The-Use-of-Knowledge-in-Society%E2%80%99-.pdf] (2024.02.05.)
- Marcuse, Herbert. 1981. „Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit – Wilhelm Dilthey.” In *Schriften, Band 1.: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, 219–41. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl. 1962. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Miller, Richard W. 1989. „Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism.” In *Marxist Theory*, szerk. Alex Callinicos, 175–210. Oxford: Oxford University Press.
- Mises, Ludwig von. 1920–21. „Die Wirtschaftsrechnung im sozialistisches Gemeinwesen.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47: 86–121.
- Pleasant, Nigel. 1997. „The epistemological argument against socialism: A Wittgensteinian critique of Hayek and Giddens.” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 40/1: 23–45. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201749708602436>
- Steele, David R. 1992. *From Marx to Mises: Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*. La Salle: Open Court Publishing Co.

Kritikai politikai gazdaságtan vagy a politikai gazdaságtan kritikája?

Szilágyi Botond 
doktorandusz (BBTE)
botond.szilagyi@ubbcluj.ro

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.8>

Az *Überhaupt* szerzői a marxi szocializmuskoncepció megvalósíthatóságának elgondolásán szándékoztak lemérni Marx kritikájának érvényét. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy a hagyományos marxizmus Moishe Postone által megfogalmazott kritikája és Postone alternatív Marx-olvasata alapján bíráljam ezt a vállalkozást. Ezek rövid ismertetése után azonosítom az *Überhaupt* elemzésében azt, ami a hagyományos marxizmus előfeltételezéseinek megőrzéséről árulkodik. A legfőbb egyezés abban áll, hogy mind a hagyományos marxizmus, mind az *Überhaupt* szerzői egy kritikai politikai gazdaságtan kidolgozására tett kísérletet tulajdonítanak Marxnak. Postone-t követve azonban amellett érvelek, hogy Marx a politikai gazdaságtan kritikájára vállalkozott, melyet nem érvénytelenítenek egy pozitív szocialista gazdaságtan megalkotásának nehézségei.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, Moishe Postone, hagyományos marxizmus, értékkritika

Critical Political Economy or the Critique of Political Economy?

The authors of *Überhaupt* intended to measure the veracity of Marx's critique of capitalism through the feasibility of Marx's supposed concept of socialism. In my article I endeavour to criticize this project on the basis of Moishe Postone's critique of traditional Marxism and his alternative reading of Marx. After briefly outlining Postone's approach I focus on what in *Überhaupt* betrays a retaining of the presuppositions of traditional Marxism. The main point of accord is that both traditional Marxism and the authors of *Überhaupt* attribute to Marx the attempt to work out a critical political economy. Following Postone I argue that Marx provided a critique of political economy, which is not undermined by the difficulties of conceiving a positive socialist economics.

Keywords: *Überhaupt*, Moishe Postone, Traditional Marxism, Critique of Value

A 2000-es évek elejétől, s még inkább a 2008-as gazdasági világválság óta a marxizmus lendületes reneszánsza tapasztalható, mely nem látszik lankadni. Ugyan a politikai kísérletekre és a politikai helyzet alakulására egyelőre csekély befolyással van, az akadémiai közegben és ennek holdudvarában megújult népszerűsége szert tett hagyományról van szó,¹ mely valóban komoly magyarázati igénnyel lép fel, és nem elhanyagolható eredményekkel kecsegtet, ami a kortárs kapitalista világrend megértését illeti. Ebben a helyzetben olvassuk ma Bence György, Kis János és Márkus György *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című könyvét, az *Überhaupt*-ot.

A marxista hagyományért lelkesedők számára a könyv aktualitása azon áll vagy bukik, hogy mit képes erről a hagyományról mondani nekünk, milyen kritikai impulzusokkal képes gazdagítani az irányzat önreflexióját. A kihívás nem csekély, az 1989 előtti magyarországi demokratikus ellenállás filozófiai megalapozásának komoly dokumentumával van dolgunk. A marxi kapitalizmuskritika ilyen jelentős bírálatának kihívását nem szabadna elkerülni. Ugyan akad példa az *Überhaupt* marxista recepciójára,² de semmiképp sem mondhatjuk azt, hogy kimerítően foglalkoztak volna ezzel a munkával.

Jelen dolgozatban azt kísérlem bemutatni, hogy az *Überhaupt* Marx-kritikája nem megsemmisítő, és a könyvben foglalt Marx-értelmezésnek van megalapozott és termékeny alternatívája, amely Bence, Kis és Márkus bírálatát is képes kritikailag magába illeszteni. Ehhez Moishe Postone³ munkásságához fordulok, aki Marxot elválasztja a hagyományos marxizmus korpuszától,⁴ melyet több ponton problematikusnak tart – éppen Marx

1 A 2008-as világválság és a marxi kapitalizmuskritika iránti érdeklődés összefüggését többek közt David Harvey is megemlíti, lásd Harvey 2018, 1–2. A marxizmus reneszánszának illusztrálásaképpen pusztán utalni szeretnék a magasan jegyzett marxista akadémiai folyóiratok meglétére: például a *Historical Materialism*, a *Rethinking Marxism*, a *Mediations*; Magyarországon az *Eszmélet* és a *Fordulat* folyóiratok jöhetnek számításba, bár egyikük sem kizárólag marxista szövegeket közöl, és az utóbbi inkább a világrendszer-elemzés paradigmáját működteti. A marxizmus (mint tudományos-filozófiai irányzat) romániai helyzetéhez ismét csak jelzésszerűen megemlíteném a *Revista Transilvania* irodalomtudományi folyóiratot, a kolozsvári *A szem* társadalomkritikai portált, illetve a Tact és az Idea kiadókat. Mindezek mellett kisebb-nagyobb olvasóköri, rendezvények, konferenciák, szakkollégiumok megjelentek és működnek több-kevesebb sikerrel.

2 Juhász 2008.

3 Moishe Postone (1942–2018) kanadai történész, teoretikus. Olykor heterodox marxistaként hivatkoznak rá; főműve, a *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Postone 1993) nagyszabású kísérlet a marxi kapitalizmuskritika megújítására. Ez a kísérlet a tulajdonra és a piacra összpontosító „hagyományos marxizmus” válságára adott válaszként fogalmazódott meg (Postone 1993, 12). Postone kapitalizmuskritikájának tanulmányozásához jó kiindulópontot nyújt Szigeti Attila (Szigeti 2018). Az értékkritikai iskolához lásd Balázs Gábor és Losonczi Márk ismertető tanulmányát: Balázs – Losonczi 2016.

4 Postone marxizmuskritikája külön tanulmányt érdemelne, az alábbiakban ebből pusztán annyit mutatok fel, amennyit jelen tanulmány érveléséhez szükségesnek ítélek. Ezt megelőlegezendő: Postone rövid összefoglalása szerint a hagyományos marxizmus fogalma „nem egy a marxizmuson belüli, különös történeti irányzatot jelöl, hanem általában vonatkozik mindazon elméleti megközelítésekre, amelyek a kapitalizmust a munka álláspontjáról elemzik, és az osztályharc terminusaiban jellemzik a kapitalista társadalmat, mint amelyet a termelőeszközök magántulajdona és a piaccgazdaság strukturál”. (Postone 1993, 7.) Ezt az eljárást érte bírálat, nem utolsó sorban azért, mert ez a fogalom a marxizmus szerteágazó irányzatainak ugyanazt a tévedést rója fel, lásd Jay 1993, 186.

alpján. Ennek érdekében ismertetni fogom Postone bírálatát, melyet a hagyományos marxizmusnak címez, ezt követően pedig az *Überhaupt* alapvető törekvésére vonatkozatom ezt a kritikát, a mű néhány évvel illusztrálva mondandómat. A kifejtés során a kritikai politikai gazdaságtan és a politikai gazdaságtan kritikája közötti postone-iánus megkülönböztetésre fogok támaszkodni. Ez a szójátékként ható distinkció paradigmátikus eltérést jelez, és olyan kritikai megközelítést tesz lehetővé, amely egyszerre képes kezelni a hagyományos marxizmus problematikus elemeit és az *Überhaupt* Marx-kritikáját. Postone szerint míg Marx a politikai gazdaságtan kritikáját írta meg érett munkáiban (mindenekelőtt az *Überhaupt*-ban is elemzett *Grundriss*-ben és *A tőkében*), követői és értelmezői – ahogy bírálói is – rendszerint egy kritikai politikai gazdaságtan megalkotásának projektét tulajdonítják neki.⁵

Mielőtt azonban továbbmennék, szeretnék kitérni a Postone és az *Überhaupt* közötti polémia jogosultságára. A kezdeti indítékom a következő volt: míg az *Überhaupt* szerzői az érték munkaelmélete tarthatatlanságának és inkonzisztenciájának kimutatására alapozzák kritikai elemzésüket, addig a marx-i ihletésű kritikai elmélet egyik legérdekesebb vonulata – az értékkritika – éppen az érték munkaelmélete érvényességéből bontja ki nemcsak kapitalizmuskritikáját, hanem a hagyományos marxizmus kritikáját is. Emellett azonban az *Überhaupt* projektjének alapját nyújtó feltevés és Postone álláspontja között termékeny feszültség észlelhető.

Márkus, Kis és Bence a következőt írják: „Csak Marx tartalmi megoldásainak, a szocialista gazdaság működési elveinek rendszeres ellenőrzése döntheti el, vajon a kivitelezés részleteivel van-e probléma csupán, vagy az egész gazdaságtörténeti-történetfilozófia átalakításra szorul.”⁶ Kis János az angol kiadás előszavában már a tanulságok birtokában tömören így írja le azt, ami az itteni érvelés számára lényeges: „Más szóval, az érték és az érték-többlet munkaelméletének – az I. kötet magvának – tudományos érvényessége *A tőke* háttérében meghúzódó kommunista gazdaság tervrajzának kivitelezhetőségén múlik. Könyvünk amellet érvelt, hogy ez a tervrajz kivitelezhetetlen.”⁷

Postone olvasatában azonban Marx a kritika *lehetőségét* nem egy rejtett tervrajzban, hanem a kapitalista társadalom ellentmondásos jellegében találja meg, amely folyamatosan kitermeli e társadalmi rend felfüggesztésének alapját. Tehát a kritikának ahhoz, hogy kritika lehessen, nem kell valamely pozitív normarendszerrel összefonódnia. A kritika

5 Lásd Scheiring 2018. Noha ezt az értelmezésbeli különbséget nézetem szerint nem lehet pusztán nyelvi okokra visszavezetni, fontos leszögezni, hogy németül a *Kritik der Politischen Ökonomie*-ben az „Ökonomie” egyszerre jelent gazdaságtant és gazdaságot – ami lehetővé teszi, hogy Marx a dolog szubjektív és objektív oldalát (tudniillik a tudományt és a tudomány tárgyát) egyszerre jelenítse meg a mű címében. Ezt az eljárást Postone is hangsúlyozza, aki szerint „Marx arra törekszik, hogy a modern, kapitalista életformának – gyakorta esetlegesen és külsőlegesen egymáshoz rendeltnek vélt – gazdasági, társadalmi és kulturális dimenzióit egymással szervesen összefüggőként ragadja meg”. (Postone 2018, 20 – a fordítást módosítottam.)

6 Bence – Kis – Márkus 1992, 82.

7 Kis 2022, xxiv. (Saját fordítás.) Magyarul jelen számban: Kis 2023.

lehetőségfeltétele akkor teljesül, ha képesek vagyunk egy más „normativitás” *lehetőségének* felmutatására, mely lehetőség alapja – jelen esetben – a kritika tárgya: a kapitalizmus. Ezt az immanens lehetőségfeltételt Postone az érték munkaelméletében találja meg.

Postone a hagyományos marxizmusról

A hagyományos marxizmus fogalmához hosszabban idézem Postone-t:

Ez a megközelítés a munka transzhistorikus felfogásán alapszik: a munka az ember és a természet között közvetítő tevékenység, amely célirányosan átalakítja az anyagot, a társas élet feltétele. Az ily módon értett „munka” minden társadalomban a gazdagság forrása, minden egyetemesen és ténylegesen társadalmi létrehozója. A kapitalizmus partikularizáló és fragmentáló viszonyai azonban meggátolják a „munka” beteljesülését. Így az emancipáció egy olyan társadalmi formában valósul meg, amelyben a piac és a magántulajdon torzításaitól megszabadult transzhistorikus „munka” végre nyíltan a társadalom szervezővelének bizonyul. [...] A „munka” itt a kapitalizmus kritikájának álláspontja.⁸

Mindez nem csupán a szovjet típusú rendszereket megalapozni hivatott – hol ideológiaként, hol filozófiaként értett – marxizmusra érvényes. Postone meghatározása a hagyományos marxizmus fogalma alá rendeli a marxista hagyomány azon részeit is, amelyek az úgynevezett ortodox vagy dogmatikus marxizmust bírálták, és amelyek a „létezett szocializmusoknak” (az általam mértékadónak tartott értelmezések szerint: államkapitalista rendszereknek)⁹ is ellenálltak. Ami Postone számára döntő, az a munka történetileg specifikus társadalmi formaként történő megragadása, amelynek alapja az érték munkaelméletének marxi megfogalmazása. Ebben a megközelítésmódban az érték munkaelméletének végső értelme egyáltalán nem az, hogy a munkásokat kizsákmányolják – vagyis hogy az általuk megtermelt értéktöbblet jelentős részét a kapitalista „elveszi” tőlük. Ez persze igaz. Ha a dolog ennyiben maradhatna, akkor a kapitalizmusra jellemző ellentmondást a termelés és az elosztás szférái között lokalizálhatnánk, vagyis a piac és a magántulajdon *torzító* hatásáról beszélhetnénk, amely nélkül a kizsákmányolás és a kapitalizmus megszűnnék. A hagyományos marxizmus így is tett (hol vulgárisan, hol kiemelkedő filozófiai és teoretikus csillogással), és a 20. századi munkásmozgalmak is így vélekedtek.

8 Postone 2018, 10. (A fordítást módosítottam.)

9 A marxista és tágabb (baloldali) elméleti diskurzusokban a „létezett szocialista” rendszerek megítélése hosszú ideje vita tárgya. A vita különböző szempontjainak megismerésében segíthet a Krausz Tamás és Szigeti Péter által szerkesztett *Allamszocializmus* tanulmánykötet (Krausz – Szigeti 2007). Az államkapitalizmus fogalmának elmélyítéséhez lásd még Tamás Gáspár Miklós *Antitézis* című kötetét (Tamás 2020). A vitát – kiegészítve Pavel Câmpeanu román marxista teoretikus sajátos álláspontjával – ismertettem az *Erdélyi Múzeumban* (Szilágyi 2022).

Ezért nevezi egy helyen Postone a hagyományos marxizmus kapitalizmuskritikáját „az elosztási mód kritikájának”.¹⁰

Ezzel szemben Marx a természetesen belül lokalizálja az ellentmondást – érvel Postone. A *Grundrisse* gépekről szóló híres töredékében Marx arra mutat rá,¹¹ hogy noha az anyagi gazdagság szempontjából egyre jelentéktelenebbé válik a munkavégzés, az értéktöbblet-termelés számára nélkülözhetetlen. Márpedig a kapitalizmusban a gazdagság történetileg specifikus formája az érték. Ez az ellentmondás egyfelől azt jelenti, hogy a kapitalizmus saját alapjait bomlasztja: „A tőke maga a folyamatban levő ellentmondás azáltal, hogy a munkaidőt minimumra igyekszik redukálni, miközben másfelől a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi.”¹² Másfelől ez az ellentmondás magában hordozza az alternatív „normativitás” lehetőségét, minthogy a munka technológia általi kiküszöbölése (az eleven munka kiiktatása holt munka révén) a valóságos gazdagság termelésében valóban fölöslegessé teszi a munkát.¹³ Ez az ellentmondás (harmadrészt) „beköltözik” a munka belsejébe, és ennek dualitásában (absztrakt, illetve konkrét karakterének kettősségében) mutatkozik meg, melyet Marx az áru kettős jellegéből kiindulva elemez, mely maga is ennek az összefüggésnek az alkotóelemeként értendő. Ez a dinamika tehát egyszerre tartalmazza a kizsákmányolás, elidegenedés stb. visszasságait és egy olyan világ *lehetőségét*, amelyben a munka többé nem a társadalmi gazdagság forrása.¹⁴ Postone szerint tehát „a kapitalista munka marxi kritikája [*critique of labour in capitalism*] egy »negatív« kritikát alapoz meg – mely a létezőt a lehetséges alapján kritizálja [*one that criticizes what is on the basis of what could be*] – amely egy másik társadalmi formáció lehetőségének irányába mutat.”¹⁵

Mint fentebb már jeleztem, ez a „túlmutatás” pusztán negatív, amennyiben lehetőségéről és nem plauzibilis tervrajzról van szó. Az is lényeges következménye a fentieknek, hogy ez a lehetőség csupán a kapitalista fogalmiságon s mindenekelőtt a munka fentebb érintett fogalmán túl válhat egy más világ valóságává. Ezt a negativitást másfelől Postone nyomán végességként is megfogalmazhatjuk: „az ellentmondás kifejezi a totalitás időbeli végességét [*temporal finiteness*] azáltal, hogy túlmutat rajta”.¹⁶ Ez a végesség a kapitalizmusnak, következésképp a kapitalizmus alapvető kategóriáinak végességét is jelenti. Továbbá Marx

10 Postone 1993, 69.

11 Marx 1972, II. 168–70.

12 Marx 1972, II. 169.

13 Efelől értelmezendő a *Grundrisse* gépekről szóló töredéke, melyben Marx az érték és a valóságos gazdagság közötti ellentmondásról beszél, és a kapitalizmus által megnyitott, annak folyamatában immanensen benne rejlő perspektívából a következőket írja: „Az idegen munkaidő ellopása, amin a mostani gazdaság nyugszik, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben.” (Marx 1972, II. 169.)

14 Postone értelmezésének és gondolatmenetének részletes elemzéséhez lásd Szigeti 2018.

15 Postone 1993, 64.

16 Postone 1993, 79.

[v]ilágossá teszi, hogy elemzése kategóriáit nem szűk gazdasági értelmükben kell felfogni. Ezek „ennek a meghatározott társadalomnak [...] létezési formáit [*Daseinsformen*], egzisztencia-meghatározásait [*Existenzbestimmungen*] [...] fejezik ki”. Ilyeneként egyszerre a társadalmi szubjektivitás és objektivitás formái; azt fejezik ki, „ami mind a fejben, mind a valóságban adott”.¹⁷

Amennyiben pedig Marx még a kapitalizmus elemzésének kategóriáit sem gazdasági síkon működteti, akkor feltételezhető, hogy a kapitalizmus meghaladása eleve nem ragadható meg pusztán gazdasági terminusokban – egyáltalán: nagyon is kétes az, hogy bármilyen politikai gazdaságtanként értett projekt képes meghaladni azt az erőteret, amelyet ezek a kategóriák jelölnek ki.

Azt mondani, hogy a kapitalizmus időben véges, bizonyára nem kelt megütözést, hiszen ebben az elvont, minden meghatározást nélkülöző formában nem sokan tagadnák. Egészen magátólértétdőnek vesszük, hogy a végességtől nem szabadulhat meg egy egyszerű társadalmi-történeti rendszer/korszak. Azonban gondolkodásunk implicit előfeltevéseiben ez a magától értetődő tényszerűség hiányzik. Postone szerint „központi jelentősége van annak az érvnek [a marxi kritika] episztemológiai dimenziójára nézvést, hogy a kapitalizmusra sajátosan jellemző társadalmi struktúrák »fetiszizált« formában jelennek meg – vagyis »objektívnek« és transzhistorikusnak tűnnek”.¹⁸ Azaz a kapitalizmus kategóriális hálójának csomópontjait (érték, munka, áru, pénz) többnyire történelemfeletti kategóriákként kezeljük – ami a munka esetében azért kiemelten fontos, mert ez a hagyományos marxizmus szocializmuskoncepciójának sarokköve marad. Ezért a hagyományos marxizmus nem lép túl a kapitalizmus fogalmiságán, és a különböző javaslatok és kísérletek mind a munka társadalmának s ezáltal a kapitalizmusnak különböző iterációi maradnak. Világtörténelmi értelemben nem lépik túl a kapitalizmus kereteit.¹⁹ Márpedig „a radikális kritika fogalmi logikája összebékíthetetlen a transzhistorikus olvasatokkal”.²⁰

Az *Überhaupt* és a hagyományos marxizmus

Ha az *Überhaupt* negyedik fejezetének („A központosított munkaidőgazdálkodás nehézségei”) felütését olvassuk, világossá válik, hogy a szerzők a hagyományos marxizmussal összhangban a kapitalizmus és szocializmus különbségét a piac/tervezés, magántulajdon / kollektív tulajdon ellentétpárjaival ragadják meg:

¹⁷ Postone 2018, 20. (A belső idézet forrása: Marx 1972, I. 31–32.)

¹⁸ Postone 1993, 137.

¹⁹ Ez termékeny szempontokat nyújt az államkapalista rendszerek („létezett szocializmusok”) bírálatához. Ilyen típusú bírálatot képviselt Tamás Gáspár Miklós is – az említett szempontokhoz lásd „Egyszerű és egyszerű kapitalizmus” című írását (Tamás 2020, 71–112).

²⁰ Forczek 2023, 127.

Szervezettség az anarchiával szemben, tervszerűség a spontán, utólagos korrekcióval szemben, a társadalmi szükségletek uralma a profitmotívum uralmával szemben, a termelési tényezők, illetve a fogyasztási eszközök közvetlen elosztása a piaci mechanizmusok eldologiasodott közvetítésével szemben – ezekben az ellentétekben gondolja el Marx a szocialista gazdaság világtörténelmi sajátosságát.²¹

Ezek a terminusok mind a hagyományos marxizmus, mind a „létezett szocializmus” szocializmuskoncepciójának megfelelnek. Így viszont kimarad az, ami Postone megítélésében kulcsfontosságú Marx kritikai elméletében: a társadalmi gazdagság történetileg specifikus formája; annak történeti jellege, ami az elosztás *tárgyát* képezi. A problémának ez az oldala még világosabb lesz, ha megvizsgáljuk milyen eljárást követnek az *Überhaupt* szerzői: azt gondolják el, mi képezné a szocializmusban a tervezés, termelés és elosztás tárgyát.

A csereérték elemzése helyett Bence, Kis és Márkus a használati értékből indulnak ki. Ez többek közt azért találó, mert a könyv központi tézise szerint Marx kapitalizmuskritikájának érvényessége Marx szocializmusprojektjének kivitelezhetőségén múlik. Ez utóbbi vizsgálatához a használati érték kategóriája jó kiindulópont, ugyanis abban az értelemben transzhistorikus kategória (de legalábbis annak tűnhet), hogy érvényesen használható a prekapitalista, kapitalista és posztkapitalista társadalmakra is – annak ellenére, hogy amint az *Überhaupt* szerzői is hangsúlyozzák, a hasznosság kritériumai társadalmilag, történetileg, kulturálisan stb. meghatározottak. Ez a kiindulópont lehetővé teszi a szerzőknek, hogy felvázolják azokat a gazdaságtani kategóriákat, amelyek a szocialista társadalmat megalapozni hivatottak – vagyis ellenőrizhetővé válik a szocializmus mint kollektív törekvés érvényessége, plauzibilitása.

Azonban a használati érték egyszerű leválasztása a csereértékről nem problémátlan. Ennek következtében az sem magától értetődő, hogy a használati értéket, illetve az ezt létrehozó emberi munkaidőt a posztkapitalista társadalom gazdasági építményének alapvető kategóriájaként kellene rögzítenünk. A használati érték és a csereérték *együtt* képezik az áru dimenzióit, és *együtt* is kell őket elgondolni, féltő ugyanis, hogy a csereérték részleges kiiktatásával az áruforma megőrződik, mint amelynek irányába a (rosszul felszabadított) használati érték tendál, s mely később a „dolog” objektív szükségyszerűségeinek kényszereként fog fellépni, és követelni fogja az explicit visszatérést ehhez a formához. Hogy az *Überhaupt* szerzői valóban ezt a hibát követték el, azt negatívum az bizonyítja, hogy végül az áruformához kénytelenek visszatérni: az áruforma szükségessége megmaradt, mivel a csereérték részleges kikapcsolása érintetlenül hagyta az árutermelő munka problematikáját. Ezért azonosítják Marx szocializmuskoncepcióját központosított munkaidő-gazdálkodásként, amelyben a szocializmus specifikuma nem a munkaidővel való gazdálkodás – hiszen (Marx szerint) ez a kapitalizmusra jellemző – hanem a közpon-

21 Bence – Kis – Márkus 1992, 84.

tosítás: vagyis az ipari árutermelésnek, a használati javak termelésének (voltaképpen a dolog szerkezetét tekintve az elnevezésbeli eltérések nem mérvadóak) pénz és piac nélküli racionális kivitelezése. Eszerint Marx „nem kevesebbet, hanem többet [akar], mint amire már a tőkés árutermelés is képes”.²² Itt a szocializmus nem önálló törekvés, hanem a kapitalizmus találó korrekciója, amely a kapitalista társadalom alapkategóriái közötti igazi összefüggést valósítja meg.

Mindez az *Überhaupt* és a hagyományos marxizmus előfeltevéseinek megegyezéséből fakad. Akárcsak az utóbbi esetében, a pénz, a piac és a tulajdonviszonyok itt is pusztán gátló, torzító tényezők, amelyekről megszabadulva a munka beteljesítheti az általános emberi gazdagság termelésének küldetését. És akárcsak a hagyományos marxizmusban, az *Überhaupt*ban is egy kritikai politikai gazdaságtan pozitív koncepciójáról van szó, amely e beteljesedés paramétereit rögzíti, a piac anarchizmusával és kiszámíthatatlanságával szemben a racionális és tudatos tervezés intézményén keresztül.

Ez az ellentmondás fogalmának szerepét és a kritika megalapozásának fentebb említett problémáját is érinti. Az *Überhaupt* a központi ellentmondást a használati érték és a cse-reérték között véli felfedezni, míg Postone olvasatában Marx számára a kritikát lehetővé tevő ellentmondás az érték és a valóságos gazdagság között van. A kritikát az *Überhaupt*ban megjelenő Marx nem tudja megalapozni ebben a negativitásban, mert itt a csereérték nélkül termelt használati érték és az ezt termelő munka pozitív működésétől függ a kritika érvényessége. Ennek oka az, hogy Bence, Kis és Márkus értelmezésében a marxi kritika a munka álláspontjáról fogalmazódik meg, és amennyiben erről az állásponttól nem választható fel egy *ellentmondásmentes*, pozitív gazdasági rendszer, akkor a kritika érvénytelen.

A kritikai politikai gazdaságtan és a politikai gazdaságtan közötti paradigmaticus eltérést az *Überhaupt* részletes gondolatmenetének több pontjával is lehetne demonstrálni.²³ Mivel kimerítő tárgyalásra itt nem vállalkozhatom, megpróbálom egy példával szemléltetni, hogy akár ugyanazon mondat értelmezésekor egészen ellentétes következtetésekhez juthatunk annak függvényében, hogy melyik paradigmát követjük.

A *tőke* azon állítását, miszerint „a pénz mint értékmérő szükségszerű megjelenési formája az áruk immanens értékmérőjének, a munkaidőnek”,²⁴ az *Überhaupt* szerzői a következőképpen értelmezik: „de az a megjelenési forma, éppen mert csak »megjelenési forma«, nem racionális: az árak csupán a kereslet és a kínálat külsőleges szabályozásán keresztül, hol alacsonyabbra süllyedve, hol meg magasabbra emel-

22 Bence – Kis – Márkus 1992, 88.

23 Lásd Forczek 2023, amelyben a Marx–Hegel viszony értelmezésén keresztül az *Überhaupt* szerzői és a II. Internacionálé között mutat ki paradigmaticus megegyezést, mellyel szembehelyezi a *Neue Marx-Lektüre* olvasatát. Az *Überhaupt* szerzői és a II. Internacionálé közötti egyetértés megléte összhangban áll jelen tanulmány érvelésével, amely a postone-i „hagyományos marxizmus” és az *Überhaupt* Marx-kritikája között kíván megfeleléseket azonosítani. Forczek számára hasonlóan fontos a kapitalizmus történeti sajátosságai való számvetés (lásd fentebb).

24 Marx 1978, 95.

kedve közelítik meg a tényleges ráfordításokat”.²⁵ A hangsúly ebben az olvasatban a „megjelenési formára” esik. A pénz megjelenési forma, tehát nem racionális, és csak „külsőleges szabályozáson keresztül” – tökéletlenül – fejezi ki a munkaidő értékét (itt: „a tényleges ráfordításokat”). Az azonosított probléma az, hogy a pénz, a kereslet és kínálat nem adekvát közege a gazdagság munkaidő általi tényleges, közvetítések nélküli termelésének. Ezért aztán a szocialista gazdaság, amelyet a pénz és a piac kiiktatása jellemez „nyugodtan eldobhatja a piaci árak mankóját, mert a maga lábára áll: a termelőerők köztulajdonba vétele alapján módja nyílik rá, hogy azt tegye meg a költségszámítások közös egységének, ami a gazdasági javakban közös költség: a munkaidőt”.²⁶

Vagyis a szocializmus megszünteti ezeket a fölösleges, torzító, és irracionális korlátokat, hogy a munkaidő a maga egyneműségében hatékony lehessen, és kikerülhetővé váljanak azok a visszásságok, amelyek (ebben az olvasatban) pusztán a pénz, a piac és a magántulajdon viszonyrendszereiből származnak – nem utolsó sorban épp azért, mert a munkaidő közvetlen hatékonyságát gátolják.

Azonban amikor Bence, Kis és Márkus a központi munkaidő-gazdálkodás megvalósíthatóságát következetesen végiggondolják, több probléma is jelentkezik. A termékek értékének munkaidőben való kiszámítása „befejezhetetlen regresszushoz vezet”. „Magától értetődik, hogy a képzési költségeket is munkaidőben kell kiszámítani”,²⁷ azonban ezek a költségek nem egynemű munkaidőben adódnak, hanem specializált munkák formájában. Emellett további problémát jelent a szükségletek kielégítésének megtervezése: pontosabban annak eltervezése, hogy milyen termékekből mennyit kell termelni. A piac utólagos korrekcióival szemben a központi munkaidő-gazdálkodásnak ezt előre kellene látnia, de nem lehet eldönteni előre, hogy ki mit fog fogyasztani. Ha meg is termelnek alapszükségleteket, amelyeket fogyasztásra bocsátanak, adódnak hiánycikkek, amelyek létrehozásuk saját feketepiacukat.²⁸ Azonban mivel spontaneitást (irracionálitást) visz a rendszerbe, „a feketepiac lehetetlenné teszi a kollektív gazdaság normális működését”.²⁹ Ezeket a piacokat kényszerrel kellene felszámolni, ez azonban nem egyeztethető össze a Marx számára elengedhetetlen szabadsággal, ennél fogva Marx szocializmuskonceptiója önellentmondásba keveredett – szól az *Überhaupt* ítélete.

25 Bence – Kis – Márkus 1992, 89.

26 Bence – Kis – Márkus 1992, 90.

27 Bence – Kis – Márkus 1992, 95.

28 Itt az *Überhaupt* narrációja közel kerül a „létezett szocializmusok” valóságához, minden bizonnyal szándékosan. Nem csak ezen a ponton, de ezen is felmerül az olvasóban: mintha szimpatizálnának a „létezett szocialista” rendszerek közgazdászaival, akik a piacnak tett engedményt szükségesnek látják; legalábbis megértőek velük szemben, hiszen a problémáik valódi problémák. A sor végén pedig ott az ítélet: a szocializmust csak így lehet megvalósítani és – óhatatlanul – felszámolni.

29 Bence – Kis – Márkus 1992, 134.

Térjünk vissza Marx kijelentéséhez: „A pénz mint értékmérő szükségszerű megjelenési formája az áruk immanens értékmérőjének, a munkaidőnek”.³⁰ A politikai gazdaságtan kritikája felől nézve a hangsúly nem pusztán a „megjelenési formára” esik, hanem arra, hogy ez a megjelenési forma „szükségszerű”. Így a mondat értelme nem az lesz, hogy a pénz elrontja a munkaidő értékmérő kapacitását. Ellenkezőleg: egyedül a pénz fejezheti ki az áruk immanens értékmérőjét, a munkaidőt. Akár az ismert kacsanyúl, ez a mondat teljesen mást jelent, ha a politikai gazdaságtan kritikája felől olvassuk, mintha egy kritikai politikai gazdaságtant keresnénk. Innen nézve az *Überhaupt*-ban következőleg felvetett problémák teljesen jogosak, de a politikai gazdaságtan kritikáját nem semmisítik meg, mivel utóbbi felől azt mondhatjuk: hisz épp ezért szükségszerű a pénz mint megjelenési forma. A pénz a maga fetisiztikus redukciójával elhárítja azt a problémát, hogy munkaidőben lehetetlen lenne kiszámítani az áruk értékét. A végtelen regresszus nem indul be, mert a pénz kezelhetővé teszi az árukat. Ahogyan az sem meglepő, hogy az árutermelő munka végül piaci vagy piacszerű intézményre szorul ahhoz, hogy a termelés és a fogyasztás közötti közvetítés megvalósulhasson. Épp ez az oka annak, hogy – amint az *Überhaupt* első fejezetében a szerzők is felhívják rá a figyelmet – a „kelet-európai közgazdászok [...] olykor valóban meglepő lelkesedéssel fedezik fel a piaci mechanizmusok racionalitását”.³¹ Azért tűnhettek racionálisnak a piaci mechanizmusok, mert a továbbra is árutermelő munka igazgatását ezek a mechanizmusok végzik a legjobban. Pontosabban ezeket a mechanizmusokat hívja elő, ezekben a formákban jelenik meg szükségszerűen a gazdagság azon formája, amely a kapitalizmusra jellemző: az érték.

Méltán tűnhet ezek után a kritikai politikai gazdaságtan vállalkozása kudarcnak, hisz szükségszerűen visszavezet ahhoz, amit kritizálni akart; kiderül, hogy bármilyen racionális tervezés sem tudja helyettesíteni egy spontán módon kialakult – de a szükségszerűség erejével ható – komplex társadalmi rendszer funkcióit. Ha azonban Marxot a politikai gazdaságtan kritikusaként olvassuk, ebben a fejleményben nincs semmi meglepő.

***Überhaupt*: a hagyományos marxizmus immanens kritikája**

Írásomban eddig azt kívántam bemutatni, hogy az *Überhaupt* Marx-bíráta a hagyományos marxizmus értelmezési hagyományából ismert Marxra érvényes ugyan, de nem meríti ki a marxi szövegek erőforrásait. Moishe Postone Marx-értelmezését – melyet itt csupán vázlatosan mutathattam be – azért tekintem oly fontosnak, mert olyan Marxot körvonalaz, aki kikerüli az ismert csapdákat, sőt: kritikai magyarázatot is ad ezekre.

30 Marx 1978, 95 (idézi Bence – Kis – Márkus 1992, 89).

31 Bence – Kis – Márkus 1992, 17.

Az *Überhauptot* érvényteleníteni azonban nem szándékoztam. Bence, Kis és Márkus gondolatmenetét következő és meggyőző: a hagyományos marxizmus munkaközpontú szocializmusáról valóban kimutatják, hogy ellentmondásos társadalmat eredményezne.³² Megkíséreltem bemutatni, hogy ennek az eredménynek az oka a kapitalizmus alapvető kategóriáinak történetietlen kezelése, mindenekelőtt a munka transzhistorikus fogalmának rögzítése. A transzhistorikus munka álláspontjáról megfogalmazott kapitalizmuskritika: ez a postone-i értelemben vett hagyományos marxizmus sajátja. Ez a kritika a piac, a pénz és a magántulajdon egyoldalú kiiktatásától reméli a munka társadalmaként jellemezhető szocializmus felvirágzását. Egy ilyen társadalom azonban csak névleg szocialista, amennyiben a kapitalizmus korszakalkotó sajátosságait megőrzi.

A politikai gazdaságtan kritikájának perspektívájából olvasva az *Überhaupt* a hagyományos marxizmus önkritikája, amelyet azonban a hagyományos marxizmus előfeltételezéseinek meghagyása mellett fejtenek ki szerzői. Mindemellett performatív demonstrációja annak, hogy a munka társadalmaként értett kapitalizmuson ezek a feltételezések nem engednek túllépni. Márkus, Bence és Kis valóban következetesen végiggondolják a problematikát: ám ez a politikai gazdaságtan problematikája marad – a túlhan mindvégig hiányzik, és a szocializmus kivitelezhetőségének elgondolására tett kísérletük valójában a kapitalizmus alapvető kategóriái és a köztük fennálló viszonyok örökkévalóságának képzetét erősíti.

Lényeges, hogy bár Bence, Kis és Márkus megválaszolják a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* kérdését, elemzésük paraméterein belül megválaszolhatatlannak tűnik az a kérdés, hogy miként lehetséges nem kapitalista társadalom. Visszatérve egy fentebb említett gondolathoz: a kapitalizmus végességét képtelenség elgondolni úgy, hogy kritika nélkül hagyjuk a munka kategóriáját. A munka az, melynek gravitációs ereje visszatéríti az *Überhauptot* a kapitalizmus formáihoz. Ha ebből a szempontból kudarcé is kell megítéljük ezt a vállalkozást, akkor is nagyon hálásak lehetünk azért, hogy ennek a vonzástörvénynek ilyen világos demonstrációja áll rendelkezésünkre.

Mindazonáltal, amennyiben a szocialisták között folyó viták a mai napig nagyrészt a hagyományos marxizmus talaján állnak – vagyis az elosztási módot bírálják a munka álláspontjáról –, annyiban ma is aktuális ez a következetes tanulmány. A dilemma, amelyet az *Überhauptban* felmerül a szocialista társadalom lehetőségéről, ma is egyre-másra megjelenik különböző fórumokon: piaci kompromisszum, esetleg munkahelyi demokrácia mellett, legjobb esetben még munkástulajdon mellett is; vagy központi tervezés, a piac közvetítő szerepének visszaszorítása és az autoritarianizmus veszélyének elfogadása kapcsán. Ezt a dilemmát a munka társadalmaként értett szocializmus antinómiájának is nevezhetnénk, amelyet képtelenség feloldani a politikai gazdaságtan kategóriái alapján.

32 Bizonyára a könyvben kifejtett technikai kérdésekben új szempontokat jelenthetnek azok az új számítástechnikai eljárások, amelyek azóta kifejlesztettek, ahogy az adatelemzés technológiái is.

Az *Überhaupt* így illusztrálja azt a zsákutcát, amelynek a hagyományos marxizmus bizonyult mind politikailag-gazdaságilag, mind világtörténetileg, mind Marx értelmezésének terén. Ez persze nem jelenti azt, hogy ezt a zsákutcát mindenestül kikerülhetnénk, azonban az *Überhaupt* nem vet számot azokkal az előfeltételezésekkel, amelyek ebbe a zsákutcákba utalták az elméletet és a gyakorlatot egyaránt. Úgy gondolom, hogy erre képes az a Marx, amelyet Postone ajánl figyelmünkbe.

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* ugyanakkor nem hagyja érintetlenül azt a pozíciót, amelyről itt reflektáltam rá. Bár a politikai gazdaságtan kritikájának nincs szüksége a kapitalizmuson túli társadalom gazdasági leírására, nekünk mindenképp szükségünk van arra, hogy azt az új történelmi korszakot valamiképpen artikuláljuk. Különösen igaz ez a klímaváltozás és a fokozódó ökológiai válságok tudatában. Ebben a feladatban pedig az *Überhaupt* egyszerre jelent kihívást és nyújt segítséget.

Bibliográfia

- Balázs Gábor – Losonczi Márk. 2016. „Az érték, az áru, a munka – és ellenségei.” In *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*, szerk. Marosán Bence Péter, 38–46. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan*. Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archivum.
- Forczek Ákos. 2023. „Értékelmélet és dialektika. Az *Überhaupt* a kritikai gazdaságtan hegeli örökségéről.” *Elpis* 16/2: 113–132. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.9>
- Harvey, David. 2018. *A Companion to Marx's Capital. The Complete Edition*. London – New York: Verso.
- Jay, Martin. 1993. „Marx After Marxism.” *New German Critique* 60: 181–91. DOI: <https://doi.org/10.2307/488672>
- Juhász János. 2008. „Egy kritika a kritikáról. »Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?«” *Fordulat* 1/4: 106–11.
- Kis János. 2022. Preface. *How Is Critical Economic Theory Possible?* Ford. John Grumley – János Kis. György Márkus – János Kis – György Bence, xi–xxviii. Leiden – Boston: Brill.
- Kis János. 2023. „Előszó a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* angol nyelvű kiadásához.” Ford. Ábrahám Zoltán. *Elpis* 16/2: 149–165. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.11>
- Krausz Tamás – Szigeti Péter, szerk. 2007. *Államszocializmus. Értelmezések – viták – tanulmányok*. Budapest: L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány.
- Marx, Karl. 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl. 1978. *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. I. kötet. Budapest: Kossuth Kiadó.

- Postone, Moishe. 1993. *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570926>
- Postone, Moishe. 2018. „A tőke újragondolása a *Grundrisse* fényében.” Ford. Szilágyi Botond. *Kellék* 59: 7–29.
- Scheiring Gábor. 2018. „Kritikai politikai gazdaságtan.” In *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*, szerk. Antal Attila – Földes György – Kiss Viktor, 30–50. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Szigeti Attila. 2018. „Értékkritika.” In *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*, szerk. Antal Attila – Földes György – Kiss Viktor, 117–39. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Szilágyi Botond. 2022. „Államkapitalizmus, államszocializmus – egy vita margójára.” *Erdélyi Múzeum* 84/4: 130–38. DOI: <https://doi.org/10.36373/em-2022-4-12>
- Tamás Gáspár Miklós. 2020. *Antitézis*. Ford. és szerk. Sipos Balázs. Budapest: Kalligram.

Értékelmélet és dialektika

Az *Überhaupt* a kritikai gazdaságtan hegeli örökségéről

Forczek Ákos 

PhD. egyetemi tanársegéd (ELTE BTK)

forczek.akos@btk.elte.hu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.9>

A marxizmus történetében a Hegelhez fűződő viszony kérdése mindig is jelentősegteljesebb volt annál, minthogy csupán hatástörténeti összefüggéseket tisztázó szakfilozófiai vizsgálódások tárgya legyen: Hegel ismétlődő le- és fölértékelése fontos fordulópontokkal esett egybe. Az *Überhaupt* esetében sincs ez másként. A mű nemcsak Hegellel szakít, hanem jóval általánosabb fordulatot hoz: a rendszerváltás előtti Magyarország progresszív elméleti antimarxizmusának legfőbb forrása lesz. Írásomban a *Neue Marx-Lektüre* értelmezési hagyománya alapján amellett érvelek, hogy *A töke* „bizonyítási eljárásaival” szembeni közismert ellenvetések – az *Überhaupt* alapos és szubtilis bírálatai is – *részben* célt tévesztenek, s ez nem független a dialektikus módszer megítélésének problémájától.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, Marx, Hegel, a politikai gazdaságtan kritikája, értékelmélet, *Neue Marx-Lektüre*

Value Theory and Dialectics. The Überhaupt on the Hegelian Legacy of Critical Economic Theory

In the history of Marxism, the question of the relevance of Hegelian legacy has always been more important than merely being the subject of specialised philosophical investigations to clarify Hegel's impact on Marx. Hegel's repeated devaluation and revaluation coincided with crucial turning points. This is no different in the case of *Überhaupt*. This work not only breaks with Hegel, but also brings about a much more general turn: it becomes the main source of progressive theoretical anti-Marxism in Hungary before the regime change of 1989/90. In my paper, I argue, on the basis of the interpretive tradition of *Neue Marx-Lektüre*, that the well-known objections to the „proof procedures” of *Capital* – including the thorough and subtle criticisms of *Überhaupt* – are *partly* misguided, and this is closely related to the unfavourable verdict on the dialectical method.

Keywords: *Überhaupt*, Marx, Hegel, Critique of Political Economy, Value Theory, *Neue Marx-Lektüre*

Amikor az *Überhaupt* szerzői vállalkozásuk közepén – a munkaérték-elmélet cáfolata után – hozzálátnak a könyv címadó kérdésének megválaszolásához, mindenekelőtt leszögezik: ha egyáltalán lehetséges még kritikai gazdaságtan, csak a hegeli dialektika nélkül az.¹ Írásomban erre a tézisre – a hátterére és szélesebb összefüggéseire – fogok koncentrálni.

A téma alapján úgy tűnhet, pusztá széljegyzet következik, olyasféle „szakfilozófiai” traktátus, amely elmerül egy részproblémában, és elvétí a „lényegét”. De talán mégis többről van szó (jóllehet „szakfilozófiai” traktátus ez is). A marxizmus történetében ugyanis a hegeli örökség megítélése mindig is „lényegbevágó” volt: ismétlődő le- és fölértékelése fontos fordulópontokkal esett egybe. Az *Überhaupt* esetében sincs ez másként. Ez a különös alkotás – a „marxizmus reneszánszának” utolsó klasszikusa – nemcsak a hegeli nyelvvel szakít, nemcsak módszertani revíziót szorgalmaz, hanem jóval általánosabb fordulatot hoz: a rendszerváltás előtti Magyarország progresszív elméleti antimarxizmusának legfőbb forrása lesz. Hogyan lehetséges az *Überhaupt*? – Amikor a szamizdat irodalom e kulcsművét Hegelről és a dialektikus módszerről faggatom, voltaképpen erre a kérdésre igyekszem felelni.

Vizsgálódásunkat az alábbi szöveghely elemzésével kezdjük:

Függetlenül attól, hogy mit tartunk a hegeli és a marxi filozófia közti tartalmi összefüggésekről, a hegeli kifejezésmód felhasználása teljesen indokolatlannak látszik egy olyan gazdaságtanban, amely nem akarja rendszeresen egymásba játszani a magyarázó és a kritikai összefüggéseket. Nemigen tudjuk belátni, hogy miért kellene egy újabb kritikai gazdaságtannak is – az „általános tartalom” és a „különös történelmi forma” dialektikáján keresztül – a feltételezett szocialista gazdaság elveinek közvetett és eltorzult érvényesülésével magyaráznia a kapitalista gazdaság működését.²

Először is kontextusába illeszttem a passzust, és röviden összefoglalom, miért tartják a szerzők meddőnek és nélkülözhetőnek a hegeli „kifejezésmódot”. Ezután *A töke* recepciótörténetére, konkrétan arra az antidialektikus hagyományágra összpontosítok, amelyhez megítélésem szerint az *Überhaupt* is kapcsolódik. Végül megidézek egy másik marxológiai hagyományt is, amely ugyan a ’70-es évek után bontakozott ki, de jóval korábbi előzményekre tekint vissza, és amely egészen más eredményekre jut, mint az *Überhaupt*, mégpedig éppen azért, mert *A töke* fogalmi logikáját meghatározó – jóllehet valamelyest „burkoltan” alkalmazott³ – dialektikus módszer *rekonstrukciójára* (nem pedig a kimustrálására) törekszik. Amellett fogok érvelni, hogy az ilyen olvasatok

1 A tanulmány az NKFIH K 138745 számú pályázat keretében készült.

2 Bence – Kis – Márkus 1992, 213.

3 „A munkámmal haladok, de lassan – írja Marx az ’59-es »Első füzet« megjelenése után Engelsnek. – [...] Sokkal népszerűbb lesz azonban, és a módszer sokkal inkább burkolt [*viel mehr versteckt*], mint az első részben.” (MEM 30, 199.) A módszer „elrejtésének” kérdéséhez lásd Reichelt 1996.

fényében *A tőke* célkitűzéseit és „bizonyítási eljárásait” támadó, közismert ellenvetések – az *Überhaupt* alapos és szubtilis bírálatai is – részben melléfogások.

Talán nem fölösleges hangsúlyozni: nem azt bizonygatom majd, hogy *A tőke* „hibátlan mű”, s hogy a megoldatlanságokat észlelő olvasónak okvetlenül tévednie „kell”. Ellenkezőleg: szerintem azok a legmeggyőzőbb interpretációk, amelyek *A tőke* ambivalens karakterére hívják föl a figyelmet, tudniillik arra, hogy Marx ingadozik a politikai gazdaságtan *korrekciója* (tehát a „klasszikusok” téziseinek helyesbítése, kiigazítása), illetve a politikai gazdaságtan radikális *kritikája* (azaz a paradigma meghaladása) között. Azzal ugyan nem értek egyet, hogy Marx olyannyira beleveszik parttalanná duzzadó kutatásaiba, hogy jóformán nem tudja, mit csinál (amint azt Oskar Negt deklarálja).⁴ Ám az nehezen vitatható, hogy a módszertani reflexiói elmaradnak elméleti belátásainak a színvonala mögött,⁵ ami éppenséggel nem válik az okfejtés javára, és hátráltatja a „korrekciótól” elválasztó határ azonosítását is.

Nem kétséges azonban, hogy Marx át akarja lépni a határt: radikális kritikát akar gyakorolni.⁶ Az értelmezéstörténet elmúlt fél évszázada után pedig aligha merész kijelentés, hogy az intencióinak megfelelő, koherens tanítás legalábbis „kihámozható” *A tőke*ből, ahogyan az sem újdonság, hogy a műben „rejlő” tételek némelyike viszont voltaképpen nincs benne. Márpedig ha így van, ha tényleg létezik (azaz „rekonstruálható”) a kritikai gazdaságtan konzisztens marxi elmélete, akkor az *Überhaupt* kifogásait ez alapján is érdemes mérlegelni. Ebben a tanulmányban erre teszek kísérletet – s persze e kísérlet közben sem kell elfelednünk, hogy az inkonzisztens Marx sem a képzelet szülötte.

1.

Az alábbiakban pár mondatban rekapitulálom a fenti idézetünket megelőző gondolatmenetet.

A szerzőhármás szerint a kapitalizmus marxi bírálata abból az előföltevésből indul ki, hogy a tőkés termelési mód (az összes korábbival ellentétben) már „magában hordja” a közvetlen munkaidő-kalkuláción alapuló, tervszerű gazdálkodás lehetőségét, minthogy ebben a gazdasági rendszerben a társadalmilag szükséges munkaidő határozza meg a termékek értéknagyságát, egyszóval e formációban már érvényes a munkaérték-elmélet.⁷ „Érvényes – de nem érvényesül”, azaz nem „operacionalizálható”,⁸ mivel a társadalmi termelést és

4 Mégpedig *A tőke* megjelenésének 100. évfordulója alkalmából rendezett frankfurti kollokviumon: FC 43.

5 Amint azt például Iring Fetscher hangoztatja ugyanott, az Oskar Negt hozzászólását követő diskusszióban: FC 48.

6 Ez a kijelentés e ponton persze még „lebeg” – az *Überhaupt* szerzői nem érthetnek vele egyet, szerintük ugyanis Marxnak éppenséggel „nem kell szembeszegülnie kora tudományosságával” (Bence – Kis – Márkus 1992, 89). A megalapozást lásd alább.

7 Bence – Kis – Márkus 1992, 197, 200.

8 Bence – Kis – Márkus 1992, 197, 203, 207.

a szükségleteket összehangoló mechanizmusok „általános tartalma” (az értéktörvény) erősen torzul abban a „különös formában”, amelyben történelmileg konkretizálódik: jelesen a kapitalista gazdaság intézményi struktúrájában.⁹ Marx szerint (ahogy az *Überhaupt* interpretálja őt) az „általános tartalma” csak a szocialista alternatíva – a központosított munkaidő-gazdálkodás – megvalósításával szabadíthatjuk ki eldologiasodott burkából. Akkor tehát, ha kikapcsoltuk a munkaérték-elmélet igazságát meghamisító intézményi közvetítéseket (a piacot),¹⁰ ez esetben ugyanis közvetlenül kiszámíthatóvá válik a termékekben objektiválódó munkaidő, erőforrásainkat pedig racionális és transzparens módon eloszthatjuk a szükségleteinknek megfelelő termelési ágazatok között.¹¹

Ha *A tőke* valóban ezen az előfeltevésen nyugszik, akkor – ahogyan Márkus és tanítványai megállapítják – Marx feladata kettős. Egyrészt bizonyítania kell, hogy „végső soron” már a kapitalista gazdaságban is a munkaérték-elmélet alapján határozható meg az értéknagyság (e tekintetben Marx a „magyarázó megértés” logikáját követi). Másrészt tisztázni kell azt is, hogyan lehetséges, hogy a törvény mégsem érvényesül a „jelenségek” szintjén: hogy az érték mégsem mérhető a termékekben tárgyiasuló munkaidővel, holott észszerű feltételek között mérhető volna vele, és a szocializmusban az is lesz (e tekintetben Marx a „kritikai megértés” logikáját követi).¹²

Az *Überhaupt* szerint Marx azért alkalmazza „a hegeli *Logika* apparátusából kölcsönzött megoldásokat”,¹³ mert így kíván megbirkózni kettős feladatával. Ha a különösen felmutatja az általánost, amely – az ismert dialektikus mozgásformának megfelelően – csupán magát különbözteti meg önmagától az előbbiben, akkor egyszerre láttatja azonosságukat és nem-azonosságukat, vagyis leír, és ugyanakkor bírál. Hegel *Logikájának* világossága azonban lidércfény, amely tévútra vezet olvasóját – intenek a szerzők. Hegel „csábít” és „csapdába” csal; elüteti a gyanúlanokban, hogy „a fogalmi határokon túli, elérhetetlen tapasztalati világ merő látszat csupán”, és bármilyen is „a felszín”, a dolgok „lényegében mégiscsak úgy vannak, ahogy [...] lenniük kell”.¹⁴ És a „metafizikai masinériának” áldozatul esik Marx is: *A tőke*-ben végül „felülkerekedik a dialektika eredeti, idealista tendenciája”.¹⁵

Itt nem kell kitérnem arra, mennyiben idealista Marx (és mit jelent ez egyáltalán) az *Überhaupt* szerint. Azt a kérdést sem kell megválaszolnom, hogy vajon megkönnyít-e tájékozódásunkat az idealista/materialista jelzők. Most csupán a dialektikus módszer elleni döntő argumentumot ismertetem – ez pedig a következő. Ha a központosított munkaidő-gazdálkodás szocialista modellje – ahogyan *A tőke*-ben kontúrokat ölt – bizonyíthatóan működésképtelen, azaz a munkaérték-elmélet (a társadalmilag szükséges munkaidő érték-

9 Bence – Kis – Márkus 1992, 201, 209.

10 Bence – Kis – Márkus 1992, 201.

11 Bence – Kis – Márkus 1992, 205, 207.

12 Bence – Kis – Márkus 1992, 200.

13 Bence – Kis – Márkus 1992, 185.

14 Bence – Kis – Márkus 1992, 222, 223.

15 Bence – Kis – Márkus 1992, 403, 201.

meghatározó szerepe) nem csupán a kapitalizmusban, de semmilyen alternatívájában sem érvényesülhet, akkor okafogyottá válik az is, hogy valamiféle „általános tartalmat” keressünk, majd „különös formájával” közvetítsük, vagyis haszontalan a hegeli logika minden műfogása.¹⁶ Márpedig a könyv meggyőzően érvel amellett, hogy az említett modell tényleg működésképtelen. Ha tehát lehetséges kritikai gazdaságtan, csakis Hegel nélkül az.

Ebből a sietős összefoglalásból is kitűnhetett, hogy az *Überhaupt* értelmezésében a marxi kulcskategóriák „transzhisztorikusak”: nemcsak a tőkés termelési viszonyokat fejezik ki, hanem a szocialista gazdaság is leírható velük (sőt voltaképpen az utóbbi mechanizmusait elővételezik). S ha a „transzhisztorikus” szót – az elmúlt évtizedek marxológiai kutatásainak jól ismert hívószavát – nyomatékositom, akkor máris sejthető, milyen ellenvetésekkel igyekszem majd megingatni a szerzőhármás *Tőke*-olvasatát. E reflexiók előtt azonban érdemes kiszélesíteni a vizsgálódás történelmi látómezejét. Ezért először is röviden elidőzőm egy – a marxizmus antiheglíanus hagyományköréből származó – szövegsoportnál, amelynek (közvetlen vagy közvetett) hatása az *Überhaupton* is érezhető; és csak ezután fejtem ki a *Neue Marx-Lektüre* első nemzedékeinek alapvető eredményein nyugvó fenntartásaimat.¹⁷

2.

A központosított munkaidő-gazdálkodásnak az *Überhauptban* demonstrált „nehézségei” Marx számára sem egészen ismeretlenek. A *Grundrisse* szerzője érzékletes képet fest arról, milyen rezsimbe torkolna Proudhon „forradalmi programjának” megvalósítása: milyen megoldhatatlan feladatok háruálnának az általa megálmodott intézményrendszerre, főképpen a „cserebankra”, amely óhatatlanul tervehatósággá, majd „a termelés zsarnoki kormányá[vá] és az elosztás intézőjé[vé]” növekedne.¹⁸ A Proudhon-kritika önmagában persze még nem bizonyíthatja, hogy a közvetlen munkaidő-kalkuláción alapuló szocialista modell nem Marx víziója.¹⁹ Ám arra azért (egyéb szempontok híján is) ösztönzést adhatna, hogy fontolóra vegyük: milyen elméleti státusz illeti meg egyáltalán azokat a passzusokat, amelyekben Marx e modell gondolatával játszik?²⁰ Az *Überhaupt* szerzői azonban nem

16 Bence – Kis – Márkus 1992, 213.

17 Hasonló fenntartásokat más értelmezési hagyományban is megfogalmaztak már, itt azonban csak a *Neue Marx-Lektüre* szövegvilágára koncentrálok. E tekintetben dolgozatom Szilágyi Botond – ugyancsak ebben a lapszámban közölt – tanulmányának párja (Szilágyi 2023). Szilágyi Postone-ra támaszkodik, s végső soron az általam képviselt állásponttal összhangban lévő következtetésekre jut.

18 MEM 46/1, 71–73 (az idézet helye: 73). Marx Proudhon-kritikájához lásd mindenekelőtt Brentel 1989, 187–242; Proudhon „forradalmi programjához” lásd 207–209.

19 Inkább Engelsé, ehhez lásd például Behrens – Hafner 1991.

20 Fűzzük hozzá: meglepően kevés – és főként enigmatikus – passzusról van szó. Ezek közül a legfontosabbak „A gothai program kritikájának” és *A tőke* fetiszmusfejezetének egy-egy szakasza (MEM 19, 18; MEM 23, 81). Az elsőkben Marx a központosított munkaidő-gazdálkodás *fogyatékoságait* hangsúlyozza,

teszik föl ezt a kérdést,²¹ sőt elemzésükben Marx (kis túlzással) a „cserebankon” töprengő Proudhon álláspontjára esik vissza.

Ez azért érdekes számomra, mert bő hetven évvel Márkus és tanítványai előtt Eduard Bernstein is arra jutott, hogy Marx végül is Proudhonnál kötött ki (tudniillik bár ifjúkorában hevesen támadta, érett alkotói periódusában „rehabilitálta” őt),²² márpedig a kritikai gazdaságtan jövőjét Bernstein is Hegel nélkül képzelte el. Ez a párhuzam egyelőre önkényesnek tűnhet, de talán másként látjuk majd, ha már képet alkottunk a *Die Neue Zeit* hasábjain folyó Bernstein–Kautsky-vitáról. Az alábbiakban erről lesz szó. A céloom kettős: egyfelől feltérképezem az *Überhaupt* tágabb kontextusát (2.1.), másfelől előkészítem a következő szakaszt (2.2.), amelyben arra keresem a választ, hogy milyen összefüggés van Hegel elvetése és a Proudhon vonásait idéző Marx-portrék között. (S persze Proudhon itt szimbolikus figura: neve nem csupán a francia gondolkodóra utal, hanem – hogy Marxtól parafrázáljam – a nemzetgazdaságtannak a nemzetgazdaságtant afirmáló kritikáira.)²³

2.1.

Bernstein és Kautsky vitája a marxizmus hegeli hagyománya körül forog. Azt hihetnénk, hogy egészen eltérő ösvényeken közelítenek Hegelhez, hiszen az előbbi elutasítja őt, míg az utóbbi ragaszkodik hozzá, ám előrebocsátom: valójában egyikük sem közelít hozzá, és „értelmezésük” lényegében megegyező. Ha mármost úgy fogalmazok, hogy e közös értelmezés az *Überhaupt*-ra emlékeztet (avagy fordítva), az annyiban persze igaztalan, amennyiben e diskurzusok színvonalra egészen különböző. Bence, Kis és Márkus kiváló Hegel-olvasók,²⁴ míg a II. Internacionálé ideológusai a legkevésbé sem azok – felkészültségük össze sem hasonlítható a szerzőhármaséval. Ezzel együtt mégis azt állítom, hogy az *Überhaupt*-ban megjelenő Hegel a II. Internacionálé Hegele, és hogy a filozófusok a Hegel–Marx-viszonyról sem akarnak többet mondani, mint amennyit már *A szocializmus előfeltételeiből* vagy a *Die Neue Zeit*-ből is megtudhattunk.

a másodikban pedig kifejezetten distanciálódik a gondolat kísérletől („Csupán az árutermeléssel való párhuzam kedvéért feltételezzük...”). Utóbbihoz a *Neue Marx-Lektüre* első és második generációjának „klasszikusaitól” lásd: Reichelt 1970, 136–50; Brentel 1989, 147–153; Behrens – Hafner 1991; Heinrich 2021, I/197–98.

21 Már csak azért sem, mert szerintük – e konkrét szöveghelyektől függetlenül – „*A tőke* egész gondolatmenetének a felépítéséből” is egyértelműen kiviláglik, hogy Marx szocialista víziója a központosított munkaidő-gazdálkodás. Ha viszont arra derülne fény, hogy *A tőke* „egész felépítéséből” – éppen ellenkezőleg – a központosított munkaidő-gazdálkodás koncepciójának elutasítása következik (alább emellett fogok érvelni), akkor sürgető kérdéssé válna, hogy milyen elméleti jelentőséget tulajdonítsunk az ezzel (látszólag) összebékíthetetlen szöveghelyeknek.

22 Bernstein 1899, 358. Ő is „A gothai program kritikája” alapján vonja le ezt a következtetést.

23 MEM 2, 30.

24 Elég Bence György ’67-es Moses Hess-tanulmányára vagy Márkus György Hegel-esszéire hivatkoznom: Bence 1967; Márkus 2017, 501–20, 521–48.

Az említett polémia az alábbi jelszavakban és jelmondatokban összegezhető. Bernstein szerint a német szociáldemokrácia eredendő bűne Hegel. A marxizmus miatta hajlamos „a legnyilvánvalóbb tények szinte hihetetlen mérvű elhanyagolására” és „az erőszak teremtő erejébe vetett valóságos csodahitre”.²⁵ A hegeli dialektika ingoványba vezető „lidércfény”,²⁶ „csalás”, „árulás”, „csapda, amely a dolgok minden következetes vizsgálatának útjában áll”.²⁷ A marxizmus terebélyes fájáról tehát „le kell metszeni [ezt az] ágat”.²⁸ Az elmélet Hegel nélkül is sértetlen egész – sőt talán Marx nélkül is, hiszen utóbbi voltaképpen minden gondolatát másoktól kölcsönözte: csupán összegyúrta a különféle liberális, romantikus és szocialista iskolák maradandónak vélt tanításait,²⁹ eközben azonban sajnos hegeli iskolázottságáról sem feledkezett meg.

Bernstein sem titkolja, hogy ezeket a felismeréseket jórészt a svájci emigrációban élő Chaim Schitlowskynak köszönheti. A narodnyik mozgalmár és filozófus néhány évvel korábban (1895–96-ban) terjedelmes esszét publikált „Adalékok a marxizmus történetéhez és kritikájához” címmel, amelyben kíméletlenül bírálta a hegeli-marxi dialektikát – avagy nyersen szólva azt, amit kibetűzött belőle, mégpedig nem Hegel és Marx művei, hanem Engels *Anti-Dühringje* alapján –,³⁰ és amelyről (mellesleg) éppen Kautsky tájékoztatta Bernsteint.

Túlzás nélkül kijelenthető: az „Adalékok” szerzője egyáltalán nem beszéli Hegel nyelvét, észrevételei súlyos tájékozódási zavarról tanúskodnak. Annál sokatmondóbb, hogy a szöveget milyen komoly kihívásnak tekinti Kautsky, és mennyire fontosnak tartja, hogy valaki megfeleljen rá. „Egy bizonyos Schitlowsky” – írja a londoni száműzetésében élő (akkor még „ortodox”) Bernsteinnek –

nagyon figyelemre méltó kritikát közölt [...] Marx és Engels filozófiai álláspontjáról. Én sohasem foglalkoztam érdemben filozófiával, és a cikk témája, amely Hegel, Feuerbach és Kant alaposabb ismeretét igényli, túlságosan távol áll tőlem ahhoz, hogy ujjat húzzak az illetővel. [...] Ha Neked nincs kedved megválaszolni, vedd rá P[lehanov]ot. Elvégre ő a mi filozófusunk, alighanem az egyetlen közülünk, aki tanulmányozta Hegelt [...].³¹

Végül azonban sem Plehanov, sem Bernstein (sem az általa ajánlott Conrad Schmidt) nem vállalta a feladatot:³² a '90-es évek végén a II. Internacionálé egyetlen teoretikusa

25 Bernstein 1989, 56.

26 Bernstein 1989, 67.

27 Bernstein 1989, 67, 57; Bernstein 1899, 333.

28 Bernstein 1899, 333.

29 Bernstein 1899, 333–34.

30 Schitlowsky – és kortársai – számára evidens, hogy a (filozófiai) marxizmus fő forrása az *Anti-Dühring*: Schitlowsky 1895, 207.

31 Bernstein – Kautsky 2003, 264. Schitlowsky tanulmányához és a revizionizmusvitában játszott szerepéhez lásd Schweigmann-Greve 2015.

32 Schmidthez lásd Bernstein – Kautsky 2003, 272.

sem tudta vagy akarta cáfolni Schitlowsky fő „üzenetét”, tudniillik azt, hogy a dialektika „filozófiailag megalapozatlan, a tudomány számára fölösleges, gyakorlati szempontból »többnyire hasznavethetetlen, sőt annál is rosszabb« – egyszerűen minden téren tarthatatlan”.³³ Marx csupán azért állítja talpára Hegelt, hogy a tőle ellesett cselvetésekkel a tudományos, azaz józan, afilozofikus – minden történetfilozófiai salaktól mentes – materialista történelemfelfogásba belophassa „az idealista végcél”. „Csakhogy egy halotton az sem segít – így Schitlowsky –, ha a talpára állítják, és galvanizálással látszatéletre mesterkedik.” „A hegeli dialektika halott”³⁴ – a dialektikával kokettáló marxizmus pedig mostantól a szociáldemokraták „magánügye”.³⁵

Kautsky ugyan később – Bernstein „revizionista fordulata” után – mégiscsak megpróbálja föltámasztani halottját, ám kísérlete valóban olyan benyomást kelt, mintha galvanizálással vesződne. „Minden fejlődés mozgatórugója az ellentétek harca” – summázza a hegeli „tanulást”;³⁶ s minthogy olvasatában az „ellentét” pusztán összetűzés, érdekek konfliktusa (akárcsak Bernsteinnél),³⁷ így számára a dialektika sem lehet több, mint „harc az életért”, illetve maga az osztályharcot tápláló „forradalmi szellem”.³⁸ Bernstein azért utasítja el a filozófust, mert húzódozik a forradalomtól – bizonygatja Kautsky; ő viszont azért nem veti el idealista örökségét, mert forradalmat akar.³⁹ S ezt tulajdonképpen Bernstein sem vitatja (hozzáfüzi persze, hogy a forradalom üres verbalizmus: Kautsky „nem létező virágot öntözget”).⁴⁰ Hallgatólagosan egyetértenek abban, hogy a dialektika a forradalmi „jövendőmondás”, a forradalmi „jövőkutatás” módszere. Csakhogy egyikük szemében ez annyit ér, mintha a proletariátus „kávészaccból jósolgatna”,⁴¹ míg a másikuk szerint – valamivel többet.⁴²

A polémiát most nem kell részletesebben tárgyalnunk. Ennyiből is megállapíthatjuk, hogy a Marxban rejtőző Hegel a II. Internacionálé idején áltudományos eljárásokkal, „logikai bukfencekkel” szédít,⁴³ és hamis jövőképpel áztat (és tegyük hozzá: ezek az *Überhaupt* vádpontjai is). Ennek fényében pedig valóban figyelemre méltó esemény, hogy Lenin

33 Schitlowsky 1896, 372. (A belső idézet Engels szófordulata, lásd MEM 21, 244.)

34 Schitlowsky 1900, 466.

35 Schitlowsky 1895, 193.

36 Kautsky 1899, 39.

37 Bernstein 1899, 334.

38 Kautsky 1899, 49.

39 Kautsky 1899, 49.

40 Bernstein 1899, 362 (parafraízis, nem szó szerinti idézet). Alább pedig így érvel: „Németország jelenlegi viszonyai között a »forradalomra való jog« alig mond többet a »repülés jogánál«. [...] Amíg nem vagyok abban a helyzetben, hogy repülőgépeket kínáljak [a német munkásoknak], addig nem tekintem feladatommak, hogy a repülés jogát nagy dobra verjem [...]” (Bernstein 1899, 362.)

41 Kautsky összegzi így Bernstein álláspontját: Kautsky 1899, 45.

42 Ha közös előfeltevéseik helytállóak volnának, akkor alighanem Bernsteinre volna érdemes hallgatni – annál is inkább, mert a szellemi fölénye (ebben a disputában) nyilvánvaló.

43 Bernstein 1899, 67.

1914-ben egy svájci könyvtár olvasótermében kijegyzeteli a filozófus néhány művét.⁴⁴ A *Filozófiai füzetek* Hegel-konspetkusa természetesen nem „felbecsülhetetlen eszmei kincsek”⁴⁵ – a *Logika* túlnyomó részével Lenin sem tud megbirkózni –, de olyasvalamire vallanak, amire a fenti vita semmiképpen: Hegel iránti érdeklődésre és Hegel által keltett intellektuális izgalomra. A „nyugati marxizmus” a *Schweizerische Landesbibliothek* orosz látogatójának kölcsönző céduláival veszi kezdetét,⁴⁶ és bárhogyan is határozzuk meg e gondolkodók körét, az bizonyos, hogy Hegel intenzív tanulmányozását megkerülhetetlennek tartják; ahogyan az sem kétséges, hogy (csaknem) valamennyien aláírnák Ernst Bloch híres szavait: „Nem ismerni Hegelt – ez több mint száz éve maga a filozófia mélyszegénység [...]. Ebből elég! Most már sakkozni kell végre, nem malmozni.”⁴⁷

Mármost Márkus és tanítványai ismerik Hegelt, mégsem akarnak „sakkozni” többé (talán attól sem függetlenül, hogy Lukács – akinek örökségét ugyancsak terhesnek érzik – a „saktörténelem” egyik legjobbja volt). Ez a döntés azonban arra is kihat, hogy miképpen olvassák Marxot. Most tehát ezt az összefüggést igyekszem megvilágítani.

2.2.

A kritikai gazdaságtan „transzcendentális főkérdését”⁴⁸ a szerzőhármás az alábbi lépésekben konkretizálja. 1) A közvetlen munkaidő-gazdálkodás megvalósíthatatlan: a termelés és a szükségletek nem hangolhatók össze a termékekben objektívuló társadalmi átlagmunkaidő kiszámítása alapján, ráadásul a modell korántsem lenne vonzó alternatíva (ellentmondana Marx „legalapvetőbb történetfilozófiai intenciónak”).⁴⁹ A munkaérték-elmélettel tehát szakítanunk kell. 2) A termelésirányítás „tisztán” technikai-igazgatási feladatait nem választhatjuk el a „szabadság birodalmának” „tisztán” társadalmi ügyeitől, a szép és tartalmas élet feltételeiről való közös töprengés munkájától, vagyis az eldologiasodás meghaladhatatlan társadalomontológiai tény. Így viszont mérlegelnünk kell, vajon van-e még bármi értelmük az említett „történetfilozófiai intencióknak”: „megszüntethető-e egyáltalán az elidegenedés, ha fennmarad az eldologiasodás?”⁵⁰ 3) Nem szüntethető meg sem ez, sem az – ezt kell felismernünk a harmadik lépésben. Az általános és partikuláris

44 A berni *Schweizerische Nationalbibliothek* (1914-ben *Schweizerische Landesbibliothek*) irattárában megőrzött hatvan kölcsönző cédula – és persze a *Filozófiai füzetek* – tanúsága szerint Lenin olvasta a *Nagy logikát*, a *Kis logikát*, a filozófiatörténeti és a történetfilozófiai előadásokat is. Lásd a könyvtár 2017-es kiállítását (Mangold 2017), továbbá Arndt 2011.

45 Mint ahogy az összkiadás 29. kötetének szerkesztői írják az előszóban: LÖM 29, VI.

46 Ehhez lásd Kevin B. Anderson monográfiáját: Anderson 2022. Persze valamivel szerencsésebb volna, ha a „nyugati marxizmus” helyett a „hegelianus marxizmus” kifejezést használná.

47 Bloch 1969, 483.

48 Bence – Kis – Márkus 1992, 303.

49 Bence – Kis – Márkus 1992, 296.

50 Bence – Kis – Márkus 1992, 306.

érdekek közvetlen egybeesése illúzió, „a sajátos különérdekeket kifejlesztő apparátusban”⁵¹ elkerülhetetlenül erőre kapnak az elidegenedési tendenciák. Ebből azonban nem az következik, hogy a politikai gazdaságtan marxi kritikája mindenestül kudarcra ítélt és kilátástalan vállalkozás, csupán a „transzcendentális főkérdést” kell gondosan újrafogalmazni. Mindezek után tehát arra keressük a választ, hogy vajon elképzelhető-e olyan intézményi és normatív keretrendszer (beleértve e komplexum intézményesített önreflexióját is), amely kellő egyéni és közösségi-társadalmi mozgásteret biztosít az eldologiasodási és elidegenedési formák kibontakozása elleni hatékony – ám nyugvópontra sohasem jutó – küzdelemnek.⁵² Ha elképzelhető, akkor a kritikai gazdaságtannak, legalábbis az „erős” marxi program valamilyen „gyenge” változatának (egy nem pejoratív értelemben vett „kritikai kritikának”) *van* még jövője – állapítják meg a szerzők.

Most nem ismertetem az *Überhaupt* válaszjavaslatát; számomra fontosabb az idáig vezető út, jelesül az utolsó szakaszán felmerülő dilemma.

Láttuk, hogy a „kritikai kritika” döntés elé állít: vagy ragaszkodunk Marx „történetfilozófiai intencióihoz”, és megválnak a munkaérték-elméleti ballaszttól, vagy megbontatlan egységnek nyilvánítjuk az „egész” *Tőkét*, és ezzel eljártsszuk a marxi ambíciók racionalizálásának, a célkitűzések aktualizálásának esélyét, azaz veszni hagyunk mindent. Ha mármint e két lehetőség közül kell választanunk, akkor aligha fogunk ingadozni. Hiszen bizonyára senki nincs, aki a munkaérték-elmélet obskúrus hagyományának ápolását még az eldologiasodás elleni harcnál is lényegesebbnek tartja.

Itt azonban mégis érdemes elidőzni kissé. Gondoljuk meg (ha első pillantásra álkérdésnek tűnik is): vajon mit jelent az eldologiasodás, ha kiragadjuk munkaérték-elméleti kontextusából? Avagy másként: ha az eldologiasodás valóban jelent valamit, nem éppen e kulcsfogalom alapján kellene-e értelmeznünk a marxi kategóriákat? Az *Überhaupt* szerzői más úton járnak: úgyszólván lineárisan olvassák *A tőkét*, és úgy ítélik meg, hogy Marx „átlátszó logikai műfogásokkal” szövi a fogalmi hálóját.⁵³ Nézzük meg, léteznek-e más interpretációk.

A töke eldologiasodásfogalmának precíz elemzésére itt nincs módunk. Ehhez tisztázni kellene a *Sache* és a *Ding*, a *Versachlichung* és a *Verdinglichung* közötti különbségeket;⁵⁴ fontolóra kellene vennünk, hogy e kifejezések az eldologiasodás folyamatának más-más szakaszára utalnak-e, és ha igen, mennyire konzekvensen használja őket Marx.⁵⁵ Ezekkel a részletekkel azonban most nem foglalkozom. Igaz lehet, hogy a *Versachlichung*

51 Bence – Kis – Márkus 1992, 334.

52 Bence – Kis – Márkus 1992, 334.

53 Bence – Kis – Márkus 1992, 163.

54 A *Verdinglichung* kifejezéssel ritkábban találkozunk Marxnál, de ugyancsak előfordul; pl. *A töke* III. kötetének egyik legismertebb szöveghelyén egyazon bekezdésen belül mindkét szó szerepel (MEW 25, 838; magyarul „eldologiasodás”/„eldologiasulás”: MEM 25, 782).

55 Ehhez jó támpont lehet Tomonaga Tairako tanulmánya (Tairako 2017). A szerző szerint Marx szóhasználatá messzemenően következetes.

a gazdasági viszonyok „misztifikációjának” első fázisa csupán (amelyben az emberek társadalmi viszonyai dolgok [*Sachen*] társadalmi viszonyának mutatkoznak), a *Verdinglichung* pedig egy későbbi mozzanatot jelöl (tudniillik hogy a dologi viszonyok végül a dolgok [*Dinge*] „természeti” tulajdonságaiként jelennek meg a tudatban).⁵⁶ De vizsgálódásunk szempontjából ez kevésbé fontos: itt elegendő a felcserélődések alapidinamikájára koncentrálnunk, ezt pedig könnyen megvilágíthatjuk filológiai aprómunka nélkül is. Most csak egyetlen jól ismert mondatot idézek – elsősorban ezt az állítást kell megértenünk:

az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét [...], ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyakkal rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát.⁵⁷

Csupán a legszükségesebbekre szorítkozva: a felcserélődés, „a dolgok megszemélyesülése és a személyek eldologiasodása”⁵⁸ a társadalmi munkamegosztás konkrét történelmi formájából, az áruteremelő munka „sajátságos társadalmi jellegéből”⁵⁹ ered. Abból, hogy ha a munkatermék áru – azaz olyan használati érték, amely az áruteremelő számára nem az –, akkor csak magában az árucserében, tehát a termelési folyamat levezénylése *után* igazolódhat (ha igazolódik), hogy az előállítására fordított munkaidő nem volt hiábavaló: hogy valamilyen társadalmi szükségletet elégitett ki, így beilleszkedett a gazdasági reprodukciót előmozdító tevékenységek sokaságának – „az önkény e nyüzsgésének”⁶⁰ – a piacon *post festum* megvalósuló szisztematikus összefüggésébe.

Emeljük ki: csak az árucseré, azaz a „dolgok” (a „pénzdolog”) mozgása jelezheti vissza, hogy a legkülönbözőbb árutömegekben „megtettesülő” munkaidő társadalmilag szükséges volt-e; tehát a „dolgok” mozgása szabályozza a társadalmi összmunka mennyiségének az egyes ágazatok közti „pillanatnyi” elosztási arányait is. Éppen a munkavégzés e közvetett társadalmi szintézise – avagy a társadalmi összefüggésből való közvetlen kioldódása⁶¹ – az a *differentia specifica* amely „a munka világának” csakis a tőkés alakzatára jellemző, és amelynek következményeit (tudniillik hogy az emberek társadalmi viszonyai „dolgok viszonyának fantasztikus formáját öltik”) Marx az eldologiasodás fogalmával írja le.⁶² E műszó voltaképpen értelme csak ebből a – gazdasági reprodukció teljes folyamatát

56 Tairako 2017, 4.

57 MEM 23, 75.

58 Ebben a megfogalmazásban lásd pl.: MEM 23, 112; KTFE 133; MEM 48, 30.

59 MEM 23, 75.

60 JF 214 (189. §).

61 Vagy „kizökkenése”, „kizökkenése” – ha a marxi *Verrücktheit* (MEW 23, 90) szó mélyére akarunk hallani (amelyet a magyar változatban Rudas és Nagy – nem helytelenül, de talán nem is a legjobb megoldást választva – egyszerűen „megkerültségnek” fordít – MEM 23, 75).

62 MEM 23, 75.

átfogó – látószögből tárulhat fel (olyan pozícióból tehát, amelyet Lukács megalapozottan nevezhet „a totalitás módszertani nézőpontjának”,⁶³ jóllehet a *Történelem és osztálytudat* „totalitátszemlélete” természetesen nem egyszerűen Marxé, amint hogy a lukácsi eldologiasodásfogalom is sokkal emfatikusabb és „csillámlóbb”, mint *A tőkés*ben szórványosan előforduló *Versachlichung/Verdinglichung*). Ebből a látószögből pedig – *pace Überhaupt* – az absztrakt munka marxi kategóriája „mai szemmel nézve” sem tűnik „elemi logikai hibák” produktumának.⁶⁴

S ezzel fontos kérdéshez érkeztünk. Az *Überhaupt* egész gondolatmenetében jelentős szerepet játszik egy véleményem szerint elszített, nem a legkörültekintőbben meghozott értelmzői döntés. A szerzők – Böhm-Bawerk érveitől meggyőzve⁶⁵ – habozás nélkül megállapítják, hogy az absztrakt munka amolyan „tudományelőtti”⁶⁶ *Unbegriff*, és miután kihúzzák a kritikai gazdaságtan szótárából, a továbbiakban már csak a („dialektikus hókuszpókuskasztól”⁶⁷ megtisztított) „társadalmilag szükséges munkaidő” fogalmára fókuszálnak⁶⁸ (akárcsak Bernstein). A Marx által megoldandó feladat így már semmiben sem mutat túl a korabeli gazdaságtudomány horizontján, ám ezen nem kell meglepődnünk, hiszen Márkus és tanítványai szerint éppen ez a lényeg: tudniillik hogy a feladat meg sem fogalmazódhatott volna, ha Marx nem saját kora előítéleteinek foglya. Így azonban

szinte kapóra jött [neki] a 18–19. századi értékelméletek [...] kérdésfeltevése: ha a csere egyenlővé teszi az árukat, akkor magukban az árukban kell legyen valami, aminek egyenlő mennyiségei a csereértékek egyenlőségét implikálják. Ha – mint a klasszikus politikai gazdaságtan állítja – a csereértékek egyenlőségei csupán „megjelenési formái” a munkaráfordítások egyenlőségének, akkor miért volna lehetetlen közvetlenül abban számolni, amit az árak csak közvetve fejeznek ki?⁶⁹

Amint látjuk, az *Überhaupt* szerzői tehát úgy olvassák *A tőkét*, mintha tanítása szerint a „puszta” munkaidő, nem pedig az absztrakt munka volna az érték szubsztanciája. Ez

63 TO 81. Másutt – a *Történelem és osztálytudat* kapcsán – kifejtettem, hogy a „totalitátszemlélet” (Hegelnél, Marxnál és Lukácsnál) nem más (nem több), mint a (gazdasági-társadalmi) reprodukció mozgásformájának fogalmi megragadása: legáltalánosabb szinten annak belátása, hogy a reprodukciót előmozdító tevékenységek kölcsönösen előfeltételezik és kiegészítik egymást (Forczek 2023a, Forczek 2023b). Szó sincs arról, hogy episztemológiailag kiváltságos pozícióit feltételező többlettudás volna; a totalitátszemlélet nem „irracionális” filozoféma.

64 Bence – Kis – Márkus 1992, 89, 162.

65 Böhm-Bawerk 1896, főleg 159–61.

66 Bence – Kis – Márkus 1992, 89.

67 Böhm-Bawerk 1896, 161.

68 Helyesebben már azt megelőzően is: valójában a szerzők eleve értelmetlennek, szóra sem érdemesnek tekintik az absztrakt munka fogalmát; csak ezzel magyarázható, hogy az elmélet e „sarkalatos pontjának” (Bence – Kis – Márkus 1992, 163) elemzésére mindössze pár bekezdést szánnak, és a Böhm-Bawerk tanulmánya nyomán kibontakozó (akkor már hetvenéves) diszkusszió sem érdekli őket.

69 Bence – Kis – Márkus 1992, 89.

ugyan nyilvánvalóan ellentmond annak, amit Marx mindjárt a mű legelején leszögez, ám (vélt vagy valós) összhangban van egy seregnyi más szöveghellyel; és ha az elvont munka fogalmához vezető bizonyítási eljárás menthetetlenül hibás – amint bírálói vélik –, akkor e szakaszokkal valóban nincs mit kezdeni: a „kritikai kritika” figyelmen kívül hagyhatja őket.

Csakhogya absztrakt munkáról szóló okfejtés *nem* bizonyítási eljárás,⁷⁰ sőt, Marx joggal hangsúlyozza másutt, hogy ilyesmire nincs is szükség.⁷¹ Amikor tehát Böhm-Bawerk a „bizonyítási eljárás” logikai fiaszkóit sorolja, akkor (találói itt éppen Hegelt idézni) „egészen másról beszél, mint amiről szó van”.⁷² Mert nem arról van szó, hogy Marx a különféle áruk „közös lényegét” keresi, és végül rábukkan a bennük – avagy „kísérteties tárgyiasságukban” – rejlő elvont emberi munkára. Ellenkezőleg: Marx nem keres semmit, csupán leír. Ha ugyanis az árubirtokosok a csere aktusában összemérhetővé és egyenlővé teszik a máskülönben összemérhetetlen termékeiket (márpedig ezt csinálják), ezzel egyenlővé teszik a különféle munkafolyamatokat is, amelyeknek objektivációiként e termékek létrejöttek; *magában a cserében* tehát (nem előtte és nem attól függetlenül) a mégoly különböző tevékenységek ténylegesen egyenlő – *ennyiben* elvont emberi – munkára redukálódnak.

Hogy az árunak értéke van, azaz más áruk csereértékeként vonatkoznak rá, ez éppen azt jelenti, hogy a „benne foglalt” különös munka *post festum* absztrakt munkának *bizonyult*: egyenlőnek mindazokkal a különös „magánmunkákkal”, amelyeket az árucseré már beillesztett társadalmi összefüggésükbe.⁷³ Az árunak cserevonatkozásain „kívül” nincs értéke, és főképpen meghatározott értéke nincs.⁷⁴ Csak annyiban érték, amennyiben a cserében – a cserét közvetítő pénz formájában – eltűnik minden más árutól való különbsége, vagyis különbség nélküli emberi munka objektivációjának számít. Azaz nem Marx absztrahál a „különöstől”. Ellenkezőleg: az absztrakció („úgyiszlóván a tudat háta mögött”)⁷⁵ a társadalmi cserefolyamatban *de facto* végbemegy, akár reflektálnak rá, akár nem.⁷⁶

70 Az *Überhaupt* egyértelműen annak veszi, lásd pl. Bence – Kis – Márkus 1992, 164.

71 MEM 32, 540.

72 *Kis logika*, 157 (88. §).

73 Hogy csupán egyetlen kulcsmondatot idézzek *A tőke* első kötetének Marx által előkészített és ellenőrzött francia kiadása alapján, amely mondat azután az Engels szerkesztette kanonizált változatból kimaradt: „A különböző konkrét magánmunkák redukciója egyenlő emberi munka absztraktumára csupán a csere által megy végbe, amely a különböző munkák termékeit ténylegesen egyenlővé teszi egymással.” (MEGA II.6, 41.)

74 Vagy Hegel nyelvén szólva: csereviszonyain kívül csupán *an sich*, azaz „fogalma szerint” érték; *für sich*, azaz „önmaga számára” nem az. Mit jelent ez? Az értéknek ki kell fejeződnie csereértékében, máskülönben sehol sincs, „megfoghatatlan” (MEM 23, 52). Ha csereértékében azzá vált, ami (tudniillik értéké), azaz e másikban „egyesült” önmagával, és önmagára vonatkozik benne: csak akkor érték – éppen az így létesülő önvonatkozás miatt – „önmaga számára” is, lásd *Kis logika*, 166 (95. §).

75 SzF 55.

76 Ehhez lásd mindenekelőtt Isaak Rubin ’20-as években született, majd – Sztálin általi „kiátkozása” és kivégzése után – hosszabb időre feledésbe merült műveit (Rubin 1973, 131–58; Rubin 1975, 7–53). Ahogy

A cserefolyamat persze sohasem automatikus. Hogy elkel-e az áru, ez értelemszerűen az adott árufajta iránti társadalmi kereslet terjedelmétől függ. Csupán a tényleges ágazati keresletnek megfelelő árutömegről mondható el, hogy a termelésére fordított munkamennyiség a gazdasági reprodukció folyamatában konstitutív, társadalmilag szükséges, azaz más – ugyancsak a piac intézményrendszerében társadalmasult – tevékenységekkel egyenlőnek minősülő, absztrakt emberi munka *volt*.⁷⁷

Érdeemes nyomatékositani, hogy a társadalmilag szükséges munkaidő *absztrakt*, és fordítva: csakis az absztrakt munka társadalmilag szükséges.⁷⁸ Az *Überhaupt* eljárásával ellentétben e fogalmakat nem választhatjuk el egymástól. Ugyanarra utalnak: a termelés társadalmi terjedelmének a fizetőképes társadalmi szükségletekkel megegyező hányadára, amelyben az árukként kölcsönösen egymásra vonatkoztatott termékek (pregnans értelemben véve *totalis*) társadalmi cseréje a teljesen különböző speciális munkatevékenységeket egyenlő emberi munkává absztrahálja.

Márpedig ha így van, akkor az egyes ágazatokra eső társadalmilag szükséges munkaidőt nem csak azért lehetetlen kiszámolni, mert – amiképpen az *Überhaupt* szerzői vélik – Marx szerint a kalkuláció „még” (tudniillik tőkés termelési viszonyok között) strukturális akadályokba ütközik,⁷⁹ amelyeket azonban a szabadon társult és tervszerűen gazdálkodó termelők közössége majd elhárít. Nem a termelési viszonyokból fakadó strukturális akadályokról van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy Marx egészen *más* konceptuális síkon építkezik a kérdéses fogalmakkal, mint az *Überhaupt*. Olyan síkon, amelyen föl sem merülhet a munkaidő-kalkuláció problémája, hiszen a társadalmilag szükséges munkaidő (hadd ismételjem meg) *nem* empirikus kategória. Absztrakt munkamennyiséget jelent: az árucserében, a pénzben, „a tőketamorfózisok összefonódásában” a társadalmi öszmunka tényezőinek, a gazdasági totalitás mozzanatainak bizonyuló – *így post festum* „társadalmi értelmüket” elnyerő⁸⁰ – tevékenységek „objektív egyenlővé tételét [jelent], melyet a társadalmi folyamat erőszakosan visz véghez a nem-egyenlő munkák között”.⁸¹

Anselm Jappe írja (Jappe 2005, 68): „Csaknem minden szerző, aki 1970 után az érték marxi fogalmával foglalkozott, lényegi elemeket kölcsönzött Rubin argumentációjából, és gyakran többet köszönhet neki, mint amennyit elárul erről.” Lásd még Michael Heinrich (jelentős és a teljes diskurzusról áttekintést adó) könyvének vonatkozó szakaszát: Heinrich 2006, 208–14.

77 Ez csupán *A tőke* harmadik kötetében válik igazán világossá: MEM 25, 177–80, 604, 608–09.

78 Heinrich 2006, 219.

79 Strukturális akadályokba, tudniillik mert a kereslet és a kínálat valójában sohasem fedik egymást, és mert a fizetőképes szükségletek „mennyiségi meghatározottsága nagyon rugalmas és ingadozó” (MEM 25, 181), így nem fixálható a kereslettel arányos árutömegben „megtetestülő” munkamennyiség sem (pótlólagos forgalmi költségekkel – azaz pótlólagos munkaráfördítással – élnékítherő a kereslet; ellenben a megtérülési idő növekedése a forgalmi és a termelési ciklusban egyaránt járulékos többletköltségekkel – ugyancsak pótlólagos munkaráfördítással – jár stb. – lásd MEM 24, 120–40); továbbá mert „a látszólagos virágzás, vagyis a teljes foglalkoztatottság periódusai nem mindig esnek egybe a szabályszerű kereslet periódusaival” (MEM 25, 124) – az ilyen periódusok vezetnek a túltermelési válságokhoz.

80 MEM 24, 107, 287.

81 MEM 13, 39.

Ennél árnyaltabb definícióra itt nincs szükség, így nem kell elmélyednünk abban a '70-es évek elején megélnéül, majd csaknem áttekinthetetlenül szövevényessé váló diskurzusban, amelyet főképpen a *Neue Marx-Lektüre* első generációja (Backhaus és Reichelt munkássága) inspirált, és amelyre az *Überhaupt* alkotói már nem figyelhetek föl.⁸² Itt csak az értelmezés kereteit kellett rögzítenünk – és most már összefoglalhatjuk, mire jutottunk.

Bencével, Kissel és Márkussal egyetérthetünk abban, hogy a marxi munkaérték-elméletet valóban nem lehet „operacionalizálni”. Ám az említett diskurzus fő vonalainak ismeretében úgy tűnik: ez nem azért lehetetlen, mert *A tőke* szerzője megspórolta magának „a feladat világos végiggondolását” (ez az *Überhaupt* konklúziója).⁸³ Sokkal inkább azért, mert a munka társadalmi megosztásának sajátosan kapitalista megvalósulási módjára összpontosító marxi elemzés fogalmi dimenziójában egyáltalán nem értelmezhető az elmélet operacionalizálásának feladata, és ez Marx számára nem is létezik.

E fogalmi dimenzió alapvető kategóriái a társadalom közvetett, a piacon realizálódó gazdasági egységének kizárólag a kapitalizmusra jellemző formáját (formameghatározottságait) fejezik ki – egy folyton tovatűnő és létrejövő egységet, amely „van és ugyanakkor nincs” –,⁸⁴ ezért e kategóriák nem lehetnek „transzhistorikus” fogalmak: az „értéknek” és „szubsztanciájának” (a társadalmilag szükséges munkaidő *absztrakt* tartamának) nincs helye egy nem kapitalista gazdaságtan kritikai topikájában.

Persze számos szövegszakaszt idézhetnénk, amelyben Marx is „historizálja” *A tőke* kategóriáit. Csakhogy jó okunk van arra – és e jó okot a *mainstream* „akadémiai marxológia” elmúlt ötven éve szolgáltatja –,⁸⁵ hogy ezeket a historizáló passzusokat (a premonetáris értékelméletek szintjére visszaeső, kétes gondolat kísérletekkel egyetemben)⁸⁶ bizonyos módszertani tisztázatlanság számlájára írjuk (ahogy előrebocsátottam: Marx ingadozik a politikai gazdaságtan klasszikus paradigmájának *korrekciója* és radikális *kritikája* között), és ne tévesszük szem elől, hogy a radikális kritika fogalmi logikája összebékíthetetlen a transzhistorikus olvasatokkal.

Ha pedig így van, akkor állapítsuk meg: nem Marx az, aki „szoros logikai összefüggést” létesít „a kapitalizmus kritikai gazdaságtana és a szocialista gazdaság elmélete között”, hanem inkább az az Engels befolyása alatt kibontakozó – *A tőke* fogalomképzésének dial-

82 S ha elmerülnék a diskurzusban, alighanem bele is vesznék. Az érték, az absztrakt munka és a társadalmilag szükséges munkaidő marxi fogalmainak értelmezésében – ahogy már utaltam rá – számomra Helmut Brentel (1989) és Michael Heinrich (2006, 2021) művei mértékadók; fontosnak tartom azonban azt a recenziót is, amelyet a Backhaus–Reichelt-szerzőpáros írt (1995) a *Wissenschaft vom Wert* első, 1991-es kiadásáról, s amely több ponton érintkezik a *Wertkritik* „műhelyében” megfogalmazott (szerintem amúgy sokszor nem tárgyzerű) kritikai meglátásokkal, lásd pl.: Trenkle 2000, Kurz 2012.

83 Bence – Kis – Márkus 1992, 163.

84 Backhaus – Reichelt 1995, 77.

85 Erről részletes áttekintést nyújt Ingo Elbe nagy haszonnal forgatható monográfiája (Elbe 2010); a konkrét témánkat illetően lásd 184–282.

86 Ilyen gondolat kísérletnek köszönhető például az elhíresült „transzformációs probléma”.

ektikus jellegére kevésbé érzékeny – marxista tradíció, amelybe a páratlanul következetes *Überhaupt* is belesimul. A szerzőhármás szerint „*A tőke* egész érvrendszere, valamennyi részlemlete és általános kritikai tanulsága” azon az előföltevésen nyugszik, hogy a szocialista gazdaságban tisztán érvényesül majd a munkaérték-elmélet, így lehetségessé válik a közvetlen munkaidő-kalkuláció.⁸⁷ Ez az állítás (és az *Überhaupt* egész érvrendszere és általános kritikai tanulsága) viszont az érték kategória hagyományos, ám korántsem kizárólagos értelmezésén nyugszik – ez az interpretáció pedig a *Neue Marx-Lektüre* álláspontja szerint téves.

A tőke kifejtésmódjának belső logikájából adódóan (amely – óvatosan fogalmazva – Hegel hatására vall, ha nem is gyökeresen hegelianus)⁸⁸ csak a munka társadalmi *totalitásának* módszertani nézőpontjából derülhet fény a kategoriális háló elemeinek jelentésére (nem „közvetlenül”, a kifejezések felbukkanásának „pillanatában”). Csak ebből a nézőpontból tárulhat fel, hogy az érték a munka társadalmasodásának specifikusan kapitalista formája, és hogy Marx nem a szocialista gazdaság modelljét magyarázza az értékelméletével, hanem az eldologiasodás *quid pro quo*-ját: azt, hogy „a magánmunkák társadalmi vonatkozásai [...] személyek dologi viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak” mutatkoznak.⁸⁹

S ezzel visszatértünk e tanulmány kiinduló problémafelvetéséhez. A Marxban rejlő Hegel – és a Hegelben rejlő Marx⁹⁰ – rekonstruálására irányuló vizsgálódások eddig is ellentmondásos eredményekkel jártak, és számos kérdésben vélhetően ezután sem születik konszenzus. Azt azonban senki sem vitatja, hogy *A tőke* második kiadásának utószavában olvasható vallomás – „imitt-amott még [Hegel] sajtóságos kifejezésmódjával is kacérkodtam”⁹¹ – egészen félrevezető, ugyanis a mester és tanítvány kapcsolata sokkal bonyolultabb a kacérkodásnál. Az *Überhaupt* szerzői talán túl gyorsan fejtik meg e bensőséges viszony „titkát”, így azzal már nem vesződnek, ami kevésbé titokzatos: *A tőke* első fejezete, illetve a hegeli logika közötti „módszertani-strukturális” hasonlóság elemzésével.⁹² Márpedig számot kell vetnünk a kifejtés spekulatív-dialektikus „stílusának” érveléslogikai következményeivel, máskülönben bizonyítási eljárásokra és empirikus kategóriákra bukkanunk ott, ahol nincsenek.

Lehetséges kritikai gazdaságtan a hegeli örökség nélkül – az *Überhaupt* lenyűgöző példa erre. Ez azonban nem helyettesíti, és nem is helyesbíti a politikai gazdaságtan marxi kritikáját, és azt sem világhatja meg, hogyan lehetséges ez utóbbi.

87 Bence – Kis – Márkus 1992, 207.

88 Ennek a kérdésnek ugyancsak hatalmas irodalma van; itt csupán egyetlen alpművet említek: Göhler 1980.

89 MEM 23, 75–76.

90 Itt csupán két egészen friss szövegre hivatkozom: a Marxban rejlő Hegelhez lásd Andreas Arndt legújabb könyvét (Arndt 2023b), amelynek a címe is ez (*Hegel in Marx*); a Hegelben rejlő Marxhoz pedig lásd Arndt megelőző kötetének egyik tanulmányát (Arndt 2023a, 95–104).

91 MEM 23, 20.

92 Erről hasznos áttekintést nyújt Behrens – Hafner 1993.

E kérdés megválaszolásához olyasvalamit kell belátnunk, ami a *Neue Marx-Lektüre* és a *Wertkritik* hagyományegyüttesében úgyszólván közhelynek tekinthető: jelesül hogy „Marx sohasem bizonygatta a munkaidő-kalkuláció realitását – amely ugyanakkor Engels szubjektíviztikus-historicista interpretációjának magvát alkotta”.⁹³ Ez egyszerűen azt is jelenti, hogy *A tőkétől* hiába várjuk „a szocialista gazdaság egyértelmű és legáltalánosabb vonásaiban teljesen világos elméleti jellemzését”.⁹⁴ Csakhogy az efféle elvárások eleve indokolatlanok voltak: Marx – mint jól tudjuk – kifejezetten kitért előlük.

Ha pedig ezzel kapcsolatban hiányérzetünk támadna, ismét a szélesebb kontextust érdemes felidézni: nem egy olyan kritika született már a politikai gazdaságtan bírálata előtt is, amely „csak negatív hasznot hajt”, s amelyet az a meggyőződés éltet, „hogy semmi nem árt annyira tudásunk gyarapításának, mint az a mohó kívánság, hogy mindig előre ismerjük a vállalkozás hozamát”.⁹⁵ A *Neue Marx-Lektüre* ebbe a kritikai hagyományba sorolja *A tőkét* – és ez biztosan nem válik utóbbi kárára.

Bibliográfia

- Anderson, Kevin B. 2022. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*. Leiden – Boston: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004471610>
- Arndt, Andreas. 2011. „Lenin liest Hegel.” In *Hegel in der neueren Philosophie*, szerk. Thomas Wyrwich, 275–90. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Arndt, Andreas. 2023a. *Die Sache der Logik. Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg: Felix Meiner. DOI: <https://doi.org/10.28937/1978-3-7873-4376-8>
- Arndt, Andreas. 2023b. *Hegel in Marx. Studien zur dialektischen Kritik und zur Theorie der Befreiung*. Berlin: Dietz.
- Backhaus, Hans-Georg – Helmut Reichelt. 1995. „Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren. Zu Michael Heinrich: »Die Wissenschaft vom Wert.«” In *Jahresbände der Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des "Kapital"*, 60–94. Hamburg: Argument.
- Behrens, Diethard – Kornelia Hafner. 1991. „Auf der Suche nach dem »wahren Sozialismus«. Von der Kritik des Proudhonismus über die russische Modernisierungsdiktatur zum realsozialistischen Etikettenschwindel.” In *Marxistischer Anti-Leninismus*, szerk. Anton Pannekoek et al., 205–31. Freiburg i. Br.: Ça ira-Verlag.
- Behrens, Diethard – Kornelia Hafner. 1993. „Totalität und Kritik.” In *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, szerk. Diethard Behrens, 89–128. Freiburg: Ça ira-Verlag.

93 Brentel 1989, 147.

94 Bence – Kis – Márkus 1992, 207.


95 TÉK 69 (B 25); TÉK 259 (A 237 / B 296).

- Bence György. 1967. „Moses Hess a filozófiatörténetben I–II.” *Magyar Filozófiai Szemle* 11/1: 35–86; 11/2: 247–73.
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T–Twins Kiadó – Lukács Archivum.
- Bernstein, Eduard. 1899. „Dialektik und Entwicklung. Antwort auf Kautskys Artikel »Bernstein und die Dialektik«.” *Die Neue Zeit* 17/37: 327–35; 17/38: 353–63.
- Bernstein, Eduard. 1989. *A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai.* Ford. Réthelyi Károlyné. Budapest: Kossuth.
- Bernstein, Eduard – Karl Kautsky. 2003. *Eduard Bernsteins Briefwechsel mit Karl Kautsky (1895–1905)*, szerk. Till Schelz-Brandenburg. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Bloch, Ernst. 1969. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhm-Bawerk, Eugen von. 1896. „Zum Abschluß des Marxschen Systems.” In *Staatswissenschaftliche Arbeiten. Festgaben für Karl Knies*, szerk. Otto von Boenigk, 85–205. Berlin: Verlag von O. Haering.
- Brentel, Helmut. 1989. *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie.* Wiesbaden: Springer Fachmedien. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-663-11397-3>
- Elbe, Ingo. 2010. *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965.* Berlin: Akademie Verlag. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050061214>
- Euchner, Walter – Alfred Schmidt, szerk. 1968. *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital“. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium im September 1967.* Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt. [FC]
- Forczek, Ákos. 2023a. „A totalitás fogalma a Történelem és osztálytudatban.” *Magyar Filozófiai Szemle* 67/1: 138–55.
- Forczek, Ákos. 2023b. „»Rendszer és történelem egységpontján«: A Történelem és osztálytudat módszerfogalmáról.” *Replika* 34/3: 43–57.
- Göhler, Gerhard. 1980. *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie.* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó. [SzF]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika.* Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó. [Kis logika]
- Hegel, Georg W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai.* Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó. [JF]
- Jappe, Anselm. 2005. *Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik.* Münster: Unrast-Verlag.
- Reichelt, Helmut. 1970. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx.* Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Heinrich, Michael. 2006. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition.* Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

- Heinrich, Michael. 2021. *Wie das Marxsche „Kapital“ lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des „Kapital“*, I–II. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Kant, Immanuel. 2009. *A tisztza ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz. [TÉK]
- Kautsky, Karl. 1899. „Bernstein und die Dialektik.” *Die Neue Zeit* 17/28: 36–50.
- Kurz, Robert. 2012. *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Horlemann.
- Lenin, Vlagyimir I. 1964–79. *Lenin összes művei*. 2. kiadás. Budapest: Kossuth. [LÖM/kötetszám/oldalszám]
- Lukács György. 2023. *Történelem és osztálytudat*. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest: Gondolat. [TO]
- Mangold, Hannes, kur. 2017. „Was Lenin las. Der Revolutionär in der Landesbibliothek.” *A Schweizerische Nationalbibliothek kiállítása* (2017.06.26.–08.26.). [<https://www.nb.admin.ch/snl/de/home/ausstellungen-va/ausstellungen-past/lenin.html>] (2024.03.01.)
- Márkus György. 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Ford. Bálint Boldizsár Péter et al. Budapest: Atlantisz.
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1957–1988. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest: Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Marx, Karl – Friedrich Engels. 1956–2018. *Werke*. Berlin: Dietz. [MEW/kötetszám/oldalszám] / Marx, Karl – Friedrich Engels. *Gesamtausgabe (MEGA)*. 1975–. Berlin – Amsterdam: Dietz – Internationalen Marx-Engels-Stiftung. [MEGA]
- Marx, Karl. 1988. *A közvetlen termelési folyamat eredményei. A tőke kiadatlan hatodik fejezete*. Ford. Glavina Zsuzsa – Lissauer Zoltán. Budapest: Kossuth. [KTFE]
- Reichelt, Helmut. 1996. „Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt?” In *Jahresbände der Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996: Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*, 73–110. Hamburg: Argument.
- Rubin, Isaak I. 1973. *Essays on Marx's Theory of Value*. Ford. Miloš Samardžija – Fredy Perlman. Montréal – NewYork: Black Rose Books.
- Rubin, Isaak I. 1975. „Abstrakte Arbeit und Wert im Marxschen System.” In *Dialektik der Kategorien. Debatte in der UdSSR (1927–1929). Interpretationen zum „Kapital“ 5.*, 7–53. Ford. Eva Mayer – Peter Gerlinghoff. Westberlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.
- Schitlowsky, Chaim. 1895–1896. „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus I–II.” *Deutsche Worte. Monatshefte* 15: 193–211; 16: 337–72.
- Schitlowsky, Chajm [Chaim]. 1900. „Die sogenannte Krise innerhalb des Marxismus.” *Sozialistische Monatshefte* 4/8: 465–70.
- Schweigmann-Greve, Kay. 2015. „Chaim Zhitlowsky (1865–1943) und seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus.” *Jahrbuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 14/1: 86–112.
- Szilágyi Botond. 2023. „Kritikai politikai gazdaságtan vagy a politikai gazdaságtan kritikája?” *Elpis* 16/2: 99–111. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.8>

- Tairako, Tomonaga. 2017. „Versachlichung and Verdinglichung: Basic Categories of Marx’s Theory of Reification and their Logical Construction.” *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 48/1: 1–26.
- Trenkle, Norbert. 2000. „Im bürgerlichen Himmel der Zirkulation. Ein Paar Anmerkungen zu Michael Heinrichs Wert- und Arbeitsbegriff.” *Streifzüge* 5/3: 23–27.

Egy másik világ lehetősége

Kapelner Zsolt 

PhD, posztdoktor kutató (University of Oslo)
kapelner.zsolt@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.10>

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* egyik központi állítása, hogy a Marx-féle kritikai elméletnek mint elméleti és politikai programnak csak az adhat értelmet, ha legalább általános vonásaiban megadható az az alternatív társadalmi rendszer, amelyre e program a fennállót lecserélné. Az érv egy általános elvet feltételez: a fennálló társadalmi rend radikális átalakításának pártolása, esetleg tevőleges elősegítése csakis akkor jogosult, ha – legalább általános vonásaiban – meg tudjuk adni azt az alternatív társadalmi rendszert, amely a fennállót felváltaná, és meg tudjuk mutatni, hogy ez az alternatíva képes lenne a fennálló patológiáinak megszüntetésére újabb és rosszabb patológiák létrehozása nélkül. *Aki ki akarja forgatni sarkaiból a világot, annak legalábbis meg kell tudnia mutatni, hogy egy másik világ lehetséges.* A tanulmány azt a kérdést vizsgálja, igaz-e ez az elv. Amellett érvelek, hogy az elv nem bír általános érvénnyel: bizonyos helyzetekben akkor is jogosult a radikális társadalmi változásra való felhívás, ha nem tudjuk megmutatni, milyen lenne a másik világ, amelyre a jelenlegit felváltanánk. Sőt, bizonyos esetekben ez akkor is jogosult lehet, ha tudjuk, egy másik világ nem lehetséges.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, forradalom, politikai episztemológia, ideális elmélet

The Possibility of Another World

A central claim of *How is Critical Economic Theory Possible* is that Marxian critical theory as a theoretical and political project can only be meaningful if one can coherently describe, at least in general outlines, the alternative social arrangements that are supposed to supplant the currently existing ones. The argument presupposes a general principle: call for the radical transformation of existing social arrangements can only be justified, if one can describe, in general outlines, the suggested alternative, and show that it is capable of overcoming the pathologies of existing society without producing new and worse ones. If one wants to change the whole world, one must show that another world is possible. In this paper I examine the question of whether this principle is true. I will argue that it does not apply universally. There are cases when calls for radical social transformation can be justified even if one cannot produce a viable description of alternative social arrangements. Moreover, in some cases this can be justified even if one knows that another world is not possible.

Keywords: *Überhaupt*, Revolution, Political Epistemology, Ideal Theory

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* egyik központi állítása, hogy a Marx-féle kritikai elméletnek mint elméleti és politikai programnak „csak az adhat értelmet, ha legalább általános vonásaiban meg tudjuk adni azt a társadalmi rendszert, amely képes a kapitalizmus által megteremtett tárgyi feltételek alapján a társadalmi gazdálkodás legáltalánosabb feladatainak racionális megoldására, és egyben képes kiküszöbölni a gazdaság önállóságát, elidegenedését”.¹ Ez az elképzelés a későbbiekben is megjelenik a szerzők munkásságában. Például Márkusnál többek között ez a megfontolás képezi a marxi és posztmarxi kritikai elméletnek a *Nyelv és termelés*től² kezdve kibontakozó bírálatának alapját. Kis Jánosnál pedig szintén fontos szerepet kap a marxi és marxi ihletésű forradalmi szocialista elképzelések bírálatában:

A rendszer elvetését sürgető kritikának azonban csak akkor van létjogosultsága, ha együtt jár egy nála jobb alternatíva felvázolásával. Valamely bizonyítottan működőképes rendszer totális elutasításához nem elég rámutatni, hogy működése nem kívánt következmények sokaságával jár. Azt is meg kell mutatni, hogy felszámolása után a világ legalább olyan jó lesz, mint addig volt, ehhez pedig ismerni kell egy megvitatásra alkalmas alternatíva fő vonalait.³

Ezen elképzelések mögött egy általános elv látszik meghúzódni: a fennálló társadalmi rend radikális átalakítására való felhívás csakis akkor jogosult, ha – legalább általános vonásaiban – meg tudjuk adni azt az alternatív társadalmi rendszert, amely a fennállót felváltaná, és meg tudjuk mutatni, hogy ez az alternatíva képes lenne a fennálló patológiáinak megszüntetésére újabb és rosszabb patológiák létrehozása nélkül. *Aki ki akarja forgatni sarkából a világot, annak legalábbis meg kell tudnia mutatni, hogy egy másik világ lehetséges.* Nevezzük ezt a *Lehetségesség Elvének*. A következőkben azt a kérdést vizsgálom, hogy igaz-e ez az elv.

A Lehetségesség Elve

Érdeemes néhány előzetes megjegyzést tenni a Lehetségesség Elvéről magáról. Először is a tárgyalás megkönnyítése végett bevezetek néhány terminust, amelyeket a köznapitól eltérő jelentéssel fogok használni. A fennálló társadalmi rend radikális átalakítását „forradalomnak” fogom nevezni. Ezen nem fegyveres erőszak segítségével végrehajtott felkelést értek, jóllehet ez is összefér a forradalom itt használt fogalmával. A forradalom abban a technikai értelemben, ahogyan itt használom, pusztán radikális változást jelent, amely végbemehet erőszakosan, de békésen is. A „másik világ” terminust annak az új rendnek

1 Bence – Kis – Márkus 1992, 217.

2 Márkus 1982.

3 Kis 2017, 506.

a megjelölésére használok, amelyet egy sikeres forradalom megteremt. Egy másik világ definíció szerint mentes azoktól a patológiáktól, amelyek a forradalmat eleve szükségessé tették, és nem termel ki új, az előző rendénél rosszabb patológiákat.

Az ilyen értelemben vett forradalmat – tehát radikális társadalmi változást, amely egy másik világ megteremtésére irányul – pártoló vagy tevőlegesen elősegítő személyeket „forradalmároknak” fogom nevezni. Ebben a – megintcsak technikai – értelemben potenciálisan forradalmárnak minősülhetnek 1789, 1848 és 1956 fegyveres forradalmárai, a 19. és 20. század forradalmi szocialistái, anarchistái, anarchoszindikalistái éppúgy, mint a szüfrazettek, a polgárjogi mozgalom tagjai az Egyesült Államokban, 1968 felkelői vagy a Demokratikus Ellenzék tagjai Magyarországon.⁴ A forradalmárok azon megnyilatkozását,⁵ hogy a forradalom kívánatos vagy tetteleg elősegítendő, a „forradalomra való felhívásnak” fogom nevezni. E terminológia birtokában a következő módon fogalmazhatjuk meg a Lehetségesség Elvét:

(L) A forradalomra való felhívás csakis akkor jogosult, ha a forradalmár meg tudja mutatni, hogy egy másik világ lehetséges.

Fontos hangsúlyozni, hogy (L) nem a forradalom igazolásáról, hanem a forradalomra való felhívás létjogosultságáról szól. Nem közvetlenül a politikai cselekvés – a forradalmi cselekvés –, hanem a *politikai állíthatóság* egy normáját fogalmazza meg: annak egy kritériumát fekteti le, hogy mikor számít a forradalomra való felhívás a politikai diskurzushoz való jogosult hozzájárulásnak.⁶ Ha valamely politikai megnyilatkozás az itt használt értelemben jogosult hozzájárulásnak minősül a politikai diskurzushoz, akkor az állítást minden további nélkül megtehetjük és védelmezhetjük a nyilvánosságban. Viszont ha valamely megnyilatkozás megszegi a politikai állíthatóság normáit, úgy a nyilvánosság résztvevőinek tartózkodniuk kell a megtételüktől episztemikus vagy morális okokból, és ha mégis megteszik őket, a nyilvánosság többi tagja jogosan bírálja őket.⁷

A szándékosan félrevezető, manipulatív, lejárató beszéd a jogosulatlan politikai beszéd tipikus példája. Hasonlóképpen az olyan beszéd, amely felelőtlenül félelmet kelt: ha egy

4 A „radikális társadalmi változás” kritériumai természetesen nézeteltérés tárgyát képezhetik. Marxista nézőpontból például ezek közül koránt sem mindegyik minősül a társadalom „radikális” átalakítására törekvő mozgalomnak. Ebben a kérdésben itt nem kívánok állást foglalni.

5 Itt a „megnyilatkozás” kifejezést tág értelemben használok, nem pusztán a szóbeli megnyilatkozások, de általában véve minden fajta kommunikatív aktus – például újságcikkek, könyvek írása, művészeti előadások, tüntetések stb. – jelölésére.

6 A politikai beszéd állíthatósági normáiról lásd pl. Peter 2021.

7 Itt nem tárgyalom azt a kérdést, hogy a kritikán túl a jogosulatlan megnyilatkozások esetleg kényszeralkalmazás vagy büntetés alapjául is szolgálhatnak-e. Bizonyos esetekben – például a gyűlöletbeszéd esetében – ez plauzibilisnek tűnik, más esetekben kevésbé.

asztronómus pozitív, de elenyésző esélyt lát arra, hogy egy aszteroida rövid időn belül a Földre csapódjon, helytelenül jár el, ha – biztos, ami biztos – azt az állítást kezdi védelmezni a nyilvánosságban, hogy a becsapódás bizonyos, így azonnal lépések megtétele szükséges a katasztrófa elkerülése érdekében. A nyilvánosság többi tagja jogosan kritizálja nem csupán állításai tartalmát (amelyek hamisak), hanem azt is, hogy állításait megtette – ami felelőtlenség volt.

Ilyen kritikára a forradalomra való felhívás esetében is számos példát találunk. Jürgen Habermas 1967-ben a hannoveri SDS kongresszuson azért utasítja el Rudi Dutschke forradalomra való felhívását, mert úgy véli, nem állnak fenn a forradalom objektív társadalmi feltételei. Nem mintha Habermas nem értene egyet magukkal a forradalmi célokkal vagy a forradalmi eszközökkel, de úgy véli, hogy a fennálló objektív viszonyok között a forradalomra való felhívás jogosulatlan, mi több veszélyes beszéd – „baloldali fasizmus”.⁸ Habermas tehát nem a forradalom általában vett kívánatos voltát utasítja el, hanem a forradalomra való felhívás jogosultságát. Más kérdés, hogy vajon Habermas kritikája maga megalapozott volt-e vagy sem.

Hasonlóképpen Kis János is ilyen kritikának veti alá Tamás Gáspár Miklós nézeteit kettejük vitájában:

Tamás rá akarja venni az embereket a világ rendjének felforgatására, de nem mondja meg nekik, hogy minek a kedvéért dobjanak oda mindent. [...] Honnan tudhatnák, hogy az ő szocializmusa nem lenne rosszabb a kapitalizmus és demokrácia legrosszabb változatánál? [...] Netán onnan, hogy ő épp azért választja a szocialista ideált, mert az elidegenedés, az elnyomás és a kizsákmányolás minden formáját elutasítja? Melyik kortárs nyugati eszméáramlat dicsőíti az elnyomást, melyik helyesli a kizsákmányolást, melyik követel még több elidegenedést? Ahhoz, hogy bírálóm megkülönböztesse magát tőlük, meg kellene mondania, mit értsünk ezeken a rossz dolgokon, és milyen intézményi rendtől várjuk a visszaszorításukat. [...] TGM szocializmus-ideáljával nem az a baj, hogy téves, hanem az, hogy üres.⁹

Kis explicite nem azért kritizálja Tamás szocializmusát, mert az téves, helytelen vagy viszsztatizáló nézeteket fogalmazna meg, hanem mert „üressége” folytán megszegi a politikai állíthatóság normáit. Kis kritikájának alapját itt éppen (L) képezi: a forradalomra való felhívás azért jogosulatlan – Kis szerint –, mert a forradalmár – Tamás Gáspár Miklós – nem mutatta meg, hogy egy másik világ lehetséges. Tegyük fel tehát a kérdést, hogy ez a fajta kritika helyénvaló-e: igaz-e (L)?

8 Specter 2010, 114.

9 Kis 2014, 432–33.

Az égő ház

Első ránézésre (L) vonzónak tűnik. Senki nem követelhet másoktól lehetetlent, és minél kockázatosabb, minél bizonytalanabb kimenetelű elképzelésekkel állunk elő, annál erősebb a követelmény velünk szemben, hogy számot adjunk arról, minek az érdekében várunk embertársainktól kockázatvállalást. Ugyanakkor (L) egy viszonylag gyenge követelményt támaszt a forradalmárral szemben.¹⁰ Nem követeli tőle, hogy megmutassa, hogy egy másik világ *megvalósítható*. A Lehetőségesség Elve értelmében a forradalmárnak nem azt kell megmutatnia, hogy elképzeléseinek implementációja bármennyire is *valószínű*,¹¹ vagyis hogy rendelkezésre állnak az ehhez szükséges anyagi vagy intézményi erőforrások, vagy hogy a politikai döntéshozók oldalán vagy általában a társadalomban jelen lenne a politikai akarat a forradalmi tervek kivitelezéséhez.¹² A Lehetőségesség Elve értelmében a forradalmárnak csakis annyit kell megmutatnia, hogy *lehetséges* egy másik világ, azaz legalább általános vonásaiban koherensen leírható az az alternatív társadalmi berendezkedés, amely a fennállót leváltaná.¹³

Bármilyen vonzó is azonban az elv, bizonyos esetek nyilvánvalóan kivételt képeznek alóla. Ha a helyzet *kritikus*, ha a radikális változás *sürgető*, mikor a fennálló helyzet tartóhatatlan vagy elviselhetetlen, a radikális változás követelése akkor is jogosult lehet, ha előzetesen még csak általános vonásaiban sem vázoljuk fel az alternatívát. Gondoljunk Brecht híres Buddha-példázatára:

Nemrég láttam egy házat. Égett. A tetőt
Lángok nyaldosták. Odamentem és észrevettem,
Hogy emberek vannak még benn. Bekiabáltam az ajtón,
Hogy ég a tető, így szólítva fel őket,
Hogy siessenek ki. De az emberek
Mintha ráértek volna. Egyikük azt kérdezte,
Miközben szemöldökét perzselte a hőség már,
Hogy milyen odakint, hogy nincs-e eső,
Nem fúj-e a szél és hogy van-e más ház a közelben,

10 (L) pusztán a forradalomra való felhívás létjogosultságának egy szükséges, de nem elégséges feltételét írja le, és nem zárja ki egyéb szükséges és elégséges feltételek létezését.

11 Jóllehet, a forradalom sikerének bizonyos valószínűsége további szükséges feltétele lehet a forradalom igazolt követelésének. Lásd az előző bekezdést.

12 A megvalósíthatóság fogalmáról a jelenkori politikafilozófiában lásd Gilabert–Lawford Smith 2012.

13 Gondolhatnánk, hogy ez a feltétel túlságosan gyenge – jóllehet az *Überhaupt* szerzői szerint Marx elmélete még ezt a gyenge követelményt sem teljesíti. Ha a Lehetőségesség Elve *puszta lehetőségességet* követel, úgy ezt olyan koherens leírások is kielégíthetik, amelyek figyelmen kívül hagyják például az általunk ismert természeti törvényeket. Fantáziavilágok koherensen leírhatók, ám joggal gondolhatjuk, hogy ilyenek nevében nem követelhetünk forradalmat. A másik világnak legalább *nomologikusan* lehetségesnek kell lennie.

S még néhány effélét. Válasz nélkül
 Kimentem. Ezek itt, gondoltam, elégnek,
 Mielőtt kifognak kérdéseiből. Bizony, barátaim,
 Akinek talpa alatt még nem olyan forró a talaj, hogy
 Bármivel fölcserélné, annak
 nincs mit mondanom. Így szólt Gothama, Buddha.¹⁴

Brecht mondanivalója világos: ha ég a ház, nem kérdezzetjük, hogy mi van az ajtó túoldalán, hanem kirentünk az ajtón olyan gyorsan, ahogyan csak bírunk. A ház elhagyására való felhívás nem szegi meg az állíthatóság normáit pusztán azért, mert előzetesen nem adtunk számot a kinti körülményekről.

Ugyanez a megfontolás számos forradalmi helyzetre is érvényes. Mikor 1791 nyarán a Saint-Domingue – később Haiti – szigetén az embertelen körülmények között dolgozó rabszolgák fellázadtak, legtöbbször aligha rendelkezett kiforrott elképzelésekkel arról, hogy pontosan milyen formát fog ölteni az új társadalom, amelyre a régít leváltanak. A forradalmárok között keveredtek a francia forradalmi eszmék és az afrikai gyökerű politikai és spirituális elképzelések.¹⁵ A forradalom olyan vezetői, mint Toussaint L’Ouverture, akik egyértelműen egy, a felvilágosodás elvei alapján kifejtett antimonarchista és republikánus társadalmi-politikai vízió megvalósításáért küzdöttek, csak később váltak a forradalom prominens alakjaivá.¹⁶ A forradalom első napjaiban fellázadó rabszolgákat végső soron alkalmasint nemigen vezérelte több, mint a rabszolgaság elviselhetetlen embertelenségétől való szabadulás vágya. A fennálló társadalmi-politikai rend radikális elvetésének e követelését aligha minősíthetnénk jogtalannak pusztán azért, mert nem társult hozzá az alternatív társadalom leírása.

Maga Brecht természetesen a példázatot egy radikális antikapitalista program védelmére használja fel, mondván, hogy akik a fennálló tőkés rend borzalmait közt még azon tűnődnek, mi lesz „ünneplőjünkkel és takarékkönyvünkkel” a forradalom után, azoknak a forradalmárok nem tartoznak számadással. A jelenkor radikális mozgalmi szintén gyakran érvelnek úgy, hogy ég a ház. A pandémia, a nyomában járó gazdasági válság, a nukleáris eszkalációval fenyegető háború, a közelgő klímakatasztrófa mind a küszöbön álló összeomlás, a világvége árnyékát vetik a korra. Egyre erősödnek azok a hangok, amelyek szerint alapjaiban kell megváltoztatnunk társadalmaink politikai, társadalmi, gazdasági szerkezetét, különben elveszünk. Napjaink világfelforgató forradalmárainak jelszava immár nem „szocializmus vagy barbárság”, hanem egyre inkább a szocializmus a teljes megsemmisülés ellenében.¹⁷ Ha ez igaz, akkor az emberiség ma ugyanabban

¹⁴ Brecht 1976, 262.

¹⁵ Dubois 2004; Thornton 1993.

¹⁶ James 1989.

¹⁷ Példaként említhetjük a következő műveket: Malm 2020, Allinson et al. 2021, Bookchin 2007. A jelenkori apokaliptizmus filozófiai és politikafilozófiai vetületeiről lásd: Jones 2022, McQueen 2017, Mulgan

a helyzetben találja magát, mint Saint Domingue rabszolgái: ha az utóbbi esetében jogosult volt a forradalomra való felhívás egy másik világ koherens leírása nélkül is, úgy a jelen esetben is az.

A fentebb idézett szöveghelyen Kis János azt állítja, hogy egy „bizonyítottan működőképes rendszer” radikális átalakításához nem elég azt megmutatni, hogy működése „nem kívánt következmények sokaságával jár” – az alternatívát is fel kell vázolni. Azonban a forradalmárok általában nem egy „bizonyítottan működőképes” rendszer valamelyes feljavítása érdekében szeretnék kirobbantani a forradalmat. Ez nem a forradalomra való felhívás tipikus diszkurzív pozíciója. A forradalmár állítása jellemzően inkább az, hogy bár a rendszer működőképesnek *látszik*, ez pusztán illúzió: a fennálló rend nem csupán nemkívánatos következmények sokaságával jár, de e következmények olyan számosak és az általuk okozott károk olyan súlyosak, hogy e rend tarthatatlan vagy elviselhetetlen, vagy azzal fenyeget, hogy rövidesen tarthatatlanná vagy elviselhetetlenné válik, a radikális változás pedig ennél fogva sürgető követelmény.

Nevezzük azokat a helyzeteket, amelyekben egy ilyen diagnózis igaz, *válsághelyzeteknek*. E terminológia segítségével megfogalmazhatjuk a következő állítást: (L) válsághelyzetekben nem igaz, mivel a válsághelyzet feloldja az (L) által megfogalmazott követelményt a forradalomra való felhívással szemben. Ez persze előfeltételezi, hogy csakugyan válsághelyzet van, valóban „ég a ház”. Ezzel kapcsolatban azonban jelentős nézeteltérések uralkodnak a jelenkori társadalomban. Milyen kihatással van ez a körülmény (L) értékelésére? A következő szakaszban ezt a kérdést vizsgálom.

Pluralizmus

A világ állapotával és az emberiség jövőjével kapcsolatban mély nézeteltérés uralkodik a jelenkor társadalmában. Míg egyesek apokaliptikus víziók lázában égnek, mások a technológiai fejlődés és erkölcsi haladás világjobbító erejében bízva optimistán tekintenek a jövőbe. Úgy vélik, bár a kihívások kétségtelenül jelentősek, az apokaliptikus vízióknak semmi alapja, mert az emberiség képes és kész megoldani ezeket a problémákat a világ rendjének felforgatása nélkül is. Még ha a forradalmár meg is van győződve róla, hogy válsághelyzet van, az összeomlás a küszöbön áll, vajon felhívhatja-e embertársait a forradalomra, tudván tudva, hogy sokan közülük nem értenek egyet helyzetértékelésével? Meglehetően (L) nem általános érvényű, ám talán az ilyenfajta mély nézeteltérés esetén igenis érvényesnek kell tartanunk. Másként: ha mély nézeteltérés mutatkozik a válsághelyzet fennállásával kapcsolatban, akkor talán a forradalomra való felhívás jogosultságának igenis feltétele, hogy megmutassuk: egy másik világ lehetséges.

Mindez első ránézésre különös gondolatnak tűnik. Úgy tűnhet, hogy a nézeteltérés, a vélemények pluralitásának a ténye irreleváns (L) igazsága vagy hamissága szempontjából. Az előző szakasz fejtegetései megmutatták, hogy válsághelyzetben a forradalomra való felhívás jogosult, nem sérti a politikai állíthatóság normáit. A feltétel az, hogy a forradalom sürgető követelmény legyen, a válsághelyzet fennálljon, nem pedig az, hogy ezzel kapcsolatban egyetértés uralkodjon. Ha Buddha világosan látja, hogy ég a ház, ám a ház lakói ezt nem hajlandók belátni, és így nézeteltérés alakul ki, a nézeteltérés e ténye nem befolyásolja azt, hogy a ház elhagyására való felhívás jogos-e vagy sem. Ez az eset azonban annyiban sajátos, hogy itt a ház lakói *súlyos episztemikus hibát* vétének: csökönnyösen tagadni, hogy tűz lenne, amikor a tetőt már lángok nyaldossák az ember szeme előtt, az irracionálitással határos. Az ilyen – episztemikus normákra fittyet hányó – egyéneknek az ember alkalmasint valóban nem tartozik számadással, legalábbis ha a ház elhagyásáról van szó.

Meglehet, a fennálló rend védelmezői és a válsághelyzet tagadói szintén súlyos episztemikus hibát vétének. Talán pusztán a *status quo* iránti elfogultságból, a történelmi progresszióba vetett irracionális hitből tagadják, hogy az összeomlás küszöbön állna, nem ismerve fel a végidők világos jeleit – ahogy a ház lakói sem ismerik fel, hogy ég a ház. De talán az összeomlás prófétái sem a rendelkezésre álló bizonyítékok elfogulatlan mérlegelése alapján állítják, hogy válsághelyzet van, hanem pusztán a fennálló rend igazságtalanságaival kapcsolatos frusztrációik, a változás elkeseredett vágya hiteti el velük, hogy elérkezett a forradalmi változás ideje. Ezek mind episztemikus szempontból kifogásolható vélekedések.

Tegyük fel azonban, hogy egyik fél sem vét súlyos episztemikus hibát: a fennálló helyzet ténylegesen *bizonytalan* – episztemikus szempontból felelősen eljáró egyének a rendelkezésre álló bizonyítékok mérlegelése alapján joggal juthatnak arra a következtetésre is, hogy válsághelyzet áll fenn, és arra is, hogy nem. Ez nem azt jelenti, hogy mindkettejüknek igaza lenne, csupán azt, hogy egyik álláspont elfoglalása sem követel súlyos episztemikus hibákat. Vajon ebben az esetben igaz-e (L)?

Ilyenfajta valóban bizonytalan helyzetekben az állíthatóság normái alighanem erősebb követelményeket állítanak velünk szemben. Még ha mi magunk meg is vagyunk győződve róla, hogy válsághelyzet van, pontosan tudjuk, hogy mások – nem kevésbé értelmes vagy körülményekintő emberek, mint mi – ugyanezen információk birtokában más következtetésre jutnak, mégpedig anélkül, hogy súlyos episztemikus hibákat véténének. Úgy gondoljuk – teljes joggal –, hogy nekünk van igazunk, de belátjuk, hogy mások, nem kevésbé jogosan, ugyanezt gondolják. Ilyen esetekben – gondolhatnánk – nem hivatkozhatunk pusztán saját meggyőződésünkre, miszerint válsághelyzet van, hiszen éppen ez a vitatott pont. Ha ezt tennénk, minden alap nélkül állítanánk saját álláspontunk felsőbbrendűségét – a valóságosan fennálló bizonytalanság fényében igazolatlanul. Gondolhatnánk, hogy ha a forradalomra való felhívás egyáltalán jogosult lehet egy bizonytalan helyzetben, úgy

csak akkor lehet az, ha annak kiindulópontja nem saját – vitatott – álláspontunk, hanem olyan nézetek, amelyeket azoknak is el kell fogadniuk, akik a vitatott kérdés kapcsán szemben állnak velünk.¹⁸ Meg kell mutatnunk, hogy még ha a változás nem is sürgető, még ha nem is áll fenn válsághelyzet, a forradalom végrehajtása, a vitapartnereink szerint „bizonyítottan működő” fennálló rend hátrahagyása akkor is kívánatos, ehhez pedig legalább azt meg kell mutatnunk, hogy egy másik világ lehetséges.

Igaz-e azonban, hogy bizonytalan helyzetben nem hivatkozhatunk saját – esetlegesen megkérdőjelezhető és vitatott – álláspontunkra, mikor cselekvésre hívjuk fel embertársainkat? Vegyük John Stuart Mill példáját az emberről,¹⁹ aki tudtán kívül az összedőlni készülő hídra akar felmenni. Ha mi magunk tudunk a híd állapotáról, Mill szerint helyénvaló nemcsak felhívni az illetőt arra, hogy forduljon vissza, hanem akár erővel visszatartani is. Ez intuitíve meggyőző álláspontnak tűnik. Tegyük fel azonban, hogy a helyzet bizonytalan. Megérkezünk a hídroz, amelyen át akarunk kelni, és szemrevételezzük azt. A híd állapota alapján arra jutok, hogy a hídon való átkelés nem lenne biztonságos, a híd bármikor összedőlhet; útítársam azonban arra jut, hogy a híd ezt az átkelést még biztosan kibírja. Egyikünk sem vét episztemikus hibát, megfigyeléseink ugyanannyira pontosak, építészeti ismereteink is azonos szinten állnak. Viszont a helyzet maga bizonytalan, a rendelkezésünkre álló bizonyítékok alapján juthatunk arra a következtetésre is, hogy a híd biztonságos, és arra is, hogy nem az.

Úgy gondolom, hogy ebben a bizonytalan helyzetben teljes mértékben jogosult, ha felhívom útítársamat arra, hogy ne keljen át a hídon, sőt – mint Mill példájában – talán az is, ha erővel visszatartom. Belátom ugyan, hogy a helyzet bizonytalan, ám alapos megfontolás után jutottam arra a következtetésre, hogy az átkelés életveszélyes lenne, és felelőtlenül járnék el, ha pusztán a helyzet bizonytalan volta, a nézeteltérés ténye miatt hagynám, hogy útítársam életveszélynek tegye ki magát. Ebben a bizonytalan helyzetben megengedett saját – vitatott – nézetünkre hivatkozni, mikor cselekvésre hívjuk fel embertársainkat. Miért ne lenne igaz ugyanez a forradalomra való felhívás esetében?

A fennálló társadalmi rend radikális átformálása esetén persze a tétek mérhetetlenül nagyobbak, mint a híd példájában. Ha erővel visszatartom útítársamat, majd később kiderül, hogy a hídnak mégsem volt semmi baja, talán elnézést kell kérnem, és kárpótolnom kell őt a veszteségeikért, amelyek amiatt érték, hogy nem kelhetett át a hídon. De az illető aligha róhatja föl nekünk, hogy megkíséreltük megmenti egy olyan helyzetből, amely legjobb tudomásunk szerint életveszélyes volt. Éppígy ha kiderül, hogy a ház mégsem égett, csak a tűzhelyen hagyott olaj füstölt, talán bocsánatkéréssel tartozunk

18 Másként megfogalmazva az itt vizsgált állítást: bizonytalan helyzetekben a forradalomra való felhívás jogosultságának kritériuma a felhívás *közös igazolhatósága* (*public justifiability*). A közös igazolás fogalmáról lásd: Chambers 2010.

19 Mill 2020.

azoknak, akiket kirángattunk a házból, de ők semmiképp sem kérhetik számon rajtunk, hogy miért hagytuk figyelmen kívül ítéletüket.

Ugyanakkor a forradalom esetében ha számításunk mégsem jön be, ha a fennálló rend gyökeres átformálása kudarcot vall – nem is beszélve arról, ha adott esetben szükségtelen is volt –, ennek az ára nem csekély kellemetlenség, mint a híd és a ház esetében. A forradalmár alkalmasint azt kéri az emberektől, hogy tegyenek kockára *mindent*, tudván tudva, hogy kísérletük egy másik világ megteremtésére esetleg kudarcot vall. Ugyanakkor ha a válsághelyzet fennáll, a forradalom elmulasztásának ára nem kevésbé számottevő. Ha valóban válsághelyzet van, úgy mindaz, amit az emberek a forradalomban kockáztatnának, már eleve kockán forog. Ebben a helyzetben a forradalmár nem azt kéri az emberektől, hogy a viszonylagos jólétet az édeni állapotok ígéretéért hagyják hátra, hanem azt, hogy kerüljék el az összeomlást, ne folytassák azt, ami folytathatatlan.

Kétségtelenül igaz az, hogy egy bizonytalan helyzetben a forradalmár nem rendelkezhet biztos tudással arról, hogy csakugyan válsághelyzet van, ám ha jó okkal gondolja azt – és a helyzet bizonytalansága éppen azt jelenti, hogy *vannak* jó okok arra, hogy azt gondoljuk: válsághelyzet van –, akkor a forradalomra való felhívás nem jogosulatlan. Mindez a körültekintés kötelességét rója a forradalmárra: azt a kötelességet, hogy ne legyen elhamarkodott, és hogy lehetőségeihez mérten tegyen szert az elérhető legmagasabb fokú bizonyosságra – ami azonban nem jelent, nem is jelenthet teljes bizonyosságot – azt illetően, hogy csakugyan válsághelyzet van. Ugyanakkor a bizonytalanság és a tétek nagysága fényében sem köteles előzetesen számot adni arról, milyen lenne a hely, ahová az égő házból kivezetné a lakókat, milyen lenne az a másik világ, amelyet a fennálló helyett megteremtene.

A kiúttalanság etikája

A Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? szerzőinek célkitűzése persze nem az, hogy megmutassák: nem tudjuk, lehetséges-e egy másik világ. Sokkal inkább azt akarták megmutatni, hogy *tudjuk*, egy másik világ nem lehetséges – legalábbis az a világ, amelyre a Marx-féle kritikai elmélet a fennállót lecserélné. Az égő házon kívül, az ajtó túoldalán nincsen semmi sem, a házból nem lehet kijutni. Ebből számukra az következik, hogy az elidegenedés teljes felszámolásának marxi programja nem tartható tovább, azt fel kell váltanunk az elidegenedés és eldologiasodás, az igazságtalanság konkrét formái elleni küzdelemmel, egyikkel birkózva meg a másik után egy soha véget nem érő folyamatban. A brechti metaforánál maradván: ha a házból nem lehet kijutni, úgy meg kell próbálni eloltani a tüzet, tudva, hogy nem reménykedhetünk a teljes sikerben – az igazságtalanság zsaratnokai időről időre újból lángra lobbannak, nekünk pedig készen kell állnunk a tűzoltásra. Vagy ahogy Kis János majdnem fél évszázaddal később fogalmaz:

Tudatában vagyok, hogy minden győzelem részleges; azzal is tisztában vagyok, hogy a progresszióval párhuzamosan új rosszak és új igazságtalanságok is felütik a fejüket; gyakran épp a progresszív vívmányok mellékhatásaként. De ez nem ok arra, hogy feladjuk az értékeket és a harcot, amelyet éppen meg kell vívni, azokkal az eszközökkel, amelyek éppen a rendelkezésünkre állnak. [...] Már nem hihetünk az emberiség e világi üdvözülésében, de az elkárhozását sincs okunk végzetnek tartani.²⁰

Vegyük észre, hogy ez a gondolatmenet feltételezi, hogy nincs válsághelyzet. A tüzet valamelyest kordában lehet tartani, még éppenséggel együtt lehet vele élni, tehát a helyzet nem elviselhetetlen, a kijutás az égő házból nem sürgető követelmény. Ha válsághelyzet volna, ha már dőlné ránk a lángokban álló épület, úgy minden kísérletet, hogy ezt vagy azt a bútort eloltsuk, észszerűtlennek kellene tartanunk. Mi lenne a helyes reakció egy ilyen helyzetben? Ebben az utolsó szakaszban amellet érvelek, hogy a forradalomra való felhívás válsághelyzetben még akkor is jogosult, ha *tudjuk, hogy egy másik világ nem lehetséges*.

Induljunk ki David Estlund egy gondolatmenetéből.²¹ Estlund azt a kérdést teszi fel, mi értelme – ha van egyáltalán bármi értelme – foglalkozni azzal, amit a politikafilozófiában *ideális elméletnek* neveznek, vagyis a tökéletesen igazságos társadalomra vonatkozó elméletekkel,²² olyan helyzetekben, amelyekben az igazságosság megvalósítására semmi módunk nincs, például ha a politikai cselekvés minden eszköztől megfosztva, bebörtönözve szemléljük a világ történéseit? Estlund amellet érvel, hogy az igazságosság elvont követelményeivel való foglalkozás filozófiai értelemben vett *erény*, azaz a jó emberi élet szükségszerű alkotóeleme. Egy jó emberi élet része, hogy gondot fordítunk az igazságosságra és megvetjük az igazságtalanságot, igyekszünk megismerni az igazságosság természetét akkor is, ha nem tudjuk megvalósítani azt. Ha elzárkózunk ettől, ha visszavonulunk a magánélet védettségébe, ha nem gondolunk arra, mit követelne meg az igazságosság, vagy hogy miért igazságtalanok a fennálló társadalmi viszonyok, a jó emberi élet lényegi aspektusaitól fosztjuk meg magunkat.

Estlund gondolatmenetét a következő módon egészíteném ki: ha nem fordítunk gondot az igazságosságra, akkor nemcsak saját egyéni életünk szenved kárt – marad el a jó élet kívánalmaitól –, hanem emberközi viszonyaink is kárt szenvednek.²³ A társadalmi igazságtalanság nem pusztán társadalmi és intézményi viszonyok absztrakt jellegzetessége, hanem mindig konkrét embertársaink jogfosztásában, elnyomásában, kizsákmányolásában, a velük szemben elkövetett méltánytalanságban áll. Éppígy a társadalmi igazságosság elméletei – így maga az ideális elmélet is – nem pusztán a társadalmi javak optimális elosztásának elvont elméletei. Ellenkezőleg, az igazsá-

20 Kis 2021, 706.

21 Estlund 2020.

22 Az ideális elmélet fogalmáról lásd: Valentini 2012, Kis 2022.

23 A „viszonykár” fogalmáról lásd Kapelner 2022.

gosság elmélete a legkonkrétabb értelemben arról szól, mivel tartozunk egymásnak. Gondot fordítani az igazságosságra – még akkor is, ha nem tudjuk megvalósítani azt, ha legfeljebb csak gondolkodni tudunk róla –: ez szükséges ahhoz, hogy a társadalom többi tagjához olyan személyekként viszonyuljunk, mint akiknek java és érdekei számítanak nekünk, és akiknek készek vagyunk megadni, amivel tartozunk, akkor is, ha ebben a fennálló körülmények éppenséggel gátolnak minket. Másként fogalmazva: embertársainkhoz csak akkor viszonyulhatunk teljes értékű személyekként, csak akkor ismerhetjük el méltóságukat és önértéküket, ha gondot fordítunk a társadalmi igazságosságra.

A forradalomra való felhívás természetesen nem elméleti elfoglaltság, hanem politikai beszéd: manifeszt célja a politikai cselekvésre való felhívás. Ám e politikai cselekvés célja az igazságosság. Márpedig az igazságosságra irányuló politikai cselekvés értelme – hasonlóan az igazságosságról szóló gondolkodáshoz – nem kizárólag az igazságosság megvalósításának valószínűségétől függ. Azt állítottam, hogy az igazságosságról való gondolkodás – még ha az igazságosság megvalósítása a lehetetlen is – lényegi része annak, hogy embertársainkhoz teljes értékű személyekként viszonyuljunk, méltóságukat és önértéküket elismerjük. Ugyanez igaz az igazságosságra irányuló politikai cselekvésre is. Annak jegyében cselekedni, hogy embertársainkat teljes értékű, méltósággal és önértékkel bíró személyekként ismerjük el, akkor is értelemmel bíró, értékes dolog, ha a cselekvés konkrét céljai az adott körülmények között megvalósíthatatlanok. Aki tudja, hogy az égő házból nincs kiút, de ennek ellenére minden erejét megfeszítve újra meg újra megpróbálja felfeszíteni az összes ajtót és ablakot, áttörni a falat, hogy bent rekedt társait kijuttassa, nem jár el sem helytelenül, sem észszerőtlenül. Ellenkezőleg, egyedül ő az, aki komolyan veszi kötelességét, hogy embertársaihoz teljes értékű személyekként viszonyuljon, akiknek az élete, mint a sajátja, számít.

Ha a forradalmár jó okkal, a tények alapos és körültekintő mérlegelése után arra a következtetésre jut, hogy válsághelyzet van, hogy a fennálló rend elviselhetetlen, hogy igazságtalansága olyan mértékben teszi lehetetlenné a jó, az emberhez méltó életet, hogy a radikális változtatás, a forradalom a lehető legsürgetőbb követelmény, akkor nemcsak hogy nem szükséges általános vonásaiban felvázolnia az alternatívát, megmutatnia, hogy lehetséges egy másik világ, hanem akkor is joggal hívja fel embertársait a forradalomra, joggal törekszik a világ rendjének felforgatására, ha *tudja*, hogy egy másik világ nem lehetséges. Aligha látnánk bármi kivetnivalót abban, ha valaki, akinek bár világos és meggyőző érvekkel mutatták meg, hogy a házból nem lehet kijutni, ennek ellenére minden erejét megfeszítve újra meg újra megkísérelne felfeszíteni minden ajtót és ablakot, áttörni a falat, és társait is erre buzdítaná. Egy olyan világban, amely alapvető módon teszi lehetetlenné a méltóságteli emberi életet, a méltóság megőrzésének és igénlésének talán egyetlen módja, hogy úgy cselekszünk, mintha egy másik világ, amelyben a jó és emberhez méltó közös élet megvalósítható,

lehetséges volna. És ki tudja, talán amint újra meg újra nekifeszülünk a kinyithatatlannak tűnő ajtónak, előbb-utóbb egy mindaddig láthatatlan repedés mentén rést üthetünk rajta, és megpillanthatjuk a külvilágot. Elvégre bármennyire meggyőző és koherens is az érvelésünk, önnön szellemi esendőségünk tudatában mennyire lehetünk magabiztosak abban, hogy minden kétséget kizáróan megmutattuk: egy másik világ nem lehetséges?

Konklúzió

Amellett érveltem, hogy (L) általános elvként nem érvényes: nem minden esetben igaz, hogy a forradalomra való felhívás csakis akkor lehet jogosult, ha a forradalmár megmutatja, hogy lehetséges egy másik világ. Ha válsághelyzet van, ha a radikális változás sürgető követelmény, úgy (L) érvényét veszti. Ilyen helyzetekben a forradalomra való felhívás akkor is jogosult lehet, ha a forradalmár nem mutatja meg, hogy lehetséges egy másik világ. Ez a forradalomra való felhívás tipikus diszkurzív pozíciója. A forradalmár – ha jóhiszeműen jár el – jellemzően azért hívja fel embertársait a forradalomra, mert úgy ítéli meg, hogy válsághelyzet áll fenn, nem pedig pusztán kismértékű javításra szorul a fennálló, egyébként működő rendszer. Ahhoz azonban, hogy az ilyen felhívás jogos legyen, a forradalmárnak alapos indokkal kell rendelkeznie arra vonatkozóan, hogy csakugyan válsághelyzet van – jóllehet helyzetértékelésének nem kell tévedhetetlennek lennie. Ám amint láttuk, napjainkban jelentős nézeteltérések uralkodnak azzal kapcsolatban, hogy csakugyan válsághelyzet van-e. Gondolhatnánk tehát, hogy bármilyen népszerűek is napjaink apokaliptikus jóslatai, azok közel sem annyira bizonyosak, hogy valaki a tények alapos mérlegelése után kellő valószínűséggel állíthassa, hogy csakugyan válsághelyzet áll fenn.

De még ha így is van, felmerül a kérdés: vajon nem elég kibíráhatatlanok-e már azok az igazságtalanságok is, amelyek létéről biztosan tudunk? Nem elég elviselhetetlen-e egy olyan globális társadalmi rend, amelyben az üldöztetés, háború és szegénység elől menekülők a Földközi-tengeren kell, hogy kockára tegyék az életüket, vagy embertelen menekülttáborokban kell tengődniük éveken, olykor évtizedeken át? Ahol a legszegényebbek és legkiszolgáltatottabbak életét egy csapásra derékba törhetik a globális gazdaság hullámverései, ahol politikusok hatalomvágya és kapzsisága egy ország egészségügyi és oktatási rendszerének teljes összeomlásához vezethet? A sort még hosszan folytathatnánk. Talán a válasz ezekre a kérdésekre is az egyértelmű „nem”. Talán ezek mind csak „helyi tüzek”, az elidegenedés, elnyomás, igazságtalanság lokális formái, amelyeket egyenként is megoldhatunk. Ha így van, úgy napjainkban (L) a legtöbb esetben érvényes: mielőtt a világ felforgatását követelhetnénk, meg kell mutatnunk, hogy egy másik világ lehetséges. De talán e jelenségek összességében arra utalnak,

hogy nem kell várjunk az összeomlásra, a világunk már össze is omlott, a ház már szinte ránk dőlt, a fennálló igazságtalanságának mértéke már elviselhetetlen, csak ezt mi – talán a *status quo*val szembeni részrehajlásunk, talán saját perspektívánk torzító hatásai miatt – nem ismerjük el. Ha ez az igazság, akkor nincs mire várunk idebent a házban – bármi is vár odakint, indulnunk kell.

Bibliográfia

- Allinson, Jamie – China Miéville – Richard Seymour – Rosie Warren. 2021. *The Tragedy of the Worker: Towards the Proletarocene*. London: Verso.
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archívum.
- Bookchin, Murray. 2007. *Social Ecology and Communitarianism*. Edinburgh: AK Press.
- Brecht, Bertolt. 1976. *Bertolt Brecht versei*, szerk. Eörsi István. Ford. Bernáth István et al. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Chambers, Simone. 2010. „Theories of Political Justification.” *Philosophy Compass* 5/11: 893–903. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00344.x>
- Dubois, Laurent. 2004. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge MA: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv322v50g>
- Estlund, David. 2020. *Utopophobia: On the Limits (If Any) of Political Philosophy*. Princeton NJ: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691197500>
- Gilabert, Pablo – Holly Lawford-Smith. 2012. „Political feasibility: A conceptual exploration.” *Political Studies* 60/4: 809–25. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00936.x>
- James, C. L. R. 1989. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Allison & Busby.
- Jones, Ben. 2022. *Apocalypse Without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009037037>
- Kapelner Zsolt. 2022. „Strukturális igazságtalanság és felelősség problémája.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/4: 54–72.
- Kis János. 2014. „Szocializmus, kapitalizmus, politika.” In *Mi a liberalizmus?*, 429–39. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2017. „Marx és a liberalizmus.” In *A politika mint erkölcsi probléma*, 447–508. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2021. *Igazságra ítélve*. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2022. „Rawls and ideális elméletéről.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/2: 17–60.
- Malm, Andreas. 2020. *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. London: Verso.

- Márkus György. 1982. *Langage et production*. Párizs: Denoël – Granier.
- McQueen, Alison. 2017. *Political Realism in Apocalyptic Times*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316588307>
- Mill, John Stuart. 2020. *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Budapest: Helikon.
- Mulgan, Tim. 2014. *Ethics for a Broken World: Imagining Ethics after Catastrophe*. London: Routledge.
- Ord, Toby. 2020. *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. London: Bloomsbury.
- Peter, Fabienne. 2021. „Epistemic norms of political deliberation.” In *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, szerk. Michael Hannon – Jeroen de Ridder, 395–406. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429326769-47>
- Specter, Matthew G. 2010. *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511763083>
- Steel, Daniel – C. Tyler DesRoches – Kian Mintz-Woo. 2022. „Climate change and the threat to civilization.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 119/42. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2210525119>
- Thornton, John. 1993. „»I Am the Subject of the King of Congo«: African Ideology and the Haitian Revolution.” *Journal of World History* 4/2: 182–214.
- Valentini, Laura. 2012. „Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map.” *Philosophy Compass* 7/9: 654–64. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x>

Előszó a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* angol nyelvű kiadásához¹

Kis János
tudományos főmunkatárs (CEU),
kisjan@ceu.edu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.11>

Könyvünk 1968 viharos éve után íródott; magán viseli a kor lenyomatát. A benne kitapintható feszültségeket és aggodalmakat két, Nyugat-, illetve Kelet-Európában egymással párhuzamosan lejátszódó esemény, az újbaloldal és a prágai tavasz felemelkedése és hanyatlása, kibontakozása és veresége, valamint a két mozgalom közti ideológiai feszültségek táplálták. Szerzőtársaimmal, Márkus Györggyel és Bence Györggyel a marxi elmélet alapjainak újragondolásával reagáltunk ezeknek az éveknek a reményeire és csalódásaira. Ennek eredményeként született meg könyvünk kézírata. A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című könyvet abban a meggyőződésben írtuk, hogy az újbaloldal és a prágai tavasz törekvései és céljai összeegyeztethetők egymással. Arra számítottunk továbbá, hogy a két mozgalom hanyatlása és veresége időlegesnek bizonyul. A történelem rációfolt meggyőződésünkre és várakozásainkra. Ám a könyv, témájával és az elemzéshez használt eszköztárával túllépett történelmi kontextusán. Mivel Marx elgondolásai még mindig hatást gyakorolnak a társadalmi és politikai gondolkodásra, még ha e hatás ellentmondásos is, ezért kritikai értelmezésünk – legalább reményeim szerint – nem veszítette el aktualitását.

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* különös körülmények között született. 1968–69 fordulóján Márkus György felajánlotta Bencének és nekem, hogy legyünk szerzőtársai egy marxista történetfilozófiai szintézis megírásában. Könyvünk elképzelése e befejezetlenül maradt vállalkozás munkálatai közben született meg.

1. Történetfilozófia

Kritikusan gondolkodó marxisták az 1960-as években kezdték megkérdőjelezni Marx történelmi materializmusának azt az értelmezését, amely már a II. Internacionálé idején uralkodó szerephez jutott a szervezett szocialista mozgalom ideológiájában. Az „ortodox marxizmust” – Kautsky, Plehanov és más szociáldemokrata gondolkodók kezdték így megjelölni az álláspontjukat, szembeállítva azt Eduard Bernstein és mások „revizionizmu-

¹ Márkus – Kis – Bence 2022.

sával” – két alapvető dogma jellemezte. Az egyik szerint minden társadalom szükségképpen ugyanazt a fejlődési utat járja be az „őskommunizmustól” a rabszolgatartó, a feudális és a kapitalista társadalmon át a „kifejlett kommunizmusig”. A másik szerint ezt a fejlődést úgyszólván természeti szükségszerűséggel ható, személytelen erők hajtják előre. Az emberi cselekvés pusztá eszköz ezeknek az erőknek a kezében: lassíthatja vagy gyorsíthatja esetleg a haladás ütemét, de föl nem tartóztathatja, és más irányt sem szabhat neki. Ez az „ortodox marxista” történelemfelfogás a kommunista és a szociáldemokrata mozgalmak közötti radikális szakítás ellenére jól szolgálta a hivatalos szovjet marxizmus céljait. Filozófiai kritikája ezért szorosan összekapcsolódott maguknak a kommunista rendszereknek a kritikájával. Nevezzük e két dogma kombinációját *egyvágányú evolucionizmusnak*.

Az 1960-as évek kritikai marxistái elutasították az egyvágányú evolucionizmust. Elméleti támaszul a fiatal Marx újonnan (illetve újra) felfedezett írásaihoz fordultak, elsősorban az 1844-ben született *Gazdasági-filozófiai kéziratokhoz*. Ezekre az ifjúkori írásokra támaszkodva olyan alternatív történelemfelfogást dolgoztak ki, amely szerint az emberek nem a történelmi szükségszerűség pusztá eszközei, hanem cselekvők, akik minden pillanatban egy sor alternatívával szembesülnek; választásaik és cselekedeteik összessége képes megváltoztatni, és valóban meg is változtatja a társadalmi változás menetét. Ráadásul az emberi faj biológiai természete szerint „nem teljes”: a hiányzó elemeket a társadalmilag megalkotott anyagi és szimbolikus kultúra tölti ki. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a történelem iránya nincs egyszer s mindenkorra rögzítve, hanem arról, hogy maga az emberi természet is a történelem terméke: azzal a társadalmi kultúrával együtt változik, amelyet maguk az emberek alkotnak meg és sajátítanak el. Mint V. Gordon Childe, a marxista régész fogalmazott egykor: az ember önmaga alkotója.

Ez a felfogás egyrészt leírást adott arról, hogy miféle lény is az ember, másrészt viszont értékítéletet társított a leíráshoz: azt sugallta, hogy az emberi természet nyitottsága definiálja az ember lényéhez méltó élet ideálját, valamint az olyan társadalmi rendét is, amelyet éppen azért érdemes támogatnunk, mert minden tagja számára egyenlő esélyt biztosít az emberhez méltó életvezetéshez. Leíró értelemben Marx azt állította, hogy minden új nemzedék a korábbi nemzedékek által felhalmozott – tág értelemben vett – kulturális javakat örököl, és választ a számára hozzáférhető javak összességéből. Értékelő és normatív szempontból pedig azt állította, hogy az a jó élet az emberi lények számára, ha egyformán szabadságukban áll személyes életprogramjukat követni, összhangban azzal, hogy a saját felfogásuk szerint miféle élet jó a számukra, miközben egyformán kiveszik a részüket a társadalmi változások irányára, a társadalom céljaira és a tagjaival való bánásmódjára vonatkozó kollektív döntésekből. Egy jó társadalom tagjai személyes életükben szabadon kibontakoztatják velük született képességeiket, sokoldalú és harmonikus személyiségekké válnak. Kollektív életükben pedig ellenőrzést gyakorolnak az egyéni döntések és cselekvések összegződéséből adódó közösségi következmények fölött, biztosítva, hogy személyes életükben képesek legyenek értelmes döntéseket hozni és végrehajtani.

A fiatal Marx érvelése szerint azért fogalmazható meg ez az ideál, mert a világtörténelem lépésről lépésre megteremtette meghatározásának és megvalósításának feltételeit. De a történelem folyamán eddig még ténylegesen nem valósult meg. Korábban legfeljebb kicsiny kisebbségek férhettek hozzá a kulturális eszközökhöz, amelyek segítségével szabad, sokoldalú és harmonikus jellemkévé fejleszthették magukat. Marx érvelése szerint a prekapitalista társadalmak formális státusegyenlőtlenségeken alapultak, s így mindenkinek csak ahhoz volt joga, ami az adott státuscsoportot a társadalmi szokások és a formális törvény alapján megillette. Még a jobb helyzetben lévő egyéneket is a személyes viselkedésre vonatkozó merev előírások korlátozták döntéseikben. Ez nem is lehetett másképp, hiszen – mint Marx állította – a prekapitalista társadalmak működését differenciálatlan intézményrendszer koordinálta: a gazdaság, a társadalom, a politika és a civil élet, a nyilvános és a magánszféra nem volt intézményesen elkülönítve egymástól. Ezért aztán egyetlen alrendszer nagyobb léptékű megváltozása azzal fenyegetett, hogy megzavarja a többi alrendszer működését, és összeomlásukat eredményezi. Így a prekapitalista társadalmak a túlnyomó többség számára egyet jelentettek a státusegyenlőtlenséggel, a függőséggel és az életlehetőségek korlátozásaival.

Marx szerint a kapitalizmus azáltal rombolja le a prekapitalista társadalmakra jellemző formális státushierarchiákat és merev viselkedési szabályokat, hogy az árutermelést és az árucserét teszi meg a társadalmi interakció egyetemes formájává. Ebből a szempontból még a munkásokat is felszabadítja. Ezért azonban komoly árat kell fizetni. A formális hierarchiák háttérbe szorulnak ugyan, ám a tőke és a munka viszonyába beépült informális hierarchiák lépnek a helyükbe. A formális hierarchiákkal együtt eltűnik a társadalmi kapcsolatok személyessége is. A társadalom atomizálódik, a társadalmi kapcsolatok pedig jellemzően idegenek között létrejött szerződéses tranzakciókká változnak át: a felek csakis azt tartják szem előtt, hogy nekik maguknak mi az előnyösebb. Az egyének rendezetlen halmazának döntéseit és cselekedeteit a piac személytelen mechanizmusai összesítik, s a következmények fölött senki sem képes ellenőrzést gyakorolni. A kapitalista társadalom az e folyamatot és következményeit hajlíthatatlan szükségyszerűséggel meghatározó, kvázi természeti törvények uralma alatt működik. Ezt a jelenséget nevezi Marx „eldologiasodásnak”, s megállapítása szerint ebben gyökerezik az általa „elidegenedésnek” nevezett jelenség. Amiben az „ortodox marxisták” a történelem változhatatlan törvényeit vélték felfedezni, azt maga Marx egyetlen konkrét történelmi formáció, a kapitalizmus sajátosságának tekintette. Ugyanakkor úgy látta, a kapitalizmus egy olyan új társadalom létrehozásának a feltételeit készíti elő, amelyben valódi társas kapcsolatok kötik össze egymással az egyéneket: azaz amelyben valamennyien hozzáférnek az anyagi és szimbolikus kultúra javaihoz, valamennyiüknek egyenlő esélyük van szabadon dönteni egyéni életmódjukról, a közösségük tagjaiként pedig lehetőségük van kollektív ellenőrzésük alá vonni a társadalmi folyamatokat, és egyenlőként vehetnek részt a kollektív döntésekben. Ez a társadalom a kommunizmus, a kommunista társadalmi viszonyokat megteremteni hivatott cselekvő pedig a munkásosztály.

2. Két megszorítás

A kritikai marxisták egyetértettek az így körvonalazott felfogásban. Abban is egyetértettek, hogy mind a neokapitalizmus a szabályozott piaccal és a jóléti állammal, mind a „valóságosan létező szocializmus” az eldologiasodás és az elidegenedés történelmi világához tartoznak – a marxai értelemben vett kommunizmus az emberiség előtt álló, megvalósítandó cél. Mi is ezt a felfogást vallottuk, s ezt akartuk szisztematikusan történetfilozófiává kibontani. Pontosabban: két fontos megszorítással tettük magunkévá ezt a felfogást.

Először, bár az 1960-as évek kritikai marxistái világosan látták, hogy egyes írásaiban az „érett” Marx veszélyesen közeledett a később az „ortodox marxisták” egyvágányú evolucionizmusaként ismertté vált felfogáshoz, ám beérték az ezzel össze nem egyeztethető szakaszok idézésével Marx más „érett” műveiből. Előszeretettel idézték például a *Grundrisse* „ázsiai termelési módról” szóló szakaszát, a Vera Zaszulicsnak írott levelet, amelyben azt fejtegeti Marx, hogy Oroszország közvetlenül eljuthat a faluközösségi rendszerből a teljesen kifejlett kommunizmusba stb. Mi nem voltunk megelégedve az efféle megoldással. Bármilyen nyers volt is Marx evolucionizmusa, úgy hittük, nem megszabadulni kell tőle, hanem olyan evolucionizmussal felváltani, amely egyfelől a biológiában végrehajtott neodarwinista szintézisre, másfelől a kortárs kulturális és társadalmi antropológiában elfogadott multilineáris evolucionizmusra támaszkodik. Munkánk egyik központi elképzelése szerint a multilineáris evolucionizmus összeegyeztethető a fiatal Marx történetfilozófiájával, amely a különböző alternatívák közötti egyéni döntésekből és az e döntéseken alapuló tettek összegződéséből magyarázza a társadalmi változást. Együttműködésünk első évében ez állt a munka középpontjában.

Másodszor, a kritikai marxisták többsége úgy kezelte az „érett” Marx közgazdasági műveit, mintha csak az volna a jelentőségük, hogy naprakészebb megfogalmazásban fejtik ki a már az 1840-es években megfogalmazott filozófiai elképzeléseket. Nem volt válaszuk arra a kérdésre – valójában fel sem tették a kérdést –, hogy miért írt Marx ilyen hatalmas közgazdaságtani korpuszt. Mi viszont úgy ítéltük meg, hogy Marx gondolkodásában valódi váltás következett be. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* a kapitalista rendszer működésére vonatkozó igaz leírásokként fogadta el a „burzsoá” közgazdászok műveit. Marx nem azzal a céllal írta ezt a szöveget, hogy alternatív gazdaságtant kínáljon: azt fejtette ki benne, hogy a kommunista gondolkodás túllép a gazdasági nézőpontra. A *tőke* megközelítése más volt. Marx nem a politikai gazdaságtan filozófiai kritikájának, hanem filozófiai megfontolásokat követő gazdaságtannak, a „burzsoá” közgazdaságtan alternatívájának szánta. Arra kerestünk magyarázatot, hogy a gazdaságtan filozófiai bírálata helyett miért kezdett filozófiai szempontokat követő gazdaságtant művelni; ez a kérdés vezetett oda, hogy 1970-ben félbehagytuk eredeti tervünket, és az új vállalkozásba kezdtünk, amelyből ez a könyv keletkezett.

Természetesen minden marxista, tartozzék bármely irányzathoz is, komolyan vette *A tőke* alcímét (*A politikai gazdaságtan kritikája*). Ám csak félig-meddig vették komolyan. Az „ortodox marxisták” értelmezése szerint az alcím arra utalt, hogy *A tőke* nem hagyományos válaszokat ad a gazdaságtan hagyományos kérdéseire. Értelmezésük nem volt teljesen alaptalan. Marx valóban kidolgozott a hagyományos közgazdasági elméletek alternatívájának szánt elméleteket: érték- és árelméletet, újratermelési elméletet, a jövedelemelosztás és tendenciái elméletét, a gazdasági ciklusok elméletét, vállalatelméletet, valamint elméletet a vállalat piaci helyéről és így tovább. A „burzsoá” közgazdászok az első kötet megjelenésétől fogva ezen a szinten, a hagyományos gazdasági problémák szintjén bírálták *A tőkét*; a „revizionisták” ezen a szinten érveltek amellet, hogy Marx felfogása elavult; s ezen a szinten vették védelmükbe Marxot az „ortodox marxisták”. *A tőke* effajta értelmezése, ha nem is teljesen alaptalan, mégis súlyosan egyoldalú volt. Nem tudott mit kezdeni azzal, hogy a mű mélyebb, filozófiai szinten is bírálta a „burzsoá” közgazdászok leírását a kapitalista rendszerről. Újabb marxista filozófusok, az 1920-as évek még nem bolsevizált kommunista marxistái hívták fel a figyelmet a marxi kritika e mélyebb, filozófiai rétegeire. Az ő nyomdokaikat követték az 1960-as évek kritikai marxistái, akik Antonio Gramsci, Karl Korsch, Lukács György és mások műveivel egyidőben fedezték fel a fiatal Marx kézíratait. Ám ahogy az ímént az 1960-as évek kritikai marxistáiról mondtam – s ez a megállapítás az 1920-as évekbeli elődeikre is kiterjeszhető –, felfogásuk egyoldalú volt, igaz, másképp, mint az „ortodox marxistáké”. A kritikai marxisták ugyanis úgy kezelték *A tőke* közgazdasági tartalmát, mintha az összességében irreleváns volna a kritikai üzenet szempontjából.

Az „ortodox marxistáktól” eltérően mi felismerhettük a politikai gazdaságtan kritikájának a filozófiai aspektusait – végtére is Marx filozófiai antropológiája és történetfilozófiája jelentette a kiindulópontunkat. Ám az 1920-as évek még nem bolsevizált kommunista marxistáitól és a kortárs kritikai marxistáktól eltérően nem kívántuk figyelmen kívül hagyni *A tőke* kifejezetten gazdasági tartalmát sem, azaz úgy tekinteni, mintha a mű pusztán alkalmat kínált volna Marx számára a kapitalista rendszer filozófiai kritikájának újbóli megfogalmazására. Arra jutottunk, hogy *A tőkét* Marx egyszerre több értelemben is szánta a politikai gazdaságtan bírálatának. Olyan kritikai gazdaságtant szándékozott nyújtani, amely az egyik szinten nem hagyományos válaszokat ad hagyományos gazdasági kérdésekre, egy másik szinten pedig a hagyományos közgazdaság-tudomány által tárgyaltakon túlmutató, ám mégis szorosan hozzájuk kapcsolódó s nem pusztán tőlük független, kiegészítő kérdéseket vet fel.

3. Mi a kritikai gazdaságtan?

Arra a felfogásra jutottunk tehát, hogy *A tőke* két szinten – hagyományos és kritikai szinten – kifejtett elmélet a kapitalista rendszerről. A hagyományos szinten nem szokványos

válaszokat adott a közgazdaság-tudomány bevett kérdéseire. A kritikai szinten pedig azt kívánta megmutatni, hogy a kapitalista gazdaság hagyományos felfogása nemcsak annyiban hibás, hogy bizonyos állításai történetesen tévesek, hanem alapjaiban. E hagyományos felfogás szerint a profit a befektetett tőke – vagyis: valamiféle dolog – gyümölcse; valójában azonban nem más, mint munka, azaz emberi cselekvés által előállított többlet. A „burzsoá” közgazdászok továbbá a gazdasági szerveződés természetes, örök, változhatatlan törvényei által szabályozott formának tekintették a kapitalizmust. Valójában, érvelt Marx, a tőkés csak a tőke és a munka – pontosabban a termelési eszközök tulajdonosa és a csak a munkarejével rendelkező munkás – közti társadalmi viszonyoknak köszönhetően sajátíthat el többletet. Márpedig mint társadalmi viszony, a kapitalizmus történelmileg, emberi cselekedetek kölcsönhatásai által létrehozott, emberi alkotás.

Ez a tétel kritikai, amennyiben azt sugallja, hogy a kapitalizmus meghaladható, és meg is kell haladni. Meghaladható, hiszen történelmileg alakult ki, ezért alá is van vetve történelmi változásoknak. S meghaladása több okból is fontos. Először, a tőke és a munka közti viszony szisztematikusan összekapcsolódik az elnyomással és a kizsákmányolással. Másodsor, a kapitalizmusban mindenki, még a munkáson uralkodó tőkés is a piac személytelen törvényeinek van alávetve. A kapitalizmust a szabad és egyenlő – mind a termelési eszközök magántulajdonosának személyes, mind a piac személytelen uralma alól felszabadult – termelők önkéntes együttműködésén alapuló társadalmi rendszernek kellene felváltania.

Ez a tétel egy további értelemben is kritikai. A kapitalista rendszer szereplői, akik belülről szemlélik, nem látják meg benne a történelmileg változásnak alávetett társadalmi viszonyok rendszerét. A „burzsoá” politikai gazdaságtan látásmódja olyannak írja le a kapitalista rendszert, amilyenek az a hétköznapi, a rendszeren belüli látásmód számára megjelenik. Ebből a belső perspektívából jelenik meg a tőke és a munka viszonya természetes – a természet törvényeinek alávetett – viszonyként, a profit pedig a tőkebefektetés hasznaként. Ez azonban fölvet egy további kérdést: ha a rendszer szereplőinek felfogása téves, hogyan uralhatja mégis a gondolkodásukat? Ha a Föld kering a Nap körül, miért *látjuk* úgy, hogy a Nap kering a Föld körül? A *tőke* erre a kérdésre is válaszolni akar. Marx szándéka szerint *A tőke* egyfelől megmagyarázza, hogy a kapitalista rendszer valójában micsoda és hogyan működik, másfelől pedig azt is megmagyarázza ezáltal, hogy miért látszik a résztvevők számára teljesen másnak a rendszer természete és működése, mint amilyen. Azt várja az elmélettől, amely a kapitalista termelés igaz leírását adja, hogy arra is magyarázatot adjon, miért a róla alkotott téves felfogás termelődik rendszerszerűen újra a hétköznapi gondolkodásban és a „burzsoá” közgazdaság-tudományban is.

Talán úgy tűnik, hogy ezzel a kritikai gazdaságtan marxi elgondolásának teljes leírását adtuk, de nem így van. Marx világosan kimondja: a pusztán tény, hogy a kapitalizmusnak történelmi gyökerei vannak, önmagában nem bizonyítja, hogy a kapitalizmus átalakítható a szabad és egyenlő termelők társulásává. Ez a lehetőség először is attól függ, hogy

elképzeltető-e intézményi berendezkedés, amely – akár a kapitalizmus – modern, tehát képes a dinamikus változásra, ám amelyben az egyének személyes ellenőrzésük alatt tartják saját, és kollektív ellenőrzésük alatt közösségi életüket. Másodszor pedig attól függ, hogy vezet-e út a kapitalizmustól egy ilyen intézményi berendezkedés felé. Ezekre a kérdésekre a történetfilozófia egymagában nem tud választ adni: az empirikus társadalomtudományokon alapuló okfejtésre kell támaszkodnia.

A tőkében nincs külön fejezet arról, hogyan is szerveződnek meg a kommunista gazdaság és társadalom, s miképp menne végbe az átmenet a kapitalizmusból a kommunizmusba. Marx azonban számos helyen tesz kitérőt e kérdések felé, és minden ilyen észrevétele szisztematikusan kapcsolódik a kapitalista rendszer működéséről adott leírásához. E kitérőkre támaszkodva vázolni lehet egy elgondolható kommunista gazdaság jellegzetesen marxi felfogását. Ezt az elgondolást nem mi tulajdonítottuk elsőként Marxnak: a XX. század elején minden szociáldemokrata munkás biztos volt abban, hogy a „társult termelők” nem a piacra hagyatkozva fogják meghatározni a termelési célokat, sem pedig azt, hogy miként osszák el a produktív erőforrásokat a különböző iparágak között. Úgy vélték, közvetlenül meg lehet majd határozni a felhasználandó eszközök mennyiségét, az előállításához szükséges munka mennyiségét alapul véve pedig közvetlenül ki lehet majd számítani a kívánt mennyiségű eszköz előállítási költségeit. Azt gondolták, hogy racionális terv szerint, tudatosan és *ex ante* lehet majd szabályozni a gazdaságot, s így a társult termelők nem lesznek kiszolgáltatva a spontán piaci mechanizmusoknak, melyek *ex post* és „a résztvevők háta mögött” korrigálják a számtalan elkülönült gazdasági cselekvő döntéseibe beépült elkerülhetetlen hibákat.

Mi a helyzet a kapitalizmusból a kommunizmushoz vezető úttal? *A tőkéből* kibonthatók érvek mellett, hogy a kapitalista rendszer magától össze fog omlani, lehetővé, sőt elkerülhetetlenné téve a munkások számára, hogy alternatív gazdasági szerveződést hozzanak létre. Mi azonban úgy láttuk, hogy Marx alapgondolata egészen más volt. Eszerint a kapitalizmus csakugyan kitermeli a kommunista társadalom megteremtésének előfeltételeit, mégpedig azáltal, hogy egyetemessé teszi a gazdasági érintkezést az emberek között, lerombolja a gazdasági növekedés útjában álló konvenciókat, egyesíti a termelést és a természettudományokat, szüntelenül ösztönzi a gazdasági fejlődést és a technikai változást stb. Ám ezeknek az előfeltételeknek a megléte nem garantál többet a kommunizmusba való átmenet pusztá lehetőségénél. Ahhoz, hogy a lehetőségből valóság legyen, jelentős társadalmi csoportoknak kell lenniük a kapitalista rendszeren belül, melyek motiváltak a lehetőség valóra váltására, akár úgy is, hogy ellenállással kell megküzdeniük. Marx már „ifjúhegeliánus” korszakában megfogalmazta a gondolatot, mely szerint radikális változás csak akkor lehetséges, ha néptömegeket mozgatnak meg radikális, azaz a régi rendszer által generált, ám annak korlátai között ki nem elégíthető szükségletek. „Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie” – írta 1843-ban, *A hegeli jogfilozófia kritikájához* írott

*Bevezetésben.*² E felismerés miatt helyezkedett szembe egész életében azzal a megközelítéssel, mely a kommunizmust ideálként jeleníti meg. Felfogása szerint a kommunizmusnak egy olyan mozgalomból kell kinőnie, melyet a valóság gondolatra törekvése motivál. Noha a „radikális szükségletek” fogalma nem bukkan föl a későbbi műveiben, az a gondolat, hogy a munkásosztály olyan szükségletek által mozgatott kollektív cselekvő, amelyeket a kapitalista rendszer felébreszt ugyan, de kielégíteni nem képes, *A tőke* egyik központi gondolata.

Ebből a gondolatból kiindulva fogalmazza meg Marx a művéből mint kritikai gazdaságtanból fakadó legmesszemenőbb következtetéseket. Úgy látja, munkájának elsődleges szerepe elősegíteni, hogy a munkások tudatára ébredjenek radikális szükségleteiknek, és felismerjék, hogy ezek kielégítése milyen társadalmi változásokat követel meg. Marx szerint a kommunista társadalomba való átmenetet a munkásosztály forradalmi mozgalmának kell végrehajtania – a kezdetben spontán módon szerveződő munkásság lépésről lépésre szerveződik tudatos és jól szervezett kollektív entitássá –, s kritikai gazdaságtanát e mozgalom részének tekinti. Felfogásának talán az a legjobb értelmezése, amely olyan párbeszédként festi le a kritikai elmélet és a munkásosztály gyakorlata közti viszonyt, amelyben az elmélet szisztematikus gondolatokat kínál a mozgalomnak a kapitalizmus működési módjáról és meghaladásának lehetőségéről, míg a mozgalom a hétköznapi gyakorlatból fakadó felismeréseket nyújt az elméletnek.

Elsőként az 1920-as évek még nem bolsevizált kommunista marxistái értelmezték ebben a szellemben Marxot. Arra a következtetésre jutottak azonban, hogy a társadalomtudományok elkerülhetetlenül gyakorlati – kritikus vagy apologetikus – beállítódása kizárja a tudományos objektivitást. Alighanem elsősorban ez magyarázza közömbösségüket a marxi elmélet gazdasági tartalma iránt. Maga Marx másképp gondolta. Különbséget tett az egyetemes elvek színében tetszelgő specifikus osztályérdekek – ezt nevezte ő „ideológiának” – és az egyetemes osztályként felfogott munkásosztály érdekei között. Meggyőződése volt, hogy a gondolkodók tudományos objektivitását az garantálja, ha az egyetemes érdekeket képviselő osztály mellé állnak. Mi nem osztottuk a társadalomtudományok igazságigényének ezt a nyers felfogását, de nem értettünk egyet az 1920-as évek marxistáinak a felfogásával sem. Bármiféle gyakorlati elköteleződése legyenek is egy közgazdásznak vagy szociológusnak, objektív társadalmi tényekről fogalmaz meg állításokat, s így vizsgálható, hogy elmélete igaz-e. Az elmélet és a gyakorlat közti szerves viszony nem változtatja meg az elmélet tárgyát, vagyis az elmélet vagy igaz, vagy hamis, s ennél fogva a tudósnak kötelessége ellenőrzésnek alávethető következtetéseket levonni a premisszáiból. Az elmélet és a gyakorlat egysége sem teszi alkalmatlanná erre az elméletet. Meg voltunk győződve róla, hogy Marx elméletének igazságát is komoly vizsgálatnak lehet és kell is alávetni.

2 Marx 1957, 386.

4. Marx felfogása: pro és kontra

A kritikai gazdaságtan általános eszméjét termékenynek és vonzóknak találtuk. Úgy láttuk: azáltal, hogy a közgazdaságtant a kritikai elmélet tágabb keretébe ágyazta, Marx elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt fontos kérdéseket tudott megfogalmazni. Arra jutottunk, hogy válaszainak egy része – így például a hamis tudatról, az árufetisizmusról, az eldologiasodásról és az elidegenedésről alkotott elmélete – hosszú távon is helyesnek bizonyult. A kapitalista újratermelésről *A tőke* II. kötetében megfogalmazott újratermelési elmélet maradandó hatást gyakorolt a közgazdaság-tudományra, a foglalkoztatásról és a munkanélküliségről alkotott elmélete is fontos belátásokat tartalmazott stb. Ugyanakkor kétségeink voltak más marxi válaszokat illetően; úgy láttuk, ezek téves volta egész gazdaságtanának helyességét kockára teszi. Akkor fordult a figyelmünk a történetfilozófiától a marxista közgazdaságtan problémája felé, amikor felismertük ezt a feszültséget a kritikai elmélet általános eszméje és az azt konkrét tartalommal megtöltő érdemi állítások között.

Az első évben, amikor még az eredeti terven dolgoztunk, időnként feljegyzéseket készítettünk egymás számára a témákról, amelyekkel foglalkoztunk. Egy szép napon, valamikor 1969–70 fordulóján Márkus adott nekünk egy két-három oldalas vázlatot a használati érték marxi fogalmáról. Ebből a vázlatból nőtt ki könyvünk második fejezete: „A használati érték antinómiái”. Márkus egy alapvető kétértelműsége hívta fel a figyelmünket. Marx *A tőke*-ben és előmunkálataiban két különböző értelemben használta a használati érték fogalmát. Egyfelől társadalmi töltetű fogalomként kezelte: ahhoz, hogy egy dolognak használati értéke legyen, bizonyos technikai és kulturális normáknak kell vonatkoznia rá, amelyek meghatározzák használatának célját és módjait. Ilyen normák híján az a dolog pusztán dolog, bármiféle használati érték nélkül. E normák gyakran társadalmi státusztól függenek: különböző státuszú emberek esetében más és más, státuszukhoz kötődő normák határozzák meg, hogy mit és hogyan szabad vagy tanácsos használniuk. Marxnál bőségesen találni szöveghelyeket, amelyek bizonyítják, hogy mindennek teljesen tudatában volt. Másfelől viszont ragaszkodott ahhoz, hogy a használati érték az egyén és egy dolog – szükségletének tárgya – közti közvetlen, természetes kapcsolatban áll. Ez a felfogás nyilvánvalóan ellentmond a használati érték társadalmi értelmezésének. Ám mégsem alkalmi botlásként bukkan föl Marx műveiben: szisztematikus szerepet játszott az elméleti koncepciójában. Amint ezt felismertük, azt kezdtük el vizsgálni, hogy milyen szisztematikus elgondolás húzódik meg a használati érték fogalmának sajátos kezelése mögött. A könyv 3–6. fejezete e vizsgálódás eredményét fejtí ki.

Röviden összefoglalom, mire jutottunk. Marx úgy vélte, hogy a gazdaság mint alrendszer szerepe leírható tisztán természeti fogalmakban. Egyfelől abban határozta meg a gazdaság feladatát, hogy használati értékkel bíró javakat szolgáltatson az emberi szükségletek kielégítésére. Másfelől azt a további funkciót tulajdonította a gazdaságnak, hogy úgy ossza el az erőforrásokat a különböző termelési területek között, hogy ez képessé

teszi a társadalmat adott mennyiségű termék legkisebb költség árán való előállítására, vagy adott ráfordítás árán a lehető legtöbb termék előállítására. Elgondolása szerint elvileg mind a gazdaságtól remélt javak, mind a megtermelésük költségei meghatározhatók tisztán természeti vagy technikai terminusokban. Ennek megfelelően az olyan társadalmi rendszer, amelynek gazdasági alrendszere megfelelően el van választva más alrendszerektől, egyértelműen elkülöníti az emberi egyének és a gazdaságban jellemzően előforduló tárgyak közötti tisztán természeti viszonyokat a nem gazdasági alrendszerek által szabályozott viszonyoktól.

Marx azonban világosan megfogalmazta, hogy az emberi történelemben mindeddig egyetlen társadalmi rendszer sem vitte véghez teljesen és következetesen ezt az elválasztást. A prekapitalista társadalmi-gazdasági rendszerekben a gazdaság más, nem gazdasági célokat szolgáló alrendszerekbe maradt beágyazódva. A kapitalizmus az első olyan rendszer, amely valamiképpen – de nem a megfelelő módon – elkülönítette a gazdasági alrendszert a társadalmitól. A termelőerők fölötti ellenőrzést számtalan magántulajdonos között osztotta meg, és a piac feladatává tette a szükséges javak mennyiségének megállapítását és az erőforrások elosztását a különböző iparágak között. A piac azonban nem közvetlenül állapítja meg az emberi szükségleteket, hanem a fizetőképes keresletre támaszkodva. S a javak előállításához szükséges erőforrásokat sem közvetlenül méri fel: a piac céljainak a szempontjából ugyanis a profitra törekvő tőke és a bérért végzett munka jelenti az erőforrásokat. A termelési költségek a ráfordított összes élő és holt munka mennyiségét jelentik; a piaci árak azonban nem szigorúan arányosak a munkaráfordítással.

Három fő oka van annak, hogy nem érvényesül köztük a szigorú arányosság. Először is, a piaci árak szüntelenül ingadoznak, és egyszerűen nincs mód megállapítani azt a pontot, ahol két különböző termék ára közti arány megfelel a bennük megtestesülő munka arányának. Másodsor, ez a pont, még ha elvben meg lehetne is állapítani, valójában nem létezik. Részint azért nem létezik, mert az ár profitkomponense szisztematikusan eltér a javak értékének többletmunka-komponensétől, a tőke oda vándorol ugyanis, ahol a legmagasabb profitrátát tudja realizálni – e mozgás következtében alakul ki az átlagprofitráta. Végül a földtulajdonosok és más természeti erőforrások tulajdonosai járadékot tudnak szedni azért, hogy hozzáférést engednek az ellenőrzésük alatt álló erőforrásokhoz – márpedig a javaknak az előállításukhoz szükséges munka mennyiségében kifejezett értéke nem tartalmaz semmit, ami megfelelné a járadéknak. Ezek *A tőke* III., Engels által évekkel barátja halála után publikált kötetének a fő témái.

Marx korai kritikussai azzal érveltek, hogy a III. és az I. kötetben képviselt álláspont között ellentmondás feszül: míg a III. kötet a piaci árak magyarázatában számol az átlagprofitráta kialakulásával és a járadékra törekvéssel, addig az I. kötet feltevése szerint a piaci árak a munkaráfordítással arányosak. Ez az ellentetés azonban célt téveszt. Nem veszi figyelembe ugyanis, hogy az I. kötetben kifejtett munkaérték- és érték-többlet-elmélet a kapitalista gazdaság idealizált modelljén alapult. Ezt a modellt bizonyos tényellentés

feltevések definiálták. Marx először is feltételezte, hogy az árukínálat és -kereslet állandó egyensúlyi állapotban van. Másodszor feltételezte, hogy egyensúlyi állapotban a kínálat és a kereslet kioltja egymás hatását, s ennek köszönhetően az áruk értékét kizárólag a termelés technikai költségei határozzák meg. Harmadszor kiiktatta feltevései közül az átlagprofitráta kialakulásának tendenciáját, és eltekintett a járadéktól mint költségtől. Ebből következően az áruk ára szigorúan arányosnak mutatkozott a munkaráfordításban mért értékükkel. További következtetésként adódott, hogy *A tőke* III. köteté által leírt aránytelodások semmi mást nem írnak le, mint az értékplusztól újraelosztását a nem emberi erőforrásoknak – a tőkének, a földnek és a termelés egyéb természeti tényezőinek – a tulajdonosai között.

Az I. kötetben kidolgozott modell feltételezéseit Marx arra hivatkozva igazolhatta volna, hogy így tiszta formában – a zavaró tényezők kiiktatásával – vizsgálható a munka és az érték, az elsajátított többletmunka és a profit viszonya. Ő ezzel szemben a hegeli metafizikai logika terminológiáját kölcsönvéve azt állította, hogy az I. kötet a kapitalista rendszer „lényegét” fedi fel, míg a III. kötet az empirikusan megragadható kapitalizmus „felszínét”, a pusztán „jelenségeit” írja le, vagyis azt, ahogyan a rendszer valódi természete a szereplők számára megmutatkozik. Ez az idealizált modell és a valóság viszonyának nyilvánvalóan védhetetlen ábrázolása.

Mi azonban arra a megállapításra jutottunk, hogy a marxi koncepció még abban az esetben is nehezen lett volna védhető, ha az idealizált modell heurisztikus előnyeivel érvelt volna. Nem az a probléma, amivel Marx korai bírálói érveltek, tudniillik hogy formai ellentmondás feszül az I. és a III. kötet között. Nincs köztük formai ellentmondás, hiszen a két kötet két különböző absztrakciós szinten közelíti meg a kapitalista rendszer valóságát. Az I. kötet olyan feltevésekre támaszkodva vizsgálja a kapitalista piacot, amelyek a legjobb fényben tüntetik föl azt. Ebben az értelemben az itt adott képet a III. kötet által adott valósághűbb kép kritikájaként festi meg. Ám az I. kötet egyszersmind a legkedvezőtlenebb fényben tünteti föl a kapitalista piacot: azt a képzetet kelti, hogy még a legjobb kapitalizmus is szükségképpen kizsákmányoláson alapul. A kapitalista rendszer működése fogalmi szükségszerűségből fakadóan akkor is kizsákmányoló, ha az áruk cseréje az előállításukra fordított munka mennyiségének megfelelő értéken történik, azaz ha minden csere egyenértékű cseréjében áll: a tőkés nyeresége ugyanis nem más, mint a kisajátított többletmunka. Ez marad rejtve a III. kötetben adott adekvátabb képen, s Marx meggyőződése szerint az I. kötet tényellentétes feltételezésekre alapozott modellje ezt teszi teljesen világossá.

Arra jutottunk, hogy a valódi nehézséget az I. kötetben kifejtett modell önmagában problematikus volta jelenti. Vegyük azt az állítást, hogy egyensúlyi állapotban a kínálat és a kereslet kölcsönösen semlegesítik egymást. Ez a kölcsönös semlegesítés azt jelenti, hogy a kereslet és a kínálat nem konstitutív tényezői az érték fogalmának: valamely áru értéke nem egyéb a technikailag meghatározott előállítási költségénél. Ám az állítás

jelentésének van további aspektusa is. Az is következik belőle, hogy az egyensúlyi állapotban a kereslet és a kínálat nem befolyásolja okságilag az áru értékét meghatározó előállítási költségeket. Hogy kölcsönös semlegesítésük jelentésének az oksági vetületére összpontosíthassuk a figyelmünket, fogadjuk el – ideiglenesen, a gondolatmenet kedvéért –, hogy a kereslet és a kínálat csakugyan nem konstitutív tényezői az érték fogalmának. Marx szerint valamely termék értékét mint előállításának a költségét az ehhez „társadalmilag szükséges” munka mennyisége határozza meg. A különböző termelési egységeket különböző termelékenységek jellemzik, és a „társadalmilag szükséges” munka mennyiségét ezek átlaga jelenti. Ám a kínálat és a kereslet egyensúlyi állapota nem egy pont, hanem állandóan változik: t_1 időpontban a termelés egy bizonyos szintjén állapodik meg, t_1 és t_2 időpont között megemelkedik („kitágul”) az egyensúlyi szint, míg t_2 és t_3 között süllyed („összehúzódik”), és így tovább. A kitágulás periódusaiban az alacsony termelékenységű termelési egységek is bekapcsolódhatnak a termelési tevékenységekbe, növelve a „társadalmilag szükséges” munka átlagos mennyiségét. Az összehúzódás periódusa az alacsony termelékenységű egységek kiszorulásával kezdődik, ami a „társadalmilag szükséges” munka átlagos mennyiségének a csökkenésével jár. Tévedés tehát azt állítani, hogy egyensúlyi állapotban a kereslet és kínálat nem fejt ki oksági hatást valamely konkrét típusú áruban megtestesült „társadalmilag szükséges” munka mennyiségére. Még azt a feltevést elfogadva is van ilyen hatásuk, hogy nem tartoznak az érték konstitutív elemei közé.

Következő lépésként vessük el ezt a feltevést. Tételizzük föl Marxszal, hogy minden termelési tényező munkaráfordításra redukálható. Egységnyi termék előállításának költségei azonban még ebben az esetben sem vezethetők vissza az ebben az egységben tárgyiasult munkára. Hiszen mit jelenti az egységnyi termék előállítási költsége? Vagy másképp fogalmazva: milyen körülmények között jár együtt valamely termék előállítása bizonyos költséggel a társadalom számára? A válasz az, hogy az erőforrások szűkössége esetén. Tegyük fel ugyanis, hogy minden termék az égből aláhulló mannaként érhető el az emberek számára. Ebben az esetben valamely konkrét igény kielégítése nem jár semmilyen költséggel, hiszen nem kell más igényt feláldozni a kielégítése kedvéért. Ám a javak nem hullanak alá az égből mannaként. Meg kell termelni őket, és amikor M munkából x mennyiséget használunk föl egy egységnyi T termék előállítására, akkor ugyanez a munkaidő és ugyanezek a képességek nem használhatók fel más célokra. Ezek a más célok az egységnyi T termék előállításának költségének konstitutív tényezői. Az egységnyi T termék előállításával járó áldozat nagysága attól függ, mennyire fontosak a célok, amelyekről le kell mondani abban az esetben, ha T-ből állítanak elő egy egységet, nem pedig valamely más termékből. Ráadásul a feláldozott célok fontossága nem változatlan. Annak a költsége pedig, hogy M munka adott x mennyiségét egy bizonyos célra fordítják, a feláldozott célok fontosságával együtt változik. A végkövetkeztetés az, hogy a társadalmi kereslet struktúrája a munkaráfordítás költségének konstitutív tényezője.

Ez a gondolatmenet egy további lépést is lehetővé tesz, és könyvünkben folyamatosan jeleztük is ezt. A termelés társadalmi költségeinek méréséhez bizonyos intézményi keretre van szükség; s az az intézmény, amely segítségével az egyénileg felhasznált javak előállításának társadalmi költségeit mérjük, nem más, mint a piac. Egyének sokasága a megszámlálhatatlanul sok piaci tranzakció révén fedí föl, hogyan rangsorolják az alternatív javak értékét, és a piac az egyéni választások összesítése révén állapítja meg, hogy mely javakat kell előállítani, s mekkora az előállításuk társadalmi költsége. Ebből azt a következtetést vontuk le, hogy szocialista gazdaság nem lehet piac nélkül, tehát alapjaiban téves Marxnak a kommunizmusról mint piac nélküli társadalmi rendszerről alkotott elképzelése.

Tegyük föl azonban, hogy a fenti ellenvetések egyike sem állja meg a helyét. Marx elképzelésének még ebben az esetben is szembe kell néznie egy nehézséggel. Az az állítás, hogy a termékek ára arányos a ráfordított munka mennyiségével, empirikus jóslat, amelynek tapasztalatilag ellenőrizhetőnek kell lennie. Ahhoz, hogy tesztelhető legyen, az egységnyi termék előállításához „társadalmilag szükséges” mennyiségű munkát képesnek kell lennünk független mérőszámmal mérni, és a különböző termékekbe fektetett különböző fajta munkák mennyiségét valamilyen közös mértékegység segítségével össze kell tudnunk hasonlítani. A kapitalista gazdaság világában nem található ilyen független mérőszám, s így az összehasonlítás nem végezhető el. Ennélfogva az I. kötetben alkalmazott modelltől levont következtetések akkor és csak akkor számíthatnak ellenőrizhető hipotéziseknek, ha van olyan lehetséges világ, amelyben a különböző fajta „társadalmilag szükséges” munkák mennyisége függetlenül mérhető, és egymással össze is hasonlítható. Marx szerint van egy ilyen lehetséges világ: ez a kommunista gazdaság világa. Mint láttuk, meg volt győződve róla, hogy a kommunista gazdaságban a termelési költségek közvetlenül mérhetők lesznek majd munkaráfordításban, a különböző fajta munkák pedig összehasonlíthatóak lesznek egymással, mivel a gépesítés előrehaladásával egyre inkább lehetővé válik a különböző fajta specializált munkákat egyszerű mozdulatok kombinációira visszavezetni. A termelési költségek az egyszerű munka homogén egységei segítségével lesznek kiszámíthatók és összehasonlíthatók. Másképp fogalmazva: az I. kötet központi elemét alkotó munka- és értéköbbllet-elemlet tudományos érvényessége a kommunista gazdaság – a mű háttérben rejtőző – elgondolásának megvalósíthatóságától függ.

Könyvünk állítása szerint ez az elgondolás nem valósítható meg. Először is megpróbáltuk kimutatni, hogy téves az a jóslat, amely szerint minden specializált munka visszavehető egyszerű munkára; következésképpen nincs rá remény, hogy az egyszerű munka mint közös mértékegység segítségével minden fajta munka mérhető és egymással összehasonlítható legyen. Másodszor amellet érveltünk, hogy még ha a különböző fajta munkák összehasonlíthatók volnának is valamilyen közös mértékegység segítségével, a munka akkor sem volna megfelelő mértékegység a termelési költségek mérésére. Arra

az összefoglaló megállapításra jutottunk, hogy a Marx által vázolt piac nélküli, központilag tervezett munkaidő-gazdaság nem kívánatos, és nem is megvalósítható.

A radikális szükségleteknek *A tőkében* kifejtett elképzelését is hibásnak találtuk. *A tőke* megállapítása szerint főképp az elnyomorodás ösztönzi a munkásosztályt arra, hogy a kapitalista rendszeren túlmutató célokat tűzzön maga elé. Azért tűnt radikalizáló tényezőnek az elnyomorodás, mert a munkások elemi létfeltételeit fenyegette. Az elnyomorodásemeléttel azonban, mint megállapítottuk, Marx két problémába ütközött. Az egyik abban állt, hogy tévesen prognosztizálta a munkásosztály gazdasági helyzetének hosszú távú trendjeit. A reálberek már akkor folyamatosan emelkedtek Nagy-Britanniában, a kapitalizmus mintaoszágában, amikor Marx a *magnum opus* befejezésével küszködött. Marx nagyon is tudatában volt ennek, s megpróbálta valahogyan beilleszteni az elméletébe. Például fogalmi megkülönböztetést tett abszolút és relatív elnyomorodás között; ez utóbbi valójában nem elnyomorodást jelent, hanem a profit és a reálberek növekedési üteme közti olló kinyílására vonatkozik. De – érveltünk – még ha helyes lett volna is az elnyomorodás prognózisa, kétséges, hogy valóban számot adna-e a radikális szükségletekről. Kétséges ugyanis, hogy az elnyomorodás olyan tényező-e, mely rávezeti a munkásokat egy új társadalmi rend megteremtésének céljára, ahol az egyének mint egyének szabadon rendelkezhetnek az életükkel, a közösség tagjaiként pedig szabad kollektív rendelkezésük tárgyává tehetik társadalmi együttélésüket. Az elnyomorodás talán a kapitalista rend elleni lázadásra készítet, de nem kínál szellemi eszközöket és motivációt a szabadságon, egyenlőségen és szolidaritáson alapuló társadalom létrehozásához.

5. A marxizmus újragondolása

Tartalmilag mélységesen problematikusnak találtuk tehát Marx elgondolását a kritikai gazdaságtanról; ugyanakkor vonzónak és termékenynek a kritikai elmélet átfogó programját. Ez a feszültség vezetett el a kérdéshez, hogy megmenthető-e az átfogó program, s ha igen, hogyan. Világosnak tűnt számunkra, hogy az I. kötet modelljén alapuló elmélet védhetetlen. Ebből pedig azt a következtetést vontuk le, hogy a kritikai elmélet csak akkor érhet el ígéretes haladást, ha első lépésként elveti ezt a modellt. Mivel felismertük, hogy a munkaérték- és az értéktöbbség-elmélet elválaszthatatlan a központi tervezésen alapuló, piac nélküli munkaidő-gazdaságtól, ezért levontuk a következtetést, hogy a két gondolatot egyszerre kell elvetni. Végül arra jutottunk, hogy *A tőkének* a radikális szükségletekről és azok szubjektumáról, a potenciálisan forradalmi munkásosztályról adott leírása sem ígéretes. Mi marad tehát, ha ilyen sok elem tarthatatlannak bizonyul?

Ez a kérdés egy döntéssel szembesített bennünket. Dönthettünk volna úgy – a Frankfurti Iskola alapítóihoz hasonlóan –, hogy megőrizzük a kapitalizmusnak mint az eldologiasodáson és az elidegenedésen alapuló rendnek a kritikáját a rendszer által szisztemati-

kusan újratermelt hamistudat és az árufetiszizmus kritikájával együtt, feladva ugyanakkor a marxi örökség forradalmi elkötelezettségét. E lehetőség választásával a kritikai elmélet egy határozottan nem marxista változatának elfogadása felé tettük volna meg az első lépést. Egy második lehetőség az volt, hogy újfajta radikális szükségleteket és az általuk motivált új társadalmi aktorokat keressünk, s olyan új társadalmi rendet körvonalazzunk, amely különbözik a kommunista társadalom marxi tervezetétől, és mégis magában rejt egy akár a kapitalizmusnál, akár a szovjet típusú rendszernél lényegesen igazságosabb és szolidárisabb társadalom ígérését. Ugyanakkor volt bennünk bátorság annak a következtetésnek a kimondásához, hogy Marx kategorikus szembeállítása a kapitalizmus mint az eldologiasodás és elidegenedés által uralt gazdasági rend és a kommunizmus mint az eldologiasodást és elidegenedést maradéktalanul kiiktató rendszer között nem tartható. Természetesen egyetértettünk Marxszal abban, hogy az eldologiasodástól és az elidegenedéstől teljesen mentes társadalom olyan eszmény, amely felé érdemes törekedni. Ám azt mondtuk, egy ilyen társadalom tervezetét megkonstruálni hiábavaló vállalkozás. A haladást e cél felé – szögeztük le – soha véget nem érő harcként kell felfognunk. A kívánatos posztkapitalista társadalom körvonalazására tett bármely védhető kísérletnek meg kell tudnia mutatni, hogy képessé teszi a „társult termelőket” olyan keretek között küzdeni az eldologiasodás és az elidegenedés, a kizsákmányolás és az elnyomás, a függőség és az egyenlőtlenség ellen, amelyek a kapitalista demokráciánál lényegesen kedvezőbb feltételeket kínálnak az emancipációért vívott harchoz. Ám nem kecsegtethetjük magunkat azzal, hogy valaha is elérünk egy olyan mozdulatlan állapotot, amelyben immár nyoma sincs sem az eldologiasodásnak, sem az elidegenedésnek. Abban reménykedhetünk, hogy mindenkor képesek leszünk támadást intézni az eldologiasodás és elidegenedés újabb és újabb konkrét tünete ellen. Nincs végső harc, csak meghatározhatatlanul sok harc van.

Úgy érveltünk, hogy a marxista gondolkodás folytonossága ezen a módon őrizhető meg. Így válik összeegyeztethetővé a kritikai elmélet átfogó programjához való hűség Marx tarthatatlannak bizonyult tételeinek az elvetésével; a Marx alapvető szándékaihoz való hűség a marxi elmélet tartalmi elemeinek alapos kritikájával és a tévesnek bizonyult tételek lecserélésével olyanokra, amelyek nagyobb eséllyel bizonyulhatnak igaznak.

Úgy láttuk, hogy a marxista elmélet ilyen megújítása nemcsak elméletileg lehetséges, hanem gyakorlatilag is sürgető. Meghatározó életélményünk volt két, önmagát egyaránt szocialistának nevező szellemi mozgalom párhuzamos felemelkedése és bukása: az egyik kelet-európai volt, s demokratikus és piackompatibilis szocializmussá akarta változtatni a szovjet típusú rezsimeket, a másik pedig nyugat-európai, az újbaloldal. Nagy reményeket tápláltunk mindkét mozgalom iránt, és sokkolt bennünket a kölcsönös elidegenedésük. Míg az újbaloldal vezető aktivistái és gondolkodói azzal támadták a piaci szocializmus elképzelését, hogy az visszatérést javasol a kapitalizmushoz, addig a kelet-európai reformerek csak új sztálinistákat láttak újbaloldali kritikusaikban. Mi a marxista kritikai elmélet általános állapotának tulajdonítottuk a félreértéseket és a gyanakvásokat, és azt

reméltük, ha rávilágítunk a marxizmus megújításának feltételeire, az segíthet mindkét mozgalomnak abban, hogy jobban lássák igazi céljaikat és lehetőségeiket.

Ez a remény naivnak bizonyult. A könyvünk megírását követő évtizedek Nyugat-Európában az újbaloldal általános hanyatlásához, Kelet-Európában pedig a demokratikus és piaci szocializmus eszméjének csendes feladásához vezettek. Még ennél is fontosabb fejlemény volt, hogy kítűnt, felülvizsgálatra szorulnak bizonyos értékek, amelyek mellett Marx feltétel nélkül elkötelezte magát. A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* korán reflektált bizonyos idevágó kritikákra: rokonszenvezően tárgyalja például az újfeminizmust, a szexuális forradalmat és a korai ökológiai mozgalmakat. Kritikátlanul elfogadta azonban Marx lelkesedését a gazdasági növekedés iránt, illetve azt a gondolatát, hogy a társadalomnak egyre inkább ellenőrzés alá kell vonnia a természetet: ezek az általunk elfogadott marxi elképzelések (és bizonyos más gondolatok) helytelenek, de legalábbis finomításra szorulónak mutatkoztak. Röviden: könyvünk álláspontja elméletileg instabilnak bizonyult. Negyedszázaddal később egyikünk sem tekintette magát marxistának. Márkus a kulturális modernitás posztmarxista kritikája felé tájékozódott. Bence unortodox konzervatívként definiálta magát, miközben egyszerre állt két nagyon különböző módon nem konzervatív gondolkodó, Carl Schmitt és Hannah Arendt hatása alatt. Magam a John Rawls és Ronald Dworkin nevével fémjelzett baloldali, egalitárius liberalizmus térfelén találtam szellemi otthonra. Nem érzem feljogosítva rá magamat, hogy mindhármunk nevében beszéljek; a magam részéről azt kell hozzátennem, hogy könyvünk – bár túl kellett lépnem rajta – tartós hatást gyakorolt szellemi pályámra. Nagy szerepet játszott abban, hogy milyen fajta filozófiai liberalizmust tettem magamévá.

Míndez természetesen a könyv szubjektív értékével kapcsolatos, azzal tehát, hogy milyen értéket képvisel a szerzők szellemi fejlődése szempontjából. De mi a helyzet az objektív értékével? Érdemes-e olvasni ma, gondolati pozíciójának instabil volta ellenére is? Lehet-e több a megírása idején uralkodó szellemi légkört megidéző kordokumentumnál? Másképp fogalmazva, alkalmas-e arra, hogy a marxi örökség iránt – marxistákként vagy más készletéből – érdeklődők elismerjék: *A tőkéről* adott értelmezésének vannak eredeti és megvilágító erejű aspektusai? Erősen bízom benne, hogy a válasz: igen. Ugyanakkor tisztában vagyok vele, hogy erre a kérdésre csak ők, a remélt olvasók adhatnak végérvényes választ.

*

A Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan? szerzőinek nem volt módjuk kiadásra előkészíteni a könyvet. A magyarországi kommunista hatóságok rögtön a kézirat lezárása után betiltották. Magyarul azután jelent meg, hogy szülőhazánkban lejátszódott a demokratikus átmenet; ekkor Márkus és Bence nem voltak az országban, én pedig épp egy másik könyvem szerkesztésével voltam elfoglalva.

Most, mivel hármunk közül már csak én vagyok életben, nekem kellett vállalnom a felelősséget, hogy szerzőtársaim helyett is elvégezzem a szerkesztés munkáját. Töröltem a redundáns megfogalmazásokat, egyszerűsítettem a szükségtelenül túlkomplikált mondatokat, és itt-ott tisztáztam a fogalmi kétértelműségeket. Ez utóbbi fajta módosítással csak olyan esetekben éltem, amikor ezek nem az akkori álláspontunk ambivalenciáiból, hanem abból adódtak, hogy nem volt időnk alaposan átfésülni a szöveget. Nagy hasznomra voltak a fordítóval, Bethlenfalvy Bálinttal a terminológiáról folytatott beszélgetések, csakúgy, mint Csordás Attilának az 1–2. és 5–6. fejezet fordításának nyers változatához fűzött megjegyzései. John Grumley és Pauline Johnson is sok hasznos módosítási javaslatot tett. Valamennyiüknek hálával tartozom. De a legnagyobb hála elhunyt barátaimat és kollégáimat, Márkus Györgyöt és Bence Györgyöt illeti meg az életre szóló tapasztalatért, amelyet a könyvünkön végzett több évnyi közös munka jelentett.

(Ábrahám Zoltán fordítása)

Bibliográfia

- Márkus György – János Kis – György Bence. 2022. *How Is Critical Economic Theory Possible?* Ford. Bethlenfalvy Bálint. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004518483>
- Marx, Karl. 1957. „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.” In *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1. kötet (1839–1844), 378–91. Budapest: Kossuth.

KRITÉRION

Vannak-e értelmezhetetlen műalkotások?

Takács Dániel

PhD

daniel.takacs10@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.12>

László Laura. 2022. *Vég és végtelenség: A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 287 oldal, 3990 Ft.

A huszadik századi művészetben volt egy olyan, írjuk azt, fordulópont valamikor a múlt század elején, ami után a művészetek központi problémájává egyre inkább az vált, hogy mi a művészet. A művészek többé nem a tapasztalatot öntötték bele az addig jól bevált formákba, hanem magukat a művészetspecifikus formákat tették meg a művészeti munka kiindulópontjává. Clement Greenberg úgy fogalmazta meg ezt a harmincas évek végén, amikor mindez még a folyamat frissességével hatott, hogy a művészek a művészet eljárásait kezdték utánozni, vagyis nagyon leegyszerűsítve, a modern festészet magáról a festészet-ről „szól”, a modern irodalom pedig arról, hogy mi is az irodalom.¹ Egy másik, szintén ismert elbeszélés szerint a modernista művészet, amelyet egy általános címkével a huszadik században avantgárd művészetnek is nevezhetnénk, arra törekedett, hogy először megkérdőjelezze, majd pedig megszüntesse azokat a polgári intézményes struktúrákat, amelyek a művészet és az élet elválasztásáért, illetve szembeállításáért voltak felelősek. A művészetnek ezek szerint nem csupán a valóságot kell visszatükröznie, hanem mindazok számára, akik kapcsolatba kerülnek vele, az életet alakító és felszabadító erővé kell, hogy váljon.² Bár a modern művészet eme két elbeszélése sok esetben nem fedi egymást, mindkettőben alaptétel, hogy a modern művészeti mozgalmak meg akarták változtatni a művészetnek a polgári társadalomban kialakult funkcióit. Ehhez a törekvéshez lényegileg hozzátartozott a művész és a befogadó, valamint a hagyományos műformák, s végül magának a műalkotás fogalmának a revíziója is. A „nyitottság” fogalmának szerepe ebben a történetben több szinten is értelmezhető. Mindenekelőtt gondolhatunk a műalkotás és a befogadó, az irodalom esetében a szöveg és az olvasó konvencionális viszonyának a feloldására, de Adorno észrevételét is idézhetnénk, miszerint a modern művészetekben „kirojtosodtak a művészeti ágakat egymástól elválasztó demarkációs vonalak”, ami azt jelenti, hogy a század vége felé haladva egyre inkább problematikusává válik megszokott lehatárolásuk.³ De épp ilyen súllyal esik latba a harmadik pólus, a modern művész vagy

1 Greenberg 1978, 93–103.

2 Bürger 2011.

3 Adorno 1998, 7.

szerző intenciója, amely általában a polgári interpretációs sémák zártsága ellen hatott, s ezt a műformákon keresztül próbálta meg performatív módon megvalósítani.

Megkockáztatható, hogy a nyitottságnak különösen ebben az utóbbi aspektusában hozott újat a modernista törekvések után a posztmodernnek elkeresztelt időszak. Míg a modernista szerző viszonya a művéhez és a befogadóhoz a legtöbb esetben autoriter volt, kommunikációs sémája pedig monologikus, addig a posztmodern szerző arra törekedett, hogy saját szerepét is feloldja egy ironikus távolságtartásban, s ezzel az értelmezés lehetőségeit is teljesen átalakítsa. Umberto Eco szerint itt egy mű nyitottsága, lezáratlansága nem csupán alkotói technika többé egy hagyományosabb esztétikai hatás elérése érdekében, hanem magának az alkotásnak a szervező elve.⁴ A radikálisan nyitott művek esetében, ahol a hagyományos műformák majd minden eleme átalakult, óhatatlanul felmerül az első és egyben utolsó kérdés, amely a kísérletezés lényegét érinti: a létrehozott produktumok mennyiben tekinthetők még műalkotásoknak.

László Laura könyve, a *Vég és végtelenség* pontosan azért érdekes, mert annak a kérdésnek ered a nyomába, hogy miért műalkotások a radikálisan nyitott irodalmi művek, ezen belül pedig legfőképpen a kísérleti próza.⁵ Ezekben a szövegekben általában nincsen főhős, nincsen hagyományos értelemben vett cselekmény vagy történet, nincsen befejezés, ahogyan nem létezik egy mindentudó elbeszélői hang sem. Ráadásul ezek az alkotások gyakran élnek olyan irodalmi eszközökkel, amelyeknek az a céljuk, hogy megzavarjanak bármiféle olyan értelmezési kísérletet, amely rekonstruálni próbálná a fentebb felsorolt elemek valamelyikét. Az egyik ilyen eszköz a kombinatorika elve, ami azt jelenti, hogy ezekben a művekben az egyes szövegrészek szinte tetszőlegesen felcserélhetőek, így az olvasónak az olvasás aktusával nem pusztán értelmezői feladata lesz, hanem egy saját sorrend megállapításával újra meg kell alkotnia egy egybefüggő szöveget. A László könyvében elemzett hat mű közül ez a technika jellemzi például B. S. Johnson *Szerencsétlenek* című dobozregényét, ahol a szerzői elképzelés szerint az első és az utolsó fejezet kivételével a többi fejezet sorrendje esetleges volt, ezért nem is összefűzött könyv formátumban jelent meg, hanem egy dobozban (ezt a koncepciót a magyar kiadás nem követte). Ide sorolható továbbá Michael Joyce-nak a *Twelve Blue* című hipertextje, amely a digitális felület adta lehetőségekkel élve linkeken keresztül kapcsolódik össze, miközben a szövegrészek tartalmában nem igazán fedezhetünk fel visszatérő motívumokat. Jellemző még ezekre a művekre a töredékesség és a különböző összekapcsolódó, majd elágazó történetyszálak pluralitása, amint az a *Bolyongás az elvarázsolt kastélyban* (John Barth), *Az egymást keresztelő sorsok kastélya* (Italo Calvino) vagy a *Babysitter* (Robert Coover) című művekben látható. A László által, a könyv második felében elemzett művek közül némileg kilóg

⁴ Eco 2006, 54.

⁵ A könyv a Cogito Könyvek sorozat 16. kötete, amely a L'Harmattan Kiadó, az ELTE BTK Filozófia Intézet és a Magyar Filozófiai Társaság közös sorozata, amelynek a célja, hogy a kiemelkedő színvonalú doktori értekezések könyv alakban való megjelenését lehetővé tegye.

a sorból a hatodik, John Fowles-től *A francia hadnagy szeretője*, mivel itt alapvetően egy hagyományos regényformával van dolgunk. A regény fontos „proto-posztmodernnek” tekinthető jellemzője azonban, hogy a szerzői hang a regénybe illesztett különböző exkurzusok segítségével szándékoltan ironikus távolságot tart a történettől, magának az elbeszélte történetnek pedig többféle, szám szerint három befejezése van.

A fentebbi nyitott vagy lezáratlan végű elbeszélések – érvel László – feszegetik az értelmezés határait, ám mindez nem jelenti azt, hogy esetükben ne beszélhetnénk sajátos esztétikai formákról, s ne különböztethetnénk meg az értelmezhető műveket az értelmezhetetlenektől. Ahogyan azt a könyvének címe is sugallja, lényegi különbség van az értelmetlenség vagy formanélküliség rossz végtelenje és a műalkotás jelentésmezejének lehatárolt végtelensége között. Mindebből pedig az az elsőre különösnek ható megállapítás adódik, hogy a szándékoltan nyitott posztmodern elbeszéléseknek is szüksége van lezárásra ahhoz, hogy értelmezni lehessen őket. László könyvének egyik legfontosabb elméleti teljesítménye az, hogy kiemeli a lezárás (*closure*) fogalmát, mint az esztétikai lehatároltság vagy formai egység, egyszerűen az értelmezhetőség elvét, s megkülönbözteti azt a befejezés (*fin*), illetve a vég (*ending*) fogalmaitól. A lezáráshoz viszonyítva a befejezés egy konkrétabb dologra vonatkozik, mégpedig a hagyományos narratívában a történet vagy bonyodalom megoldására – alapesetben erre utalunk, amikor azt kérdezzük, hogyan végződik egy regény. A vég fogalma pedig egyszerűen egy könyv (illetve szöveg) fizikai határait vagy végét jelenti, vagyis ilyen értelemben nehéz elképzelni olyan irodalmi műalkotást, amely ne érne véget valahol. E fogalmi megkülönböztetések alapján világos lesz, hogy László elemzésének fókuszában olyan irodalmi műalkotások állnak, ahol nincsen befejezés, de van lezárás, illetve ahol sem befejezés, sem lezárás nincsen.

A könyv első, elméleti szakaszában László a fentebb jelzett fogalmi tisztázásokat végzi el, valamint ismerteti és kommentálja a vonatkozó irodalomtörténeti, irodalomelméleti és filozófiai anyagot. A könyv második részében pedig az itt összegzett belátásokat szem előtt tartva elemzi a fentebb említett hat irodalmi alkotást. A tanulmány legtágabban vett értelmezési kerete a posztmodern tapasztalata, s ennek is a Lyotard-féle artikulációja, vagyis a „nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság”, ahol ezek az elbeszélések elvesztik a „korábbi működtetőiket, a nagy hőst, a nagy veszélyeket, a nagy utazásokat és a nagy célt”.⁶ Bár Lyotard a nagy elbeszélések kifejezéssel a 19-20. századi humanista-modernista eszmerendszerekre utalt, a meghatározás átvihető az irodalom területére is. Nathalie Sarraute, a francia új regény egyik „prófétájának” szóhasználatával élve: már a múlt század fordulójától kezdve a „gyanú árnyéka” vetült a klasszikus regényhősre, a realista valóságbrázolásra, a lineáris történetmesélésre és a mindentudó szerző totális nézőpontjára is.⁷ Az új regény teoretikusai számára az „ellenség” neve a „realista

6 Lyotard 1993, 8.

7 Sarraute 1967, 7–20.

regény”. Ezt a megjelölést, ahogyan ez ilyenkor lenni szokott, nehéz konkrét tartalommal megtölteni, de nagyjából az arisztotelészi *Poétikáig* visszamenően a meghaladandó irodalomelméleti hagyományra utalt.

Az irodalomelméleti paradigmaváltást László közelebbről a strukturalista és posztstrukturalista vitával vagy átmenettel is szemlélteti. Míg a strukturalizmus számára egy irodalmi alkotás szimbólumok vagy jelölők lezárt rendszereként volt értelmezhető, a 60-as években induló posztstrukturalizmus felől nézve a struktúrát szervezni hivatott középpontok elmozdultak a helyükről. A szövegek hálózatában ugyanis – idézi Barthes-ot László – „minden többszörösen és szüntelenül jelent, anélkül azonban, hogy valamiféle végző nagy együttesre, végérvényes szerkezetre utalna”. (48) Az új helyzetet leíró elméleti metaforák közül a szerző megemlíti még a *spatial turn*, azaz a „térbeli fordulat” elnevezést, valamint a Deleuze–Guattari szerzőpáros leleményét, a „rizóma” fogalmát. Az előbbi azt a korszakban bekövetkező változást próbálja megragadni, amikor a célelvű, szigorú hierarchiák mentén szerveződő diskurzusok átadják a helyüket a mellérendelő, szinkronikus, decentralizált és hálózatszerűen szerveződő diskurzusoknak, ahol a meghatározó dimenzió nem az idő, hanem a tér. Az utóbbi pedig, vagyis a rizóma metaforája, a hálózatok jellegére világít rá, vagyis a „főgyökér-mellékgyökér” struktúrákkal szemben a rizomatikus struktúrák sokszoros és mellérendelő kapcsolódásokból szerveződnek.

Ezen a ponton kell visszatérnünk a lezárás fogalmához, amely László gondolatmenetében tulajdonképpen azonos az esztétikai formaelvvel. A könyv talán legkarakterisztikusabb állítása az, hogy az esztétikai formaelv természete vagy hatásmódjai felől nézve a „régí regény”, illetve az új, posztmodern regények között nincsen lényegi különbség. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy azok a teóriák, amelyek éles választóvonalat próbálnak húzni a kétféle irodalmi irányzat között, mindenképpen korrekcióra szorulnak. Egyfelől ugyanis – írja László – a „realista regényben” az idő mint olyan soha nem volt folyamatoszerű vagy lineáris, ahogyan a narratíva sem volt teleologikus. Ha így lett volna, akkor ezek a szövegek nem regények lettek volna, hanem történeti beszámolók vagy szakaszok. Másfelől pedig az új regények – legalábbis azok, amelyek műalkotásként értelmezhetőek – egyáltalán nem annyira térszerűek és decentralizáltak, mint ami mondjuk a posztstrukturalista elképzelésekből következne, hanem lényegi idői szerkezettel is rendelkeznek.

A kulcs tehát az esztétikai forma és a lezárás szempontjából, hogy az interpretációra lehetőséget adó narratíva szervezett temporális formaként valósul meg, amelyhez esszenciálisan hozzátartozik az interpretáció sajátos, anticipáló és emlékező ritmusa is. Vagy ahogyan ezt László megfogalmazza: „a narratíva formaként valósul meg: együttállásként, alakzatként, kon-figurációként válik narratívává, értelmi egységgé”. (90) A lezárás ilyen értelemben a művek soha nem megszilárduló esztétikai magja, ez nyitja meg az értelmezések „lehatárolt végtelenségét”, ugyanakkor ennek köszönhető az is, hogy egyáltalán „van mit értelmezni”, hogy az adott műalkotás szól valamiről vagy jelent valamit. Főleges lenne most egyenként ismertetni azt, hogy könyve második, „gyakorlati” főrészében

László hogyan tárja fel az elemzett művekben az esztétikai lezárás mozzanatát. Értelmezései során László a regények nem konvencionális tartalmi és formai jellegzetességeit összevetve megpróbál eljutni egy olyan interpretációhoz, amely feltárja eme tartalom és forma kölcsönös relációját a mű egészében. A „végeredmény” az, hogy a hat elemzett mű közül Michael Joyce hipertextje, a *Twelve Blue* az egyetlen, amely László megítélése szerint olyannyira széttartó szövegegyüttes, hogy az olvasó elveszik a szövegben, az értelmezésnek nincsen hova visszatérnie, nem lehet ritmusa, vagyis a műnek nincsen lezárása, ami pedig azt is jelenti, hogy esztétikailag értelmezhetetlen.

László következetesen és módszeresen építi fel a gondolatmenetét, miközben a tekintélyes terjedelmű szakirodalmi anyagban is tájékozottan mozog. Ezzel együtt van egy fontos részlet, ahol véleményem szerint László érvelése némileg leegyszerűsítő. Mindebből pedig további belátások is következhetnek. Amint utaltam rá, László határozott kritikát fogalmaz meg az „új regény” teoretikusaival szemben, mivel szerinte azok referenciakerete hamis előfeltevéseken nyugodott. Például lineáris temporalitással és célelvű elbeszélésmóddal jellemezték az elavultnak ítélt „realista regényt”, holott – érvel a szerző – semmilyen esztétikailag értelmezhető elbeszélő szöveg nem lehet pusztán lineáris vagy teleologikus. Amiből pedig közvetetten leszűrhető, hogy ezek a kritikusok és alkotók nem értették az esztétikai forma valódi temporalitását. László szerint a legfontosabb tévedés itt az volt, hogy összemosták a fabula és a szüzsé, vagyis az elbeszélt történet és az elbeszélés idejét, holott egy irodalmi alkotásban egyik sem tekinthető szigorú értelemben lineárisnak. A kritika természetesen jogosnak tűnik, ha általában arra gondolunk, hogy az úgynevezett „hagyományos” vagy „realista regényt” mennyire leegyszerűsítő módon jellemezték az új művészet programalkotói. Ugyanakkor azok a szerzők, akikre László ebben a kérdésben a legtöbbször hivatkozott, vagyis Nathalie Sarraute, Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Ronald Sukenick vagy Raymond Federman, nagyon is figyelembe vették az esztétikai formát, vagyis a kompozíció elvét. Sőt, talán azt is lehet mondani, hogy a „realista regényt” is azért bírálták, mivel nem volt eléggé művészi, nem volt összhangban azzal a funkcióval, amit szerintük a művészetnek a modern társadalmakban teljesíteniük kellett volna. Amikor Robbe-Grillet azt írja, hogy a „mű megszületése előtt semmi sincsen” vagy amikor Federman az „öntörvényű fikcióról” beszél, akkor a maguk szempontjából pontosan arra az esztétikai formaelvre utalnak, amely László számára is központi jelentőségű.⁸ Másfelől pedig, azzal együtt, hogy természetesen elnagyolt a „lineáris időkezelés” vádjá, mégiscsak érthető: a hagyományos regény egy olyan fikciót hoz létre, ahol a történések előreláthatóan következnek egymásból. Továbbá az említett kritikusoknak nem is annyira önmagában a narratíva ideje okozott gondot, hanem inkább a regény hagyományos szubjektumainak, vagyis a szerzőnek, az olvasónak és a hősnek a narratív időhöz tartozó sémái. Innen nézve pedig szerintem nehéz megkérdőjelezni azt, hogy van, vagy legalábbis volt valami

8 Robbe-Grillet 1967. 101; Federman 1987, 155.

olyasmi, amit a hagyományos regény linearitásának nevezhetnénk. Ahol például a főhős x pillanatban még nem tudta ezt vagy azt, míg valamivel később, bizonyos bonyodalmakon átverekedve magát, már világosan tudja. Vagy ahol az olvasó a cselekménnyel kapcsolatos leírások előtt még „nem tudta elképzelni a helyzetet”, a leírás után viszont már tudja az összes lényeges információt a helyzettel kapcsolatban, és így tovább. A kísérleti vagy posztmodern regényekben viszont mindez csak töredékesen, paródia formájában fordul elő, vagy szinte teljesen eltűnik.

Fontos kérdés tehát, hogy van-e lényegi különbség a „realista regény” és a „posztmodern regény” között. Fontos kérdés, de természetesen megválaszolhatatlan. Az új művészet hívei és a szövetséges kritikusok érthető módon a diszkontinuitások kiemelésében voltak érdekeltek. Más perspektívából viszont – jelen esetben a nyitott mű vagy a nyitott forma elmélete szempontjából – úgy tűnik, hogy sokkal nagyobb hangsúlyt kell fektetnünk a közös elemekre. A *Vég és végtelenség* tézise szerint egy ilyen alapelem lenne a „lezárás” fogalma, amely a spatiotemporális narratív struktúra gravitációs pontja, s egyként alapelve a nyitott regényeknek és a hagyományos, befejezett alkotásoknak. Amint említettem, László érvei megalapozottnak tűnnek, ám a fentiek fényében az érvelés sokat nyert volna azzal, ha többet is olvashattunk volna a regényműfaj történetéről. A szerző Umberto Ecót követve általában a „nyitott formáról” értekezik, holott nyilvánvaló, hogy konkrétan a regényformával foglalkozik. A kifejtés ezen hiányossága miatt támadhatóvá válik a tanulmány műelemző részében megállapított konklúzió, miszerint a hipertext esztétikailag már nem értelmezhető. Erre azt lehetne felelni, hogy a hipertext nagyon is értelmezhető esztétikailag, csak nem a regény műforma keretei között, mivel ez már nem regény, hanem valami más: hipertext. Gyakran megfigyelhető ez a modern művészetben. Például Donald Judd minimalista alkotásaival is bajban lennénk, ha szoborként, domborműként vagy akár festményként próbálnánk meg értelmezni őket. Egyrészt tehát az a kérdés, hogy a hipertext bekerült-e a művészeti kánonba. Úgy tűnik, hogy igen. Másrészt pedig azt is láttuk, hogy sokszor csak az számít, hogy az adott mű a pusztán létével állít-e valamit az őt megelőző művészeti formákról (a művészet a művészet eljárásait utánozza) – még akkor is, ha ez az adott mű történetesen egy végtelenített szövegfolyam. Vagyis László elemzéseiben a másik öt szöveg bármennyire is formabontó, mégis megmarad a regény műfajának keretei között, míg a *Twelve Blue* regénynek ugyan nem nevezhető, de esztétikailag mégis értelmezhető lenne.

Persze egyáltalán nem vagyok biztos abban, hogy ez a helyes álláspont. Valószínűnek tartom, hogy László konklúziója közelebb áll, ha nem is a közízléshez, mert arra a posztmodern regény esetében igen problematikus lenne mércéként hivatkozni, de legalábbis a magaskultúra fogyasztóinak valamiféle „esztétikai megérzéséhez”, amely szerint a radikálisan nyitott művészeti produktumok egyes változatai valójában már nem szólnak semmiről, üresek, s inkább bizonyos posztmodern művészetelméletekhez köthető játékos, kísérleti demonstrációk, mint műalkotások. Szerintem mindenképpen

üdvözlendő az, hogy László a könyvében felvállalta a különbségtételt a kétféle nyitott forma, a forma lehatárolt végtelensége és az értelmezhetetlen mű rossz végtelensége között, s ennek elméleti megalapozását következetesen végigvitte. A posztmodern művészeti szcénában gyakorta előfordul, hogy e megkülönböztetésnek, ha egyáltalán, csak marginális jelentőséget tulajdonítanak, relativizálva így a műalkotás fogalmát. Ahhoz viszont, hogy a jó és rossz művészet különbségéről beszélhessünk, szükségesnek látszik az a megközelítés, amelyet László is alkalmaz – amely nem akar esszencialista lenni, de nem is szeretne lemondani a forma esztétikai elvéről.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 1998. „A művészet és a művészetek.” Ford. Zoltai Dénes. In *A művészet és a művészetek*, szerk. Láng Rózsa, 7–22. Budapest: Helikon Kiadó.
- Bürger, Peter. 2011. *Az avantgárd elmélete*. Ford. Seregi Tamás. Szeged: Universitas Szeged Kiadó.
- Greenberg, Clement. 1978. „Avantgarde és giccs.” Ford. Józsa Péter. In *Művészetszociológia. Válogatott tanulmányok*, szerk. Józsa Péter, 93–103. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Eco, Umberto. 2006. *Nyitott mű. Forma és meghatározatlanság a kortárs poétikában*. Ford. Dobolán Katalin. Budapest: Európa.
- Federman, Raymond. 1987. „»Szürfiktívó« – négy észrevétel a regényírás jövőjéről.” Ford. Szegedy-Maszák Mihály. *Helikon* 33/1–3: 154–59.
- Liotard, Jean-François. 1993. „A posztmodern állapot.” Ford. Bujalos István – Orosz László. In *A posztmodern állapot*, szerk. Bujalos István, 7–145. Budapest: Századvég.
- Robbe-Grillet, Alain. 1967. „Új regény, új ember.” Ford. Réz Pál. In *A francia „új regény” II.*, szerk. Konrád György, 94–101. Budapest: Európa.

Mennyire racionális a szabad akaratba vetett hit?

Serfőző Krisztián
doktorandusz (ELTE BTK),
serfozok87@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.13>

Bernáth László. 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest: Pesti Kalligram. 256 oldal, 3990 Ft.

A szabad akarat létének problémája tipikusan olyan filozófiai probléma, ami nem csak a hivatásos filozófusok vagy a filozófia szakos hallgatók, de a „nagyközönség” érdeklődésére is számot tart. Részben azért, mert a mélyebb hajlamúakban természetes módon felvetődik a kérdés, valóban rendelkezünk-e szabad akaratral, mint ahogy azt mindennapi életünk során tapasztaljuk. Mindenekelőtt azonban azért, mert a (szerző által progresszív szcientistának nevezett) tudományban és haladásban bízók populáris *mainstreamje* szerint a szabad akarat elgondolása egyértelmű cáfolatot nyert – így a szabad akarat tapasztalata egyszerű illúzió. Bernáth László könyvében többek között ezt vitatja, mégpedig az úgynevezett fenomenológiai konzervativizmus (*phenomenal conservatism*) talaján állva. Állítása szerint a tudomány eddigi sikereit figyelembe véve is racionálisabb, ha hitelt adunk az akaratszabadság autentikus tapasztalatának, mint az, ha elvetjük a szabad döntés képességébe vetett hitet. A könyv két részre oszlik, az első rész három, a második rész további két fejezetből áll. Az első rész célja a szabad akarat mindennapi fogalmából kiinduló, kognitív tudományokra építő érvek cáfolata (I-II.), illetve két szabad akarat melletti érv bemutatása (III.). A szerző a második részben az akaratszabadsággal szemben felhozott, fizikára építő érveket kritizálja (IV.), illetve arra tesz kísérletet, hogy megmutassa: a szabad akaratba vetett hit végsősoron racionálisabb, mint a szabad akarat tagadása (V.). Nézzük részletesebben a könyv gondolatmenetének főbb lépéseit, illetve ezek kritikáját.

Libet paradigmája és a szabadság fenomenológiája. A könyv első fejezete az elhíresült Libet-kísérletekhez és más, kognitív tudományokhoz kapcsolódó érveket tárgyal, amely érvek sokak számára a szabad akaratba vetett hit egyértelmű cáfolatát jelentik. Maga a kísérlet azt hivatott bizonyítani, hogy a döntéseket előkészítő, nem tudatos agyi folyamatok megelőzik magukat a tudatos döntéseket. Ehhez Benjamin Libet az agyi impulzust detektáló EEG-t, és egy úgynevezett Libet-órát használt: a kísérleti alanyoknak meg kellett jelölniük az órán azt az időpontot, amikor tudatosult bennük a szándék, hogy megmozdítsák a kézfejüket. A kísérlet alapján a nem tudatos agyi impulzus 350 milliszekundummal korábban bizonyult, mint a szándék megjelenése. A legradikálisabb filozófiai értelmezés szerint ez azt bizonyítja, hogy az agyban lezajló fizikai folyamatok determinálják a cselekvést. Ezen olvasat kritikusai rámutattak többek között arra: lehetsé-

ges, hogy az agyi impulzus pusztán előkészíti magát a döntést, illetve arra, hogy a téttel bíró döntések esetén nem érhető tetten a szóban forgó agyi impulzus. Bernáth mindemellett két olyan megfontolást említ, ami nem jelent meg az eddigi szakirodalomban. Az egyik szerint a Libet-kísérlet csak azt mutatta meg, hogy csak a tétnélküli, Buridan-típusú esetekre vonatkozóan van jó indokunk feltételezni az agyi impulzus és a cselekvés között fennálló oksági kapcsolatot. Ezek következőképpen csak a szabad akarat hétköznapi fogalmát cáfolják, amely szerint a nem tudatos döntéseink is szabadok. (53) A másik felvetés szerint a Libet-típusú kísérletekben előzetesen elfogadott procedúra, miszerint a kísérleti alany a szándék megjelenésekor hoz egy döntést (például: leolvassa a Libet-órát), torzító hatással jár a kísérlet eredményére vonatkozóan: hiszen ekkor az előzetes döntésnek megfelelően már maga az érzés megjelenése determinálja a kézfej felemelését. (99) Úgy tűnik tehát, a Libet-kísérletekre alapozó népszerű érvelési mód alapvetően hibás.

Sőt, a szerző azt állítja, hogy nemcsak az eddigi érvelés, de maga a libeti paradigma is tévút: a szabad akarat originális tapasztalata ugyanis nem egyezik a Buridan-típusú döntések tapasztalatával. A második fejezetben a cselekvés meggyőző fenomenológiáját olvashatjuk.¹ Eszerint a szabadság tapasztalata három alapvető formában jelenik meg a tudatban. Az első típus a „cselekvés feletti kontroll szabadságának” tapasztalata, miszerint mindenféle külső korlát nélkül cselekszünk. Ilyenek a Buridan-típusú döntések, amelyek esetében jellemzően tudattalan tényezők döntenek arról, hogyan cselekszünk – például akkor, amikor arról döntünk, két üdítő közül melyiket vegyük le a polcra. Hasonló a helyzet a cselekvés módjának megfelelő „praktikus döntésekben” megjelenő szabadság tapasztalatával. Ekkor egy előre meghatározott cél elérése érdekében cselekszünk, mintegy automatikusan, karakterünknek, illetve a helyzetnek megfelelően válogatva az eszközök között – például mikor a csempefűráshoz szükséges fűrófej kiválasztása mellett hozunk döntést. A „dilemmatikus döntésekben” megjelenő szabadságtapasztalat az előbbiekkal szemben teljesen tudatos és nagyobb téttel bír – ilyen az erkölcsi döntések tapasztalata. „Ezeknél a cselekedetknél a szó szoros értelmében az akarat szabadságát üzeni e cselekedetek belső tapasztalata” (82–83): azaz úgy tapasztaljuk, végső ágensként, *mi magunk* döntünk egyik vagy másik nyitott, és valamilyen tekintetben vonzó – morális vagy öncélú – alternatíva mellett. Ez utóbbi típus elemzéséből kitűnik, hogy szerző a szabad akarat erős, libertariánus értelmezését fogadja el, és elveti a gyengébb, kompatibilista akaratfogalmakat, amelyek szerint a szabad akarat összeegyeztethető a determinizmussal.

Érvek a szabad akarat mellett. Az előbbi, fenomenológiai elemzésnek megfelelően Bernáth a harmadik fejezetben először egy fenomenológiai érvet hoz a szabad akarat létezésére, amely az úgynevezett fenomenológiai konzervativizmus tézisére támaszkodik. Ez utóbbi szerint, ha valami a tapasztalat alapján igaznak „látszik”, és semmilyen perdöntő érv nem szól az igazsága ellen, akkor „valamilyen mértékben” igazolt. Így a fenomenológiai

¹ Ezért sem érintem itt a szabad akarat ellentmondásosságából vett érvet, lásd 104–111.

konzervativizmusnak megfelelően minden bizonnyal nagyon könnyen igazolható, például a külvilág létezésébe vetett hit. A konzervatív tételre alapozva azonban a szabad akarat mellett is érvelhetünk. A szabad akarat melletti fenomenológiai érv szerint nemcsak, hogy létezik az akaratszabadság belső tapasztalata, de ez hűen ábrázolja a valóságot: következőképpen létezik szabad akarat. (113) Az érvelés persze a konzervatív fenomenológiai tézisnek megfelelően implikálja, hogy nincs olyan érv, amely erősebb, mint az akaratszabadság tapasztalatára épülő intuíciónk. Ez a könyv eddigi gondolatmenetének tükrében érthető – hiszen ennek megfelelően úgy tűnik, a kognitív tudományra alapozott, forgalomban lévő érvek nem elég erősek. További kérdés azonban, hogy elmondható-e ugyanez a később tárgyalt, fizikára épülő érvekről. A fenomenológiai érv mindenesetre intuitív: a szerző ugyanis nem azt állítja, hogy nincs indokunk arra, hogy elvessük a szabad akaratba vetett hitet, hanem azt, hogy mindaddig, ameddig nem találunk jó indokot a szabad akaratba vetett hit elvetésére, pozitív indokunk van e hit fenntartására – mégpedig a szabad akarat originális tapasztalata.

A fenomenológiai konzervativizmus tézise impliciten jelen fejezet második, morális érvében is megjelenik, itt azonban kevésbé meggyőző. Az érv erősebb változata szerint, mivel esetenként feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk, illetve mivel ez feltételezi, hogy rendelkezünk szabad akaratval, valóban rendelkezünk szabad akaratval. (141) Az érv első premisszája a fenomenológiai konzervativizmus alapján igazolható: ha a belső tapasztalat szerint úgy tűnik, hogy adott esetben feltétlen morális felszólítások címzettjei vagyunk, és ezt semmi sem cáfolja, akkor valóban feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk. Clayton Littlejohn fenomenológiai konzervativizmussal szemben felhozott (a szerző által korábban idézett) ellenérve szerint ez az álláspont azért problémás, mert hamis és veszélyes morális vélekedések elfogadásához vezet. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy bármely helyesnek ítélt cselekvés morálisan igazolható, akkor a kannibalisztikus vagy épp a terrorista cselekedetek is ilyenek.² Az érv Bernáth által részletesen tárgyalt kritikáját (122–26) elfogadva megfogalmazható egy Littlejohnéhoz hasonló ellenérv, amely azonban nem a fenomenológiai konzervativizmusra, hanem a szerző moralitásból vett érvére vonatkozik. Eszerint a konzervatív tézis alapján egyrészt nem egyértelmű, mely morális kódok, illetve feltétlen felszólítások lehetnek igazoltak: nem világos ugyanis, hogy az egyik szocializációs kód miért volna episztemikus szempontból kitüntetett a másikkal képest. Sőt, mivel egyesek egyáltalán nem tapasztalnak feltétlen felszólításokat, az is kérdéses, egyáltalán léteznek-e ilyenek. A belső tapasztalat diverzitása, bár nem zárja ki legtöbbször morális tapasztalatának igazságát, erősen megkérdőjelezi ezen hitek fenomenológiai konzervativizmus alapján történő igazolását. Úgy tűnik tehát, a fenomenológiai konzervativizmus tétele nem biztosít elég muníciót a szabad akarat mellett felhozott morális érv kapcsán.

A patthelyzet és feloldása. Az eddigiek alapján azt mondhatnánk, hogy a szerző nem csak meggyőzően cáfolta a szabad akaratval szemben a kognitív tudományra építő érveket,

2 Littlejohn 2011, 40–41.

de egy meggyőző érvet is hozott az akarat szabadság mellett. Hátra van azonban a fizikára alapozott érvek kritikája. Amennyiben a szerző ezeket kivédi, továbbra sem találtunk olyan érvet, amely megdöntené a szabad akarat belső tapasztalatára alapozott hitet – áll tehát a szabad akarat melletti fenomenológiai érv.

A szerző először a világ fizikai zártságából vett érveket vizsgálja. (1) Az energiamegmaradás törvényéből vett érv – miszerint a nem fizikai események beavatkozásának hatására a semmiből keletkezne többletenergia – többek között azért sem helytálló, mert elvileg lehetséges a szabad akarat energiamegmaradást nem befolyásoló, véletlenszerű agyi folyamatokba történő beavatkozása. (2) A kizárási érv erősebb változata – miszerint a fizikai eseményeknek elégséges fizikai oka van, így a nem fizikai okok túldeterminálnák az eseményeket – a szerző szerint körben forgó, hiszen épp az a kérdés, hogy minden fizikai eseménynek elégséges oka van-e vagy sem. (3) Végül az interakció lehetetlenségéből vett érv alternatív változata szerint, amelyet a szerző igen erős érveknek tart, a fizikai és nem fizikai világ egymásra hatása „az interakció valószínűtlenül nagy összehangoltságát követeli meg a nem-fizikai és fizikai szféráknak”: szerencsés egybeesés volna ugyanis, ha „a nem-fizikai én és a fizikai teste éppen úgy” volna összekapcsolva, hogy az én szabad döntései pont a döntés végrehajtásához szükséges neuronokat befolyásolják. (161) Még ha e komplex összehangoltság elvileg lehetséges is, rendkívül valószínűtlen, hogy fizikai entitások fejlődésének egy bizonyos pontján szabad akarral rendelkező ének fejlődnek ki. Bernáth szerint az érv akkor védhető ki, ha feltételezzük, hogy az univerzumot egy a nem fizikai és fizikai szférák összehangolására képes, intelligens lény teremtette. Ezt a feltételezést – amennyiben a konzervatív fenomenológia talaján állunk – a szabad akarat autentikus tapasztalata erősíti (161–63). További kérdés azonban, hogy mit mondhatunk a teremtő isten létezéséről a további, vallásfilozófiai érvek tükrében. Ha olyan – akár a progresszív szcientista világnézettől független – érvet találunk, amely mindent összevetve erősebbnek bizonyul a teremtő létezésével szemben, mint a szabad akarat tapasztalatára alapozott, teremtő létében való hit, akkor az interakció lehetetlenségéből vett érve adott válasz nem helytálló.

A fizikai világ oksági zártága mellett további, induktív érvek is felhozhatók, amelyek a szerző szerint az interakció lehetetlenségéből vett érv alternatív változatához hasonlóan erős argumentumok. Ezek azt állítják, hogy mivel a természettudományok segítségével fizikai oksági magyarázatokhoz jutottunk, következtethetünk arra, hogy minden jelenségnek lehetséges kimerítő fizikai magyarázata – így például az agy működésének is. Ez az argumentum egy korábbi, ugyancsak a szerző által felvetett, de a kognitív tudományokra alapozott, szintén induktív érve emlékeztet: Bernáth az első fejezetben, mintegy a szabad akarat létezésével szemben érvelők segítségére sietve azt állítja, hogy a kognitív tudományok eddigi eredményei alapján valószínűsíthető, hogy a szabad akarat feltételezett tere egyre zsugorodni fog. E két induktív érv azonban végsősoron ugyanazon a meggyőződésen alapul: a tudomány haladásába vetett hiten. Ezért állítja a szerző, hogy egyfajta a patthelyzet áll fenn a progresszív (szcientista) és a konzervatív (fenomenológiai alapú)

metafizika vagy világgép között. Ha ugyanis a természettudományos világgép talaján állunk, és például úgy látjuk, hogy a tudomány története nem más, mint a tévhitek lerombolásának története, akkor érthető, hogy nagyobb hitelt adunk a szabad akaratral szemben felhozott induktív, természettudomány haladására alapozó érveknek, mint a szabad akarat belső tapasztalatának. Az is lehetséges azonban, hogy nem vagyunk ennyire optimisták a tudomány haladását illetően, és hogy a fenomenológiai konzervativizmus, és az erre építő érvek alapján állva nagyobb hitelt adunk a belső tapasztalatnak.

Ezen a patthelyzeten Bernáth szerint nem változtat sem a determinizmus (miserint minden eseménynek előzetesen meghatározott, elégséges oka van), sem a fatalizmus (amely szerint a múlt, a jelen és a jövő egyaránt metafizikailag rögzített) melletti érvelés. Ha a könyv gondolatmenete mindeddig helyes, az a kérdés, van-e kiút a progresszív metafizika és a konzervatív fenomenológia közötti patthelyzetből, vagy ezen a ponton már csak saját világnézetünknek megfelelő körben forgó érvelések lehetségesek?

A szerző igen sajátosan érvel a konzervatív metafizika előnye mellett. Azt állítja, hogy amennyiben a progresszív metafizika képviselője a patthelyzetből eredő szkeptikus kihívást figyelmen kívül hagyva úgy dönt, hogy továbbra is kitart saját álláspontja mellett, komoly *episztemikus hibát* vét. Ahhoz azonban, hogy – akár morális, akár episztemikus – feltétlen felszólítások címzettjei legyünk, szükséges, hogy rendelkezünk erős értelemben vett szabad akaratral: máskülönben aligha volna értelme e feltétlen felszólításoknak.³ Ha tehát feltétlen episztemikus felszólításnak tekintjük a patthelyzetből eredő szkeptikus kihívást, el kell fogadnunk, hogy valóban létezik a tapasztalatban megjelenő szabad akarat.

A morális érv optimista és az előny pesszimista értékelése. Az érvelés gyenge pontja első ránézésre talán a feltétlen felszólítás figyelmen kívül hagyásaként értelmezett episztemikus hiba sajátos, erkölcsi ízü fogalma. Mégis úgy látom, a moralitás és az episztemológia közti analógia jelen esetben helytálló. Bernáth állítása nem az, hogy az argumentum „igazolná az akaratszabadságba vagy akár a konzervatív metafizikába vetett hitet”. Szerinte „[s]okkal inkább azt kell mondani, hogy ez [...az] érv episztemikus jogosultságot ad e vélekedések fenntartására”. (229) Úgy vélem azonban, hogy a szerző, míg a részletesen elemzett feltétlen morális felszólítások episztemikus erejét túlértékeli, addig a kevésbé elemzett feltétlen episztemikus felszólításokét alábecsüli. Bernáth korábbi, morális vonatkozású elemzésében olyan felszólításokat tekint feltétlen felszólításoknak, amelyek esetében az adott cselekvő kielégíti annak feltételeit, hogy erős – figyelmen kívül nem hagyható – felszólítások címzettje legyen (illetve amelyeket nem írnak felül más erős felszólítások). Példája szerint, míg a fociban a kezezés szabályának tilalma egyszerűen a játékhoz kapcsolódó szabály, addig egy focista kielégíti azokat a feltételeket, amelyek alapján vonatkozik rá az a feltétlen felszólítás, hogy ne okozzon szándékosan súlyos sérülést ellenfeleinek.

3 Amellett, hogy nem vagyunk jogosan hibáztathatók, amennyiben nem rendelkezünk erős értelemben vett szabad akaratral, Bernáth első könyvében érvel (Bernáth 2019, 190–95).

(128) Míg azonban a feltétlen morális felszólításnak megfelelő „szerep” – legtöbbször hite szerint – a döntésekre képes emberi lény szerepe, addig a feltétlen episztemikus felszólítás teljesülésének megfelelő szerep nem más, mint a vitapartner szerepe. Márpedig egy vitában súlyos hibának számít, ha vitapartner figyelmen kívül hagyja a vita olyan eredményét, mint amilyen a saját, progresszív világgépe és a konzervatív metafizikai közötti patthelyzet belátása. Olyasmi ez, mint egy logikai hiba, csak épp nem egyszerű tévedésről van szó, hanem arról, hogy az egyik vitapartner önkényesen figyelmen kívül hagyja a vita részeredményét. Ha tehát a konzervatív metafizika képviselője megfelel a vitapartner szerepének, fel kell függesztenie a szabad akarat nemlétébe vetett hitét. Így azonban – ha elfogadja, hogy feltétlen felszólítás címzettjei legyünk – el kell fogadnia, hogy rendelkezünk erős értelemben vett szabad akaratokkal. A szerző érvének tehát lehetséges ambiciózusabb értelmezése. Döntő kérdés azonban, hogy kivédhető-e a szabad akarat létezésével szemben felhozott, interakció lehetetlenségéből vett érv: olyannyira, hogy ezen áll vagy bukik a könyv gondolatmenete. Ha ugyanis az interakció lehetetlenségéből vett érv elég erős, akkor megdőlné a szabad akarat autentikus tapasztalatának „igazsága” – veszélybe kerül tehát a szabad akarat létezése melletti fenomenológiai érv. Ennek megfelelően azonban nemcsak a konzervatív fenomenológiára épülő és a progresszív szcientista világgép közötti patthelyzet, de a patthelyzetre alapozó, episztemikus hibáról szóló végső érv is megkérdőjeleződik. Röviden: nem világos, hogy a szabad akaratról szóló eddigi vita a konzervatív fenomenológia és a progresszív szcientista világgép közötti apróírára redukálható, márpedig a szerző (egyébként figyelemreméltó) végső érve ezt feltételezi.

Bernáth könyve – habár első fele már-már könnyen fogyasztható – szerteágazó filozófiai mű, ami stílusa és a szakirodalomban felmerülő érvek sommás tárgyalása ellenére is jól olvasható. Bár úgy látom, a szerző végül nem bizonyította, hogy a szabad akaratba vetett hit valóban racionálisabb, mint annak elvetése, a szabad akarat létezése e könyvet olvasva közel sem tűnik abszurdnak. Sőt, Bernáth gondolatmenete kifejezetten biztató a megélt szabadságtapasztalathoz ragaszkodó olvasó számára.

Bibliográfia

- Bernáth László. 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Budapest: L'Hartmann Kiadó.
- Littlejohn, Clayton. 2011. „Defeating Phenomenal Conservatism.” *Analytic Philosophy* 52/1: 35–48. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2153-960X.2011.00516.x>

A sztoicizmus horizontjai

Kéri Dénes
doktorandusz (ELTE BTK),
keri.denes@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.14>

Steiger Kornél, szerk. 2019. *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei. Kebész táblaképe*. Gondolat Kiadó: Budapest. 160 oldal, 2800 Ft.

Epiktétosz összes műveinek magyarra fordításával 2014-ben Steiger Kornél egy kétségtelenül fontos űrt töltött be a magyar nyelvű filozófiai irodalomban, kiváltképp annak sztoicizmussal foglalkozó ágában. Két évvel később megjelent az újplatonikus *Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz Kézikönyvecskéjéhez*. Izgalmas, azonban különös odafigyeléssel olvasandó írás volt ez, mely a sztoikus és újplatonikus filozófia határán mozgott. Steiger ezirányú munkásságába pedig könnyen beilleszthető jelen recenzió tárgya, *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei és Kebész táblaképe*.

Az utóbbi évek, évtizedek folyamánként az akadémiai filozófián belül egyre nagyobb kisebbséget képviselnek a filozófia praktikus oldalára nagyobb hangsúlyt helyező kutatók. Ezen akadémikusok számára a filozófia mibenléte nem különféle ismeretek felhalmozásában és azok vizsgálatában rejlik, hanem a filozófiát művelő egyén életének átforgalmazásában. E vállalkozásukat általában Szókratészra, a sztoikusokra, általánosságban véve az antik filozófiai hagyományra vezetik vissza.

Ezáltal a késői sztoicizmus írásai – ideértve Steiger jelen fordítását is – kettős fényben tűnnek fel. Platón vagy Epiktétoszt olvasva „a teória filozófusai” az elméletekre koncentrálnak: hogyan épül fel a sztoikus etika, helyesen argumentál-e Epiktétosz az értelem primátusa kapcsán, miféle érvekkel igyekszik Platón a lélek halhatatlanságát bizonyítani. Más kérdések mentén olvasnak azonban „a praxis filozófusai”, akik a gyakorlatra összpontosítanak: milyen összefüggésben állnak Epiktétosz szavai életvezetésével, hogyan tehetünk szert lelki nyugalomra a sztoikus etika követésével, miért teszi Szókratészt félelemmentessé a lélek halhatatlanságába vetett hite.

Az antik írások nagy részét tehát egészen máshogy fogadja be egyik, illetve másik olvasó: az adott szöveg különböző részei különböző mértékben jelentősek a két fél számára. Persze vannak szempontok, melyek a teória és a praxis számára is relevánsak: ilyen például a fordító teljesítménye, illetve az, hogy az adott mű miként kapcsolódik a szakirodalom már feldolgozott anyagához.

Mint már a bevezetőben is említettem, bár Steiger Kornél fordítása tematikájában erősen kapcsolódik a Gondolat kiadónál megjelent két korábbi kötetéhez, a sztoikus

irodalom fordítása mégis viszonylag újkeletűnek nevezhető. Nézzünk ennek kapcsán egy lazább párhuzamot: bár az Európa kiadónál 1984-ben megjelentek *Platón összes művei* három kötetben (az 1943-as összkiadásról nem is beszélve), az Atlantisz 1997-től *A kútnál* sorozatukban mégis elkezdte újrafordítva kiadni Platón írásait. Bár a „magyarról magyarra” fordítás vádja fennállt az újrakiadások feleslegessége mellett, az avatottabb olvasó számára nyilvánvaló, hogy a magyar filozófiai irodalom terjedelmessége, a terminusok „megkövesedése” valóban szükségessé tette az 1984-es kiadás „hátrahagyását” egy újabb, következetesebb és pontosabb fordítás kedvéért. Ezzel szemben, ha a sztoikus szerzőket nézzük, a következőket láthatjuk: Seneca levelei (a 2002-es újrafordítástól eltérően) továbbra is annak a Sárosi Gyulának a fordításában jelennek meg, akinek a neve alatt 1943-ban is megjelentek már. Az 1942-es Sárosi-féle *Kézikönyvecske*-fordítás megújulására szintén a 2014-es Steiger-féle *Epiktétosz összes művei* megjelenéséig kellett várnia a magyar filozófiai irodalomnak. Ugyanígy 2016-ig kellett várnunk arra, hogy Marcus Aurelius *Elmélkedéseit* átdolgozott fordításban olvashassuk, miután majdnem egy évszázadig Huszti József 1923-as fordítását vette alapul minden kiadás.

A sztoikus irodalom újrafordítása iránti igény a magyar filozófiai körökben tehát meglehetősen megkésett, mégis gyors léptekben halad, hála Steiger Kornél munkásságának. Fordításainak aprólékos, gondos mivoltjáról már a 2014-ben megjelent *Epiktétosz összes művei* lábjegyzeteiből is megbizonyosodhattunk, a *diatribék* fordításában lefektetett terminológiát pedig precízen alkalmazta a *Kézikönyvecske* Sárosi-féle fordításának megújításában. Ugyanezen kifejezések pedig 2016-os Szimplikiosz-kommentár fordítását is közelebb fűzték az ugyanabban az évben újrakiadott Epiktétosz-összkiadáshoz.

Ennek fényében nagy elvárásokkal vehetjük kezünkbe jelen recenzió tárgyát, *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékeit, Kebész táblaképe*. Mint címe is mutatja, a vizsgált kötet három, egymástól meglehetősen különböző műre osztható. Egyfelől tartalmazza Epiktétosz mesterének, Musonius Rufusnak az írásait, másrészről sztoikus Hieroklész fennmaradt gondolatait, harmadrészt pedig szintén e kötet részét képezi egy ismeretlen szerző műve, *Kebész táblaképe*. E három írás hasonlósága, hogy mindegyik a római császárkor, az I–II. század szüleménye, a három mű juxtapozíciója azonban – a fülszöveg tanúsága szerint – megmutatja „a korszak sztoikus etikai tanításának többarcúságát.” Különbőségük ellenben az, hogy míg a „Musonius Rufus neve alatt fennmaradt beszélgetések [...] az oktató diskurzust (*diatribé*) képviselik, Hieroklész egyik műve az ortodox khrüszipposzi értekezések stílusjegyeit viseli magán, a másik pedig inkább rétorikus, semmint nevelő vagy szakfilozófiai munka. Végül a *Kebész táblaképe*: sztoikus színezetű allegorikus bemutatása az emberi életnek.” (133)

Jelen recenzió viszonylatában ez annyit tesz: nem érdemes csupán egyiket vagy másikat figyelmünk középpontjába állítani, hogy benyomást szerezhessünk a válogatáskötet egészéről. A három szöveg egymástól elkülönülő vizsgálata tehát indokolt,

kiegészülve egy negyedik, holisztikus szemponttal, mely a három mű egy kötetbe való felvételét vizsgálja.

Musonius Rufus írásait magunk elé véve azonnal ismerős lehet számunkra tanítványának stílusa: a rövidebb, egy-egy gondolatot körbejáró *diatribék* használatát Epiktétosz ugyanis átvette Rufustól. Témaválasztásuk azonban eltérő: míg Epiktétosz általánosabb érvényű bölcsességeket osztott meg hallgatóságával, Rufus konkrét élethelyzetek sztoikus értelmezését nyújtja. Hogy ezt mennyire taksáljuk, érdeklődésünktől és nyitottságunktól függ: történelmi-társadalmi szempontból megközelítve megismerhetjük kora hétköznapjainak életét, hiedelmeit. A sztoikus tanok köznapi példákba való sűrítése azonban megnehezíti a modern olvasótábor esetleges igyekezetét, hogy saját magára vonatkoztassa az olvasottakat, a huszonegyedik századi szenzibilitásnak pedig néha ellentmondó vagy pedig egyenesen visszatetsző gondolatok bukkannak fel Rufusnál – konkrét témái miatt jóval gyakrabban, mint Epiktétosznál.

Bár Rufus szerint „a nők ugyanazt az értelmet kapták, mint a férfiak” (13), s ennek megfelelően illik foglalkozniuk filozófiával, e filozofálás pusztán – epiktétoszi terminussal élve – saját életszerének könnyebb és helyesebb betöltésére szolgál: „a férfiak természetüknél fogva erősebbek, a nők pedig gyöngébbek, ezért mindegyiküket a neki természeténél fogva leginkább megfelelő feladattal kell megbízni, a [...] fonás ezért inkább illik a nőkhöz, mint a férfiakhoz, a háztartás vezetése ugyancsak”. (17) Az akadémiai szem érdekes kettősséget vehet itt észre: az értelem egyenlőségét, illetve a nemek természettől fogva adott különbözőségeit, ám mindkettőt a sztoikus tanokból levezetve. Aki azonban huszonegyedik századi életének mélyebb megértésének céljából veszi elő ugyanezen gondolatokat, nagy valószínűséggel csalódottan fog távozni. Ugyancsak kizárólag a történelmi vizsgálódás számára hasznos fejezetek azok, melyek azt a kérdést járják körül, hogy „vajon minden gyermeket föl kell-e nevelni?” Más fejezetek, melyek például a táplálkozásról, öltözködésről, berendezési tárgyokról szólnak, érdekesek lehetnek olyan szempontból, hogy más szerzők elvontabb-általánosabb értekezései után Rufustól megtudhatjuk, hogyan lehet az élet különböző aspektusaira rávetíteni ezen gondolatokat. Megjegyzendő azonban, hogy *élet* alatt itt majdnem kizárólag szigorúan a császárkori életet érdekes érteni. Tanai közül talán ki tudjuk még „menteni” a mértéktartó és egyszerű étkezés gondolatát, miszerint „nyeldeclönk avégett van, hogy bejárati nyílásként szolgáljon a táplálék számára, nem azért, hogy élvezetszerzés eszköze legyen”. (54) Kérdéses azonban, mennyire tudjuk követni Rufus azon megfontolását, mely szerint „mezítláb járni is jobb, mint lábbelit hordani” (56), vagy amikor arról ír, hogy „a hajunknak azt a részét, amely már útban van, el kell távolítanunk, de a szakállunkból semmit”, ugyanis a szakállvágás „semmiben sem különbözik az asszonyok cicomázkodásától”. (59)

Rufus gondolatai tehát kettős fényben tűnnek fel. Bizonyos gondolatai inkább történelmi szempontból érdekesek, míg más gondolatai, bár érdekesek és hasznosak,

„későn” érkeztek. Elmélkedése arról, hogy az uralkodónak foglalkoznia kell filozófiával, mind Platón hasonló gondolatmenete, mind Marcus Aurelius *Elmélkedéseiben* olvasható tanúságtétel mellett, általánosabbnak vehető sztoikus vélekedéseit pedig Steiger Kornél lefordította már nekünk Rufus tanítványának, Epiktétosznak a szavain keresztül. Rufus tehát az akadémiai-gyakorlati dichotómia kapcsán inkább keltheti fel az előbbieket figyelmét, mint az utóbbiakét.

A sztoikus Hieroklész két művével „képviselteti magát” a jelen kötetben. *Etikai alapvetése* rendkívül töredékes formában maradt ránk, gondolatmenete így – bár első fele részletesen végigkövethető – megszakad, a szöveg második felének néhol menthetetlenül értelmetlen mondatdarabkái az akadémiai szem számára kedves filológiai maradványokként tűnhetnek csak fel. Az alapvetések első fele az állatok *oikeiószi*szával foglalkozik, mely terminus különös jelentőséggel bír a sztoicizmusban: az *oikeiószi*s az élőlények önérzékelését jelenti, melyet a sztoicizmus az emberek kapcsán etikai tétellé „fejleszt” azáltal, hogy az ember élete előrehaladtával szüleit, testvéreit, családját (és így tovább) is velük való kapcsolata révén valamiféleképpen sajátjává teszi. Ezt a továbbgondolást azonban nem az *Etikai alapvetés* szövegéből tudjuk meg, ahogy erre Steiger Kornél is reflektál a kötet utószavában: „Sajnos a töredékes szöveg éppen ott ér véget, ahol a téma kezdene filozófiailag érdekessé válni: az *emberi oikeiószi*sznál.” (144.)

Hieroklész másik műve (*A kötelességekről*) azonban érdemesebb lehet mindkét olvasótábor figyelmére, ugyanis ebben az *Etikai alapvetés*ből hiányzó emberi *oikeiószi*s körei kerülnek kifejtésre. Akadémiai szempontból tehát e szöveg felbecsülhetetlen értékű (jól szemlélteti ezt az értéket az, hogy Akadémiai Kiadó által megjelent *A hellenisztikus filozófusok* című kötetben az *oikeiószi*sról szóló „Késztetés és sajátunknak elismerés” fejezet döntő részben Hieroklész kötelességekről szóló írására támaszkodik). A gyakorlati oldalról közelítő olvasó azonban bizonyos fenntartásokkal közelíthet csak ehhez az íráshoz. Az *Etikai alapvetés* „kissé kopár” (144) stílusával szemben ugyanis Hieroklésznek ezen írása „rétorikus jellegű, a szöveg esztétikai értékeire súlyt helyező bemutató beszéd, és a morális buzdítás keveréke: lelkesült szavakkal mutatja be, hogy kötelességeink tárgyai [...] milyen magasrendű lények, és a velük szembeni kötelességei teljesítésére buzdítja hallgatóját vagy olvasóját”. (145) Azonban amíg vannak a sztoikus etikának a metafizikától függetlenül tehető tanai, melyek bármely világnézethez hozzáilleszhetőek (tehát a huszonegyedik századi individuum könnyen beépítheti életébe ezen megfontolásokat), a kötelességekről szóló sztoikus tanok hírhedten nem ilyenek. Bizonyos preszuppozíciók elfogadásának szükségességét már az is jól mutatja, hogy Hieroklész szövegének legelső szakasza „az istenek iránti kötelességeinket” foglalja össze. Ezt követik a hazánkkal, házassággal, szülőkkel, testvérekkel, rokonokkal, gazdálkodással szembeni kötelességeinkről szóló fejezetek. Bár a konkrét kötelességek elfogadása nem történhet meg minden további nélkül a modern olvasó részéről, az *oikeiószi*s

köreinek leírása a rokonok iránti kötelességekről szóló fejezetben talán könnyebben „emészthető”. Eszerint emberi kapcsolataink koncentrikus körökként gondolhatók el: szűkebb családi körünk szűkebb, rokonaink kissé távolabb, hazánk még távolabbi körben foglal helyet. Az ember feladata pedig az, hogy „az egyes csoportokkal kapcsolatos magatartását [...] úgy alakítsa, hogy a köröket bizonyos módon a középpont felé húzza, és azon legyen, hogy a kisebbiket körülvevő nagyobb kör tartalmát átvigye a kisebbik, a körülvelt kör területére”. (96) Plasztikusan megfogalmazva: hazánk polgáira tekintünk úgy, mint rokonainkra, rokonainkra pedig (immár ideértve polgártársainkat is) úgy, mint családunk tagjaira, és így tovább. E felismerés – a velük kapcsolatos kötelességektől függetlenül – érdemes arra, hogy a modern olvasó végre megismerhesse eredeti kontextusában.

Rufus tán túlságosan is konkrét megfontolásaival szemben Hieroklésznél tehát bőven felfedezhetünk olyan gondolatokat, melyeket általánosabb megfogalmazásuk révén akadémiai és gyakorlati szemmel is hasznosítani tudunk, s mely gondolatok kellően unikálisak ahhoz, hogy valóban érdemes legyen számot vetni róluk más, már ismert gondolatok mellett.

Utolsóként Rufus „konkrétja” és Hieroklész „általánosa” között helyezhetjük el *Kebész táblaképének* szövegét. Az ismeretlen szerzőtől származó mű kétségtelenül a legérdekesebb és – bizonyos értelemben – leginkább zavarbaejtő szövege a kötetnek. Rufus *diatribéi* és Hieroklész buzdításai és szárazabb (ám nem kevésbé fontos) elemzése után a táblaképről szóló írás „egy morálfilozófiai tartalmú allegorikus képi kompozíció részletes leírása és sztoikus színezetű értelmezése dialógusformában”. (146) Ennek megfelelően a kötetben található utolsó mű kétségkívül olvasmányosabb, könnyebben követhető szöveg a másik kettőhöz képest. Bár az allegóriára épülő írásokban benne rejlik a veszély, hogy bizonyos asszociációk elvétele révén félreérthetővé váljanak, *Kebész táblaképének* „karakterei” szándékosan egydimenziósak, nevük pedig elárulja szerepüket: kezdve az embereket a Tudatlanság révén tévútra vezető Ámítástól egészen a Boldogsághoz elvezető, ahhoz utat mutató Erényekig. A dialógus emlékeztethet minket Szókratész beszélgetéseire (ideértve a vitapartner egyetértő válaszait is). *Kebész táblaképe* egyszerre keltheti fel érdeklődésünket akadémiai oldalról műfaját és eddigi viszonylagos obskuritását, illetve gyakorlati oldalról könnyen érthető, tanulságos és olvasmányos jellegét tekintve is. Konkrét és általános egyszerre: allegorikus jellege révén konkrétan tudja leírni az általánosot, ezáltal biztosítva, hogy földhözragadtsága (Rufus egyes gondolataihoz hasonlóan) nem vezet érdektelenséghez, egyetemessége pedig (Hieroklész egyes gondolataihoz hasonlóan) garantálja, hogy az allegorikus történet hasznos tanulságokkal szolgáltasson. Ezek a szempontok természetesen fontosabbak a gyakorlati hasznot kutató olvasótábor számára, a magyar akadémiai olvasóság azonban ezzel szemben hálás lehet Steiger Kornél munkájának, amiért fordításával elvezeti őket a sztoikus irodalom eddig kevésbé ismert szegletébe.

Három jelentősen különböző írás és két különböző olvasótábor találkozik össze ebben a könyvben, mintapéldájaként szolgálva ezáltal a sztoicizmussal való foglalkozás különböző horizontjainak. Bár e művek nem olyan jelentősek, mint Epiktétosz *Beszélgései*, és nem olyan egyedi kísérletek, mint Szimplikiosz kommentárja Epiktétoszhoz, Steiger fordítása a hivatásos olvasók számára eddig perifériára szorult írásokat és – ígéretéhez híven – a sztoikus filozófia „többarcúságát” nyújtja. A sztoikus etika iránt érdeklődők pedig többek között az *oikeiósizis* gondolatának legjelentősebb kifejtését és egy – a sztoikus filozófia irodalmának műfajai között periférikusnak tekinthető – magával ragadó, rendkívül érthető és tanulságos allegorikus történetet vehetnek kézhez egy kötetben.