

A tőke újragondolása a *Grundrisse* fényében¹

Kritikai társadalomelmélet és a kortárs világ

A kritikai társadalomelmélet nem tartott lépést az utóbbi három évtizedben végbement átfogó globális átalakulásokkal. A marxista gondolkodás és tudományosság 1960-as évekbeli és 70-es évek eleji intenzív és eredményes újjáéledését követően számos elméletalkotó elfordult a marxizmustól. Az intellektuális mezőnyt posztmodern és posztstrukturalista megközelítések kezdték uralni, ezek sokak számára a marxizmus hiteles kritikáinak tűntek. Azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az efféle megközelítések nem ragadják meg kellőképpen a jelenlegi kor sajátosságait; képtelenek megvilágítani a világot az elmúlt pár évtizedben átszervező alapvető történelmi változásokat. Még az olyan jelentős gondolkodók is, mint Habermas, Foucault és Derrida, egy eltűnőfélben levő történelmi konfiguráció – a hanyatló fordizmus – elméletalkotóinak tűnnek, és kritikai megközelítéseik egyre kevesebbet világítanak meg korunk társadalmi univerzumából.

A posztmarxista diskurzusok egyik nyilvánvaló elégtelensége abban áll, hogy nélkülöznek bármiféle komoly politikai-gazdaságtani megfontolást. Ez a hiány különösen szembetűnővé vált a globalizációs folyamatok vonatkozásában. Ezzel egyidőben azonban az is világos, hogy bármennyire is fontos beépíteni napjaink kritikai elméleteibe politikai-gazdaságtani megfontolásokat, a hagyományos marxizmushoz való hiteles visszatérés lehetetlen. Ez a hagyományos kritikai keretrendszer ugyanis képtelen volt a kommunista felhalmozási rezsimék adekvát történelmi elemzését megalapozni;

Moishe Postone (1942–2018), történész, filozófus, a University of Chicago egyetemi tanára.

A fordítás a következő kiadás alapján történt: Moishe Postone: *Rethinking Capital in light of the Grundrisse*. In Marcello Musto (ed.): *Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. New York, Routledge, 2008, 120–137.

1 Szeretném megköszönni Robin Bates-nek és Jake Smith-nek kritikai visszajelzéseiket.

politikai-gazdaságtani előfeltevéseit megkérdőjelezte a természettudományos tudás és a fejlett technológia növekvő jelentősége a termelési folyamatban; emancipációs eszményei pedig egyre távolabbra kerültek a mai társadalmi és kulturális elégedetlenség meghatározó kérdéseitől.

Mindazonáltal az újabb történelmi tendenciák rámutatnak a kapitalizmus kielégítőbb kritikai elméletének a fontosságára. Bár e tendenciák között olyan fejleményeket is találunk, amelyek a hagyományos marxista elmélet anakronisztikus jellegét igazolják – például olyan új társadalmi mozgalmakat, mint az ökológiai tömegmozgalmak, a nő- és melegjogi mozgalmak, a kisebbségi emancipációs mozgalmak, de idetartozik a különféle „fundamentalista” mozgalmak által kifejezett erősödő elégedetlenség is –, az utóbbi évtizedeket a globális szintű gazdasági zavarok és a fokozódó interkapitalista versengés is jellemezte. Mindezek a fejlemények azt sugallják, hogy a kortárs világ adekvát kritikai elemzésének az új dimenziókat, de a kapitalizmus mögöttes kontinuitását is meg kell ragadnia.

Marx *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [A politikai gazdaságtan kritikájának alapvonalai]² című munkája a kapitalizmus természetének mélyreható újragondolására alapozott kortárs kritikai elemzésnek lehet a kiindulópontja. Az 1857–58-ban keletkezett kéziratot először 1939-ben adták ki, és csak az 1960-as évek végén, az 1970-es évek elején vált szélesebb körben ismertté. Bár a *Grundriss*ében Marx nem dolgozta ki érett kritikai elméletének minden részletét, a kapitalista modernitás kritikájának általános irányultsága és e kritika alapvető kategóriáinak természete és jelentősége rendkívül világosan megjelennek ebben a kéziratban. A *tőkét* nehezebb megfejtani, és könnyebben félreérthető, mivel immanens kritikaként strukturált – olyan kritikaként, amely a vizsgálódás tárgyában immanensen benne rejlő nézőpontból kerül kifejtésre. Kategóriái emiatt félreérthetőek – afirmatívoknak, mintsem kritikaiaknak tűnhetnek. Ezért elég gyakran előfordul, hogy Marx kritikájának *tárgyát* e kritika *álláspontjával* tévesztik össze (erre a problémára még visszatérünk). Ez kevésbé érvényes a *Grundrisse* olvasása közben, ennek szerkezete nem annyira rigorózus, mint *A tőkéé*. Mivel Marx ebben a kéziratban még mindig a kategoriális³ elemzését igyekezett kidolgozni, a szöveg stratégiai szándéka jobban érthető, mint *A tőke* esetében. Ezért a

2 Postone – a marxista szakirodalom bevett hivatkozási gyakorlatát követő – eljárásával összhangban Marxnak ezt a munkáját a szövegben ezentúl a *Grundrisse* rövidített címmel hivatkozunk. (A ford. megj. – Sz. B.)

3 Hogy elkerüljem a „kategorikus” terminus használata által okozott estleges félreértéseket, a „kategoriális” kifejezést használom Marx azon kísérletére, kísérletére, hogy érett kritikájának kategóriáival ragadja meg a modern társas élet formáit.

Grundrisse a politikai gazdaságtan érett marxi kritikájának természetére és irányára világíthat rá. Ha az 1857-58-as kézirat fényében olvassuk, ez a kritika alapjául szolgálhat a kortárs világ adekvátabb kritikai elméletnek, mint amelyet a hagyományos marxista keretrendszer tesz lehetővé.⁴

Hagyományos marxizmus

Mielőtt ezt a tézist a *Grundrisse* néhány kulcsfontosságú töredéke alapján kifejténém, röviden pontosítanám, hogy mi értendő „hagyományos marxizmus”-on ebben a fejezetben. Ez nem egy, a marxizmuson belüli sajátos történeti tendenciára utal, hanem általában a kapitalizmus bármely olyan elemzésére, amely azt lényegében a piac által közvetített és a magántulajdonban gyökerező osztályviszonyok terminusaiban ragadja meg. Az uralmi viszonyok itt elsősorban osztályelnyomást és kizsákmányolást jelentenek. Ezen az általános értelmezési kereten belül a kapitalizmust az egyfelől a magántulajdon és a piac terminusaiban értelmezett alapvető társadalmi viszonyok, másfelől az ipari termelési módként értett termelőerők között kialakuló, növekvő strukturális ellentmondás jellemzi. Szocializmus alatt pedig elsősorban a termelési eszközök kollektív tulajdona és egy ipari kontextusban történő központi tervezés értendő. A szocializmus tehát egy igazságos és tudatosan szabályozott elosztási mód, az ipari termeléssel összeegyeztetve (az ipari termelés egy, a kapitalizmustól lényegileg független technikai folyamat).

Ez a politikai gazdaságtan marxi kritikája alapkategóriáinak egy meghatározott értelmezéséhez köthető. Az érték marxi kategóriáját például általában úgy értelmezték, mint ami arra utal, hogy a közvetlen emberi munka mindig és mindenhol társadalmi gazdagságot teremt, ezt pedig a kapitalizmusban a piac közvetíti. Az értéktöbblet elmélete e nézetek szerint a kapitalista kizsákmányolás létét igazolja, azáltal, hogy kimutatja: a kapitalizmusban kizárólag a munka hoz létre a tőkés osztály által utólag kisajátított többletterméket.⁵

4 Az itt bemutatott argumentumok egy részét a következő munkámban fejtettem ki: Moishe Postone: *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1993.

5 Lásd, például: Gerald Allen Cohen: *History, Labour and Freedom*. Careldon Press, Oxford, 1988, 209–238; Maurice Dobb: *Political Economy and Capitalism*. G. Routledge & Sons, London, 1940, 70–78; Jon Elster: *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, 127; Ronald Meeks: *Studies in the Labour*

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 transzhistorikus, a piac és a magántulajdon torzításaitól megszabadult „munka” végre nyíltan a társadalom szervezőelvének bizonyul. (Ez a felfogás természetesen kéz a kézben jár a szocialista forradalomnak mint a proletariátus „önmegvalósításának” az elképzelésével.) A „munka” itt a kapitalizmus kritikájának álláspontja.

A „hagyományos marxizmus” alapvető fogalmi keretrendszerén belül a különböző elméleti, módszertani és politikai megközelítések széles skálájáról beszélhetünk.⁶ Noha e keretrendszeren belül erőteljes gazdasági, politikai, társadalmi, történelmi és kulturális elemzések keletkeztek, a 20. századi történelmi fejlemények fényében ezek korlátoltsága jó ideje nyilvánvaló. Annak érdekében, hogy a kapitalizmusnak a kortárs világban betöltött központi szerepét megértsük, a tőkének a hagyományos marxista keretrendszerrel szakító újragondolására van szükség.

Theory of Value. Lawrence and Wishart, New York–London, 1956; John Roemer: *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory.* Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 158–9; Ian Steedman: Ricardo, Marx, Sraffa. In Ian Steedman (ed.): *The Value Controversy.* NLB, London, 1981, 11–19; Paul Sweezy: *The Theory of Capitalist Development.* Oxford University Press, New York, 1968, 52–53.

- 6 Ebbe beleértjük az újabb keletű kritikai Marx-értelmezések mindkét meghatározó irányzatát – a strukturalizmust és a kritikai elméletet. Althusser például a „munka idealizmusának” és a szubjektumokként felfogott emberek ismeretelméleti szempontból kifinomult és éles kritikáját fogalmazta meg; továbbá a társadalmi viszonyoknak olyan struktúrákként való elgondolását is bevezette, amelyeket nem lehet redukálni az antropológiai interszubjektivitásra. Mindazonáltal a többlet kérdésében a kizsákmányolás kérdésére, a termelés kapcsán pedig a fizikai „materiális” dimenzióira összpontosít – ezek az elemek pedig végeredményben a kapitalizmus hagyományos megértéséhez tartoznak (Vö.: Louis Althusser – Étienne Balibar: *Reading Capital.* London, NLB, 1970, 145–54, 165–82.). Lukács és a Frankfurti Iskola tagjai, amikor az elméleti válasz lehetőségét keresték a kapitalizmus történelmi átalakulására (arra, hogy az egy piacközpontú formából egy bürokratikus, államközpontú formára váltott át), hallgatólagosan beismerték azt, hogy elégtelen a modernitásnak egy olyan kritikai elmélete, amely a kapitalizmust csupán 19. századi fogalmakkal ragadta meg – vagyis a piac és a termelési eszközök magántulajdonának fogalmaival. Azonban másfelől éppen az ilyenfajta elméletek bizonyos előfeltevéseitől nem szabadultak meg (lásd: Postone: *Time, Labour, and Social Domination.* i. m. 71–120.).

Retrospektíve nyilvánvalóvá vált, hogy a tőke hegemoniájának társadalmi/politikai/gazdasági/kulturális konfigurációja történetileg változó – a 19. század liberális kapitalizmusának merkantilizmusától a 20. század államközpontú, fordista kapitalizmusán keresztül egészen a kortárs neoliberais globális kapitalizmusig. Mindebből arra következtethetünk, hogy a kapitalizmust nem azonosíthatjuk teljesen egyik történelmi konfigurációjával sem, s ez fölveti a kapitalizmus mint a társadalmi élet formája alapvető lényegének – vagyis a tőke természetének a kérdését.

A Grundrisse: a kapitalizmus lényege

A *Grundrisse* segít tisztázni Marxnak a kapitalizmus lényegére vonatkozó érett felfogását, illetve a kapitalizmus történelmi meghaladásának a módját – mindezt a hagyományos marxista értelmezéseken túlmutatóan.

Az *Ellentmondás a polgári termelés alapzata (értékmérő) és maga a fejlődés között. Gépek stb.*⁷ (első kiemelés tőlem) címet viselő kulcsfontosságú töredékben Marx explicit módon kifejti, mit tekint a kapitalizmus lényegének, és megvilágítja azt az alapvető ellentmondást, amely megteremti a társadalmi élet posztkapitalista formájának történelmi lehetőségét. A töredék a következő állítással indít: „Az eleven munka cseréje tárgyasultra, azaz a társadalmi munkának a tőke és bér munka ellentétének formájában való tételezése – a végső fejlődése az *értékviszonynak* és az *értéken nyugvó termelésnek*”.⁸ A *Grundrisse* e töredékének címe és kezdőmondata rámutat arra, Marx számára az érték kategóriája a kapitalista termelés alapviszonyait fejezi ki – azokat a társas viszonyokat, amelyek a legalapvetőbb módon jellemzik a kapitalizmust mint társadalmi életformát. Ezzel egyidőben az érték kategóriája a gazdagság egy meghatározott formáját is jelenti. Az érték elemzésének ezért mindkét említett aspektust meg kell világítania. Az értéket mint a gazdagság egy formáját eddig általában úgy értették, mint a munka által teremtett gazdagság piaci közvetítésének kategóriáját. Azonban mikor Marx az idézett passzusban az „értékviszony” kapcsán „cseréről” beszél, az a csere, amire utal, nem a forgalom, hanem a termelés

7 Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai – Második rész. In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* (A továbbiakban *MEM.*) 46/II. Budapest, 1972, 168–170. (A töredék címében pontosabb volna az „érték mint mérték” kifejezés. Ford. megj. – Sz. B.)

8 Uo., 168.

közegében megy végbe – „[a]z eleven munka cseréje tárgyasultra”. Az, hogy Marx az értéket a „polgári termelés alapzata”-ként jellemzi, arra enged következtetni, hogy az értéket nem egyszerűen az áruk elosztási módozatának egy kategóriájaként (vagyis az úgynevezett önszabályozó piac megalapozására irányuló kísérletként) kellene értenünk, hanem elsősorban magának a kapitalista termelésnek a kategóriájaként.

Marx tehát a „termelési viszonyok” és a „termelőerők” közötti, a kapitalizmust jellemző ellentmondást a *Grundriss*ében a hagyományos marxista elméletektől eltérően elemzi. Az utóbbiak kritikája az elosztási módra (piac, magántulajdon) összpontosít, az ellentmondást pedig az elosztás és a termelés szférái között látják. Marx nyíltan kritizálja azokat az elméleti megfontolásokat, amelyek a történelmi átalakulást az elosztási mód fogalmaival gondolják el anélkül, hogy figyelembe vennék a termelési mód átalakításának lehetőségét. Példaként John Stuart Mill állítását hozza fel: „A gazdagság termelésének törvényei és feltételei fizikai igazságok jellegével bírnak [...]. Nem így van ez a gazdagság elosztásával. Ez csupán emberi intézmények kérdése.”⁹ Marx szerint ez nem igazolható elválasztás: „A gazdagság termelésének »törvényei és feltételei« és a »gazdagság elosztásának« törvényei ugyanazok a törvények különböző formában, és ezek is, azok is változnak, ugyanannak a történelmi folyamatnak vannak alávetve; egyáltalában csak mozzanatai egy történelmi folyamatnak.”¹⁰

Azonban ha a termelési folyamat és a kapitalizmus alapvető társadalmi viszonyai kölcsönösen összefüggnek, az előbbit nem gondolhatjuk el olyan termelőerőkként, melyek egy idő után ellentmondásba kerülnek a kapitalista termelési viszonyokkal. Ehelyett magát a termelési folyamatot kell úgy felfognunk, mint ami eredendően összefügg a kapitalizmussal. Más szóval ezek a passzusok azt sugallják, Marx a kapitalizmus alapvető ellentmondását nem úgy érti, mint amelynek egyik oldalán az ipari termelés, másik oldalán a piac és a kapitalista magántulajdon található. Ez további vizsgálódást igényel.

Amikor Marx az értékalapú termelésről értekezik, olyan termelési módként írja le, melynek „előfeltétele most és továbbra is – a közvetlen munkaidő tömege, az alkalmazott munka mennyisége mint a gazdagság termelésének döntő tényezője”.¹¹ Marx szerint az értéket mint a gazdagság egy sajátos formáját az jellemzi, hogy a termelési folyamat során kifejtett és az idővel mért közvetlen emberi munka hozza létre. Az érték olyan társadalmi forma, amely a közvetlen munkaidő kifejtésén alapul, ezt reprezentálja. Ez a forma Marx számára a tőke középpontjában

9 Marx idézi Millt. Uo., 288.

10 Uo., 288. (Kiemelés tőlem – M. P.).

11 Uo., 168.

található. Mint a kapitalizmust létrehozó alapvető társadalmi viszonyok kategóriája, az érték azt fejezi ki, ami most *és továbbra is* a kapitalista termelés alapja. De az értékalapú termelés olyan dinamikát generál, amely növekvő feszültséget okoz a kapitalista termelés mód ezen alapja és önnön történelmi fejlődésének eredményei között:

De abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak, és amely maga – ezeknek erőteljes hatékonysága – megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától [függ] [...]. A valóságos gazdagság éppen [...] az alkalmazott munkaidő és a terméke közti roppant aránytalanságban mutatkozik meg, valamint éppúgy a tiszta elvonatkoztatásra redukált munka és az általa felügyelt termelési folyamat hatalma közti minőségi aránytalanságban.¹²

Az érték és a „valóságos gazdagság” ellentéte a gazdagság két olyan formája között áll fenn, melyek közül az első a „munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől” függ, a második viszont nem függ a közvetlen munkaidőtől. Ez az ellentét kulcsfontosságú Marx értékelméletének és a kapitalista társadalom alapvető ellentmondásáról alkotott elgondolásának a megértéséhez; rámutat arra, hogy az érték nem az általában vett társadalmi gazdagságra utal, hanem egy olyan történetileg meghatározott – potenciálisan átmeneti – kategória, amellyel vélhetőleg a kapitalista társadalom alapja is megragadható. Mi több, az érték nem pusztán csak a piaci közvetítés kategóriája, amely a gazdagság társadalmi elosztásának egy történetileg sajátos módját ragadná meg. Egy ilyen piacközpontú értelmezés – amely Mill azon álláspontjához köthető, mely szerint az elosztási mód történetileg változhat, a termelési mód azonban nem – a gazdagság egy olyan történelemfeletti formájának a létezését implikálja, amelyet különböző társadalmak különféleképpen osztanak el. Marx szerint azonban az érték a társadalmi gazdagság egy történetileg meghatározott formája, és lényegileg összefügg egy történetileg meghatározott termelési móddal. Ez azt sugallja, hogy különböző társadalomformáknak a gazdagság különböző formái felelnek meg. (Marx elemzése itt arra enged következtetni, hogy a gazdagság formája, a munka formája és a társadalmi viszonyok alapformája is különbözik a különféle társadalmi alakulatokban.)

12 Uo.

Több, az érték eredetéként felfogott munka egyediségét elemző – akár támogató, akár bíráló – érvelés is elsiklik a „valóságos gazdagság” (vagy „anyagi gazdagság”) és érték közötti különbségtétel fölött. A *Grundrisse* azonban azt mutatja: az „érték munkaelmélete” Marxnál nem az általában vett munka egyediségének az elmélete, hanem az értéknek mint a gazdagság egy formájának és egyben az értéket állítólag létrehozó munkaformának a történetileg specifikus formákként való elemzése. Következésképpen teljesen irreleváns Marx értékelmélete mellett vagy ellen úgy érvelni, mintha azt a (transzhistorikus) gazdagság munkaelméletének szánta volna – tehát úgy, mintha Marx politikai gazdaságtant írt volna, nem pedig a politikai gazdaságtan *kritikáját*.¹³ Ez persze nem jelenti azt, hogy az érték marxi kategóriájának a történetileg meghatározott kategóriaként való értelmezése egyszersmind a modern társadalom marxi elemzésének a helyességét is igazolná. Egy ilyen értelmezés azonban azt kívánja, Marx elemzését saját, történetileg meghatározott fogalmaival közelítsük meg, és nem úgy, mintha az a politikai gazdaságtan egy transzhistorikus elmélete volna – épp egy olyan elmélet tehát, amelyet ő maga erőteljesen bírált.

Ezek a megfontolások arra engednek következtetni, hogy az érték – a marxi elemzés keretrendszerén belül – kritikai kategória, amely a gazdagság és termelés kapitalista formáinak történeti meghatározottságát hivatott feltárni. A fentebb idézett bekezdés megmutatja, hogy Marx szerint az értékalapú termelés fejlődése oly módon megy végbe, hogy ez az érték történelmi tagadásának a lehetőségét jelzi. Kifejtésében, amely a kortárs körülmények felől nézve igencsak relevánsnak tűnik, Marx amellet érvel, hogy a kapitalista ipari termelés fejlődésével az érték egyre inadekvátabbá válik arra, hogy a társadalmi gazdagság mértéke legyen. Az értéket, a gazdagságnak az emberi munkaidő kifejtéséhez kötött formáját a modern tudomány és technológia hatalmas gazdagságtermelő potenciáljával helyezi ellentétbe; az érték éppen azon termelési rendszer potenciáljának köszönhetően válik anakronisztikussá, amelyet ő maga hozott létre. Ennek a potenciálnak a megvalósulása az érték fölszámolását vonná maga után.

13 Jon Elsternél találunk példát ilyen érvelésre. Marx érték- és értéktöbblet-elmélete ellen azzal érvel, hogy tagadja azt, hogy „a munkásoknak lenne egy titokzatos kapacitása arra, hogy ex nihilo alkossanak”; ezzel szemben azt mondja, hogy „az ember képessége arra, hogy kiaknázza a környezetet, lehetővé tesz egy többlet bármely adott fogyasztási szinten felül” (Elster: *Making Sense of Marx...*, i. m., 141.). Ily módon gondolkodva a gazdagság megteremtéséről, Elster érvelésében az érték impliciten transzhistorikus kategóriaként szerepel, ez pedig elfedi azt a distinkciót, amit Marx az „érték” és a „valóságos gazdagság” között megvon.

Ez a történelmi lehetőség azonban nem egyszerűen annyit jelent, hogy a javaknak egyre növekvő tömegét lehetne előállítani a létező ipari termelési módra hagyatkozva, mely javakat aztán egyenlőbben osztanánk el. A „valóságos gazdagság” és az érték közötti növekvő ellentmondás – amely arra a lehetőségre utal, hogy ez előbbi felülkerekedhet az utóbbin, és a társadalmi gazdagság meghatározó formájává válhat – egy másfajta, a társadalmi munka egy újabb, emancipatórikusabb szerveződésén alapuló termelési folyamat lehetőségét is maga után vonja:

A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz. [...] A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne. Ebben az átváltozásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreiként jelenik meg. Az *idegen munkaidő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik*, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben.¹⁴

A *Grundrisse* e töredéke világossá teszi: Marx számára a kapitalizmus meghaladása az értéknek mint a gazdagság egy meghatározott társadalmi formájának a fölszámolását feltételezi, s ez a kapitalizmus alatt kifejlődött, meghatározott termelési mód meghaladását vonja maga után. A munkaidő többé nem szolgálna a gazdagság mértékéül, és a gazdagság termelését többé nem a termelési folyamatban kifejtett közvetlen munkaidő valósítaná meg: „Mihelyt a munka a közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem mértéke és szükségképp nem mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték [szükségképp nem mértéke] a használati értéknek.”¹⁵

Más szóval Marx a kapitalizmus alapvető társadalmi viszonyait, gazdagságformáját és anyagi termelési formáját kölcsönös összefüggésükben elemzi; elemzésében az értékalapú termelés, a bér munkán alapuló termelési mód és a proletármunkán alapuló ipari termelés egymással lényegi összefüggésben állnak. Ezért az érték egyre anakronisztikusabb jellege egyszersmind a kapitalizmusban kifejlődött ipari

14 Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai – Második rész.*, i. m., 168–169.

15 Uo., 169.

termelési folyamat egyre anakronisztikusabb jellegét is jelzi. A kapitalizmus meghaladása Marx szerint maga után vonja az anyagi termelés formájának – tehát annak a módnak, ahogyan az emberek dolgoznak – a mélyre ható átalakítását.

Mindazonáltal a szocialista társadalom Marx számára nem automatikusan, valamiféle lineáris, evolúciós történelmi fejlődés eredményeként jelenik meg. A termelési folyamat fentebb körvonalazott radikális átalakulása *nem* valamiféle kvázi-automatikus következménye a tudományos és technikai tudás – vagy alkalmazás – gyors gyarapodásának. Sokkal inkább egy *lehetőségről* van szó, amely egy növekvő belső társadalmi ellentmondásból jön létre. Bár a kapitalista fejlődés irányultsága létrehozza a társadalmi munka új, emancipatórikus szerveződésének lehetőségét, ennek általános érvényű megvalósulása a kapitalizmus viszonyai között lehetetlen.

A tőke maga a folyamatot végző ellentmondás [azáltal], hogy a munkaidőt minimumra igyekszik redukálni, miközben másfelől a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi. Csökkenti ezért a munkaidőt a szükséges munkaidő formájában, hogy növelje a fölösnek a formájában; ezért a fölös munkaidőt növekvő mértékben feltételként – *question de vie et mort* – tételezi a szükséges munkaidő számára.¹⁶

A „szükséges” és a „fölös” munkaidő kérdését itt nem tudjuk teljeségében tárgyalni. Fontos azonban azt megjegyezni, hogy Marx szerint, bár a kapitalizmus által kifejlesztett hatalmas termelőerők potenciálja fokozatosan elavulttá teszi a termelésnek a közvetlen munkaidő-kifejtésen alapuló szervezését, e potenciál teljes megvalósulását éppen a kapitalizmus saját struktúrája teszi lehetetlenné. A gazdagság egyetlen tőkét képző formája ugyanis a közvetlen munkaidő-kifejtésen alapszik. Ezért a mértékként működő érték és az anyagi gazdagság közötti növekvő eltérés ellenére az értéket nem egyszerűen kiszorítja a gazdagság egy új formája,¹⁷ hanem – mondja Marx – a kapitalista társadalom szükségsze-

16 Uo.

17 Azt a gondolatot, hogy az érték Marx számára nem az általában vett gazdagság kategóriája, hanem a kapitalista modernitás középpontjában álló gazdagság és társadalmi viszonyrendszer formáinak a történeti sajátossága, olyan eltérő gondolkodású szerzők értékék félre, mint Jürgen Habermas, Daniel Bell és Antonio Negri. Mind Habermas, mind Bell úgy tartották az 1970-es évek elején, hogy az érték munkaelmélet történelmileg meghaladottá vált, és hogy a kortárs társadalomnak az „érték tudomány- és technológiaelméletére” van szüksége. Ezért mindketten elfedték az érték és a „valóságos gazdagság” közti marxi distinkciót, és így azt a dialektikus

rű strukturális előfeltétele marad (jóllehet abból, ahogy a *Tőkében* érvel, ez nem különösebben nyilvánvaló).

Az érték, az áru és a tőke kategóriái alapján Marx kimutatja, a kapitalizmust egy inherens fejlődési dinamika jellemzi. Ez a dinamika viszont a kapitalizmus velejárója marad, vagyis nem önmeghaladó. E kategóriák nem csak ezt a dinamikát alapozzák meg, hanem egyben a kapitalizmus korlátait is; ami az anyagi gazdagság termelése felől nézve „fölös”, az a tőke számára strukturálisan „szükséges” marad. A kapitalizmus *ténylegesen* megteremti saját maga tagadásának a lehetőséget, de *nem* fejlődik automatikusan valami mássá. Az, hogy a közvetlen emberi munkaidő kifejtése központi jelentőségű, elengedhetetlen marad a tőke szempontjából, még akkor is, ha maga a tőke által előidézett fejlemények anakronisztikussá teszik – ez tehát belső feszültséget okoz. Ahogyan azt az *Idő, munka és társadalmi uralom* című könyvemben kifejtettem, Marx e belső feszültségre alapozva elemzi az ipari termelés természetét és fejlődési ívét.¹⁸

A *Grundrisse* ezen passzusai jelzik, a kapitalizmus strukturális ellentmondásáról alkotott marxi elképzelést nem kell rögtön olyan társadalmi antagonizmusokkal azonosítanunk, mint az osztálykonfliktus. Azt is megvilágítják, hogy Marx felfogásában a kapitalizmus ellentmondása alapvetően nem a termelőeszközök magántulajdonán alapuló kisajátítás és a társadalmiasított termelés közötti ellentmondást jelenti.¹⁹ Ez az értelmezés tehát alapjaiban tér el a hagyományos marxizmusétól. A *Grundrissé*ben Marx a kapitalizmus ellentmondását *nem* úgy értelmezi, mint ami a termelési folyamat és az érték, vagyis mint ami a kapitalista termelés és a kapitalista társas viszonyok között áll fenn. Hanem inkább úgy kezeli az előbbit, mint amit az utóbbi formál: a termelés a kapitalizmusban az „értéken alapuló

dinamikát is, amit Marx kidolgozott (Vö.: Habermas, Jürgen: *Between Philosophy and Science: Marxism as Critique*. In: Jürgen Habermas: *Theory and Practice*. Beacon Press, Boston, 1973, 222-229. Illetve: Bell, Daniel: *The Coming of Post-Industrial Society*. Basic Books, New York, 1973, xiv.). Negri amellet érvel, hogy az a marxi leírás a *Grundrissé*ben, amiről kimutattuk, hogy tárgya a termelés poszt-kapitalista megszervezése, valójában a kortárs kapitalizmust írja le, amely többé nem az érték törvényszerűségén alapszik, hanem a „parancsnoklás törvényszerűségén” (*Law of Command*) (Vö.: Negri, Antonio: *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. J.F. Bergin Publishers, New York, 1989, 144ff.). Az efféle álláspontokban a szükséges és a fölös marxi dialektikus elemzését a történelem egy lineáris elképzelése helyettesíti.

18 Vö.: Moishe Postone: *Time, Labour, and Social Domination*..., i. m., 307–66.

19 Az érv, miszerint Marx számára a kapitalizmus elsődleges ellentmondása strukturális, és nem egyszerűen a társadalmi antagonizmusra utal, megtalálható Anthony Giddensnél is. Giddens azonban az ellentmondást a termelőeszközök magántulajdonán alapuló kisajátítás és a társadalmiasított termelés között látja, vagyis a burzoá elosztási viszonyok és az ipari termelés között (Vö.: Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory*. University of California Press, Berkeley, 1979, 135–41.).

termelési mód”. Ebben az értelemben utal Marx a kései írásaiban explicit módon úgy az ipari termelési módra, mint egy „specifikusan kapitalista termelési mód[ra] [...] (a technológia vonatkozásában is)”²⁰. A *Grundrisse* idézett passzusai arra engednek következtetni, hogy a kapitalizmus meghaladásával az anyagi termelési forma is átalakul. Továbbá azt az elképzelést is cáfolják, hogy Marx kritikai elmélete az evolucionista technológiai determinizmus egyik formája lenne.²¹ Épp ellenkezőleg: Marx a technológiát és a termelési folyamatot társadalmilag, az érték által konstituált formákként kezeli. Ezeket a formákat tehát nem kell egyszerűen a „termelőerőkkel” azonosítani, amelyek ellentmondásba kerülnek a kapitalizmus társadalmi viszonyaival. Ugyanakkor, bár a technológiát és a termelési folyamatot a kapitalista viszonyok alakítják, ezek mégis ellentmondást testesítenek meg. Marx elemzése különbséget tesz az érték által konstituált termelési forma *aktualitása és potenciálja* között – ez a potenciál egy új termelési formát tesz lehetővé. Ez a különbségtétel végeredményben a kapitalista viszonyok ellentmondásos természetéből fakad, melyet Marx a *Tőkés*ben a modern, kapitalista társadalmi élet kategóriáinak kettős jellegére vezet vissza.

Az idézett passzusok alapján világossá válik, hogy amikor Marx a *Grundrissé*ben a kapitalizmus ellentmondásának meghaladásáról ír és kijelenti, hogy a „munkástömegnek kell elsajátítania a maga többletmunkáját”,²² nem pusztán a magántulajdon kisajátítására és a többlettermék racionálisabb, méltányosabb és hatékonyabb használati módjára utal. Az itt említett elsajátítás magában foglalja a fejlett kapitalista termelésben benne rejlő potenciál reflexív alkalmazását magára a termelési folyamatra. A társadalmi termelési rendszer, amelyben a gazdagságot a közvetlen munkaidő kisajátítása hozza létre és amelyben a munkások egy termelő apparátus fogaskerekeiként dolgoznak – ez a társadalmi termelési rendszer fölszámolható. Marx szerint az ipari kapitalista termelési mód e két aspektusa összefügg. Így a kapitalizmus meghaladása – ahogyan az a *Grundrissé*ben bemutatásra kerül – implicite magában foglalja a bérmunkán alapuló termelési mód mind formális, mind materiális aspektusainak a meghaladását. Maga után vonja annak az elosztási rendszernek az eltörlését, melynek alapja a munkaerő-árunak arra a munkabérré való elcserélése, mellyel aztán

20 Karl Marx: Results of the Direct Process of Production. In *Marx and Engels Collected Works...*, vol. 34: *Marx 1861–64*, New York: International Publishers, 1994.

21 Ilyen állásponthoz lásd: G. A. Cohen: Forces and Relations of Production. In: John Roemer (ed.): *Analytical Marxism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 19–22.

22 Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai – Második rész...*, i. m., 171.

megvásárolhatóak a fogyasztás eszközei; maga után vonja annak a termelési rendszernek az eltörlését is, amely a proletármunkára, vagyis a kapitalista ipari termelésre jellemző egyoldalú és töredezett munkára épül. A társadalmi munka szerkezete vonatkozásában tehát a marxianus ellentmondást úgy kell értenünk, mint egy növekvő ellentmondást a munka két különböző fajtája között: az egyik az a munka, amelyet az emberek a kapitalizmusban végeznek, a másik pedig az a munka volna, amelyet akkor végeznének, ha az értéket fölszámolnák, és a kapitalizmusban kifejlődött termelési potenciált reflexíve arra használnák, hogy az embereket fölszabadítsa a saját munkájuk által konstituált elidegenedett struktúrák uralma alól. A kapitalizmus meghaladása egyáltalán nem a proletariátus önbeteljesítését, ellenkezőleg: a proletármunka materiális fölszámolását jelenti. A munka emancipációja az (elidegenült) munka *alól* való emancipálódást teszi szükségessé.²³

Ez az értelmezés megalapozza a kapitalista termelés konkrét formájának történeti kritikáját (illetve természetesen az érték és a tőke kategóriái által kifejezett absztrakt közvetítés és uralom kritikáját is). Ezáltal egyben megvilágítja Marx jól ismert állítását, mely szerint a kapitalista társadalmi alakulat az emberi társadalom előtörténetének lezárását jelenti. A proletármunka meghaladásának gondolatából következik, hogy az „előtörténetet” kifejezés azon társadalmi alakulatokra utal, amelyekben elsődlegesen közvetlen emberi munkán alapuló folyamatos többlettermelés folyik. Ez a jellegzetesség közös azon társadalmakban, amelyekben a többlet rabszolgá-, jobbágy- vagy bérmunkával teremtik meg. De egyedül a bérmunkán alapuló társadalmi alakulatot jellemzi Marx szerint egy olyan dinamika, amely megteremti az emberi munkán mint a termelési folyamat inherens elemén nyugvó többlettermelés meghaladásának történelmi lehetőségét. Olyan új társadalmi alakulat hozható így létre, amelyben a „*tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppúgy nem, mint a *kevesek munkátlansága* az emberi fej általános erői fejlődésének”.²⁴

Marx számára tehát az előtörténet vége a fizikai és a szellemi munka közötti ellentét meghaladását jelöli. Ezt az ellentétet azonban nem a létező fizikai és szellemi munka pusztá egyesítésével lehet meghaladni. Marxnak a *Grundrissében* található termelésfelfogásából következik, hogy nem csupán a munka e két módozatának az elkülönülése, hanem meghatározó jellegzetességeik is a létező termelési formában gyökereznek. Szétválasztásuk csak mind a fizikai, mind a szellemi munka létező módozatainak az átalakításával, vagyis a munka egy új társadalmi szervezésének és struktúrájának a

23 Az eredeti, magyar nyelven visszaadhatatlan kiemelések: „The emancipation of labour requires the emancipation *from* (alienated) labour.” (Ford. megj. – Sz. B.)

24 Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. – Második rész...*, i. m., 169.

történeti létrehozásával haladható meg. Egy ilyen új struktúra Marx szerint akkor válik lehetővé, amikor a többletermelés többé már nem szükségszerű módon elsődlegesen a közvetlen emberi munkán alapszik.

A *Grundriss*ének a kapitalizmus alapvető ellentmondásáról szóló töredéke tehát azt igazolja, hogy Marx kritikai elmélete lényegében egy magára a *munkára* irányuló kritika, nem pedig – ahogyan a hagyományos marxizmus értelmezte – a munka *álláspontjáról* megfogalmazott kapitalizmusbírálat. Ennek messzemenő következményei vannak *A tőke* megértésére nézve, és alapvetően elhatárolja a politikai gazdaságtan marxi kritikáját a politikai gazdaságtanként történő gyakori (félre)értelmezésétől. *A tőkének* egy ilyen, a *Grundriss*én alapuló olvasatát természetesen nem lehetséges teljességében kifejteni e fejezet keretei között. Ahhoz azonban, hogy ennek körvonalait fölvezoljuk, először röviden a *Grundrisse* egy másik kulcsfontosságú töredékéhez szükséges fordulnunk, melynek címe: *A politikai gazdaságtan módszere*.²⁵

A *Grundrisse*: Marx kategóriái

Ebben a töredékben Marx kritikai elemzése megfelelő kiindulópontjának a kérdésével küszködik. Világossá teszi, hogy elemzése kategóriáit nem szűk gazdasági értelmükben kell felfogni. Ezek „ennek a meghatározott társadalomnak [...] létezési formáit [*Daseinsformen*], egzisztencia-meghatározásait [*Existenzbestimmungen*] [...] fejezik ki”.²⁶ Ilyeneként egyszerre a társadalmi szubjektivitás és objektivitás formái; azt fejezik ki, „ami mind a fejben, mind a valóságban adott”.²⁷ Vagyis Marx kategóriái a modern, kapitalista életforma – gyakorta esetlegesen és külsődlegesen egymáshoz rendeltnek vélt – gazdasági, társadalmi és kulturális dimenzióit egymással szervesen összefüggőként törekednek megragadni. Ez a kategoriális megközelítés ellentmond a társadalmi objektivitás és szubjektivitás viszonyainak az alap/felépítmény modell szerint való megértésének.²⁸

25 Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai – Első rész. In *MEM 46/I*, Budapest, 1972, 26–34.

26 Uo., 31–32.

27 Uo., 31. (A magyar fordítást módosítottam. Ford. megj. – Sz. B.)

28 A köztük levő gondolati eltérések ellenére, mind Lukács György, mind Theodor Adorno és Alfred Sohn-Rethel is felismerte Marx kategóriáinak szubjektív/objektív jellegét és ezért elvetették az alap/felépítmény sémát.

Mi több, Marx azt is tisztázza, hogy kritikájának kategóriái történetileg meghatározottak. Még azok a kategóriák is, amelyek transz-historikusnak tűnnek, és amelyek valóban már sokkal korábban is történeti szerephez jutnak – mint a pénz és a munka –, kizárólag a kapitalista társadalomban fejlődnek ki teljesen és jutnak önazonosságra.²⁹

A munka e példája csattanósan mutatja, hogy még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy [...] minden korszakra érvényesek, mindamelllett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek.³⁰

Más szóval: mint egyszerű, absztrakt kategóriák „éppoly modern[ek] [...], mint azok a viszonyok, amelyek ezt az egyszerű elvonatkoztatást [absztrakciót – a ford., Sz. B.] létrehozzák”.³¹ Mivel a kategóriák teljes kifejltségükben történelmileg meghatározottak,

[k]éptelen és hibás dolog volna [...] a gazdasági kategóriákat abban a sorrendben felsorakoztatni, amelyben történelmileg meghatározóak voltak. Sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állnak, és amely pontosan fordítottja annak, amely [...] a történelmi fejlődés sorrendjének megfelel.³²

A kritikai elemzésnek éppen azzal kell kezdenie, ami tárgyának lényege „A tőke a polgári társadalom mindeneken uralkodó gazdasági hatalma”, és ezért neki kell „a kiindulópontot és a végpontot alkotnia”.³³

Az, hogy Marx vizsgálódása tárgyának történeti meghatározottságát hangsúlyozza, eredendően kapcsolódik kritikai elemzése kiindulópontjának a kérdéséhez. Marx egészen korán, már a *Német ideológiában* ragaszkodik ahhoz, hogy a tudatformák társadalmilag és történetileg

29 Vö.: Uo., 28–29.

30 Uo., 30.

31 Uo., 29. Marxnak a *Tőkében* található számtalan elméleti teljesítményeinek egyike az volt, hogy a kapitalista társadalomban teljesérvényű kategóriáknak a minden társadalmi életformára való transz-historikus átvetését visszavezette ezen átvetések társadalmi alapjaira. Ezt úgy érte el, hogy ezeket az átvetéseket a kategóriák olyan különféle fétisformáira alapozta, amelyek a kapitalista társadalmat konstituáló társadalmi közvetítési formák sajátosan absztrakt és konkrét dimenziói közötti kölcsönjátékban jönnek létre.

32 Uo., 32–33.

33 Uo., 32.

konstituáltak. Ezt az álláspontot a *Grundriss*ben a kapitalista társadalmat strukturáló kategóriák egyszerre objektív és szubjektív jellegével finomítja tovább. Ez azzal jár, hogy nincs olyan álláspont, a Marxét is beleértve, amely univerzális, transzhistorikus érvényességgel bírna. A gondolkodásnak ez a történeti relativizálása azonban nem jelenti egy érvényes elmélet lehetetlenségét; egy történetileg meghatározott elmélet is képes tárgyának szigorúan megfelelni. Ehhez arra van szükség, hogy az elmélet önreflexív legyen: saját lehetőségfeltételeit is képesnek kell lennie ugyanazokkal a kategóriákkal leírni, amelyekkel a tárgyat (azaz saját kontextusát) is megragadja.

Mi több, az elmélet történeti meghatározottsága nem egyszerűen tartalmi, hanem egyben formai kérdés is. Az elmélet formájának nem szabad az elmélet történeti meghatározottságával szembenemennie. Az elmélet nem tüntetheti fel magát valamiféle transzhistorikus formájú, egyetemesen érvényes „módszer”-ként, amely különféle, az elmélethez esetlegesen kapcsolódó tárgyra is alkalmazható volna. Ellenkezőleg, az elmélet történeti meghatározottsága azt kívánja, hogy a fogalom a saját tárgyának a fogalma legyen. (Ez a látszólag transzhistorikus hegeli mondás ironikus módon épp akkor lép érvénybe, amikor az elmélet öntudatosan és reflexíven történetileg meghatározott.)

A kritikai elemzés kiindulópontját ezért nem lehet karteziánus módon, egy megkérdőjelezhetetlenek, transzhistorikus érvényűnek vélt igazságra alapozni. A kiindulópontnak történetileg specifikusnak, azon történetileg meghatározott elemzés gyújtópontjának kell lennie, melynek tárgya, egy történetileg meghatározott társadalmi alakulat, egyszersmind a saját kontextusa is. Míg Hegel *A logika tudományában* arra törekedett, hogy olyan kiindulópontot találjon a logika kifejtéséhez, amely nem feltételez logikát, vagyis azon alap megtalálását tűzte ki célul, amely kívül esik azon, amit bizonyítani akar, Marx arra törekedett, hogy egy történetileg meghatározott kiindulópontot találjon egy olyan kritikai társadalomelmélet számára, amely nem a saját tárgyán/kontextusán kívül alapozza meg önmagát.

Mivel egy ilyen kiindulópontot nem lehet egyetlen transzhistorikusan érvényes előfeltevésre sem alapozni, csakis immanens módon igazolható – a kifejtés folyamatában tehát, ahol is minden egymás után kifejtett mozzanat retroaktíve igazolja a megelőzőt. És valóban, *A tőkének* éppen ilyen a szerkezete. A kezdet kategóriái – például az áru, az érték, a használati érték, az absztrakt és a konkrét munka – ténylegesen csak az elemzés ezt követő kifejtése révén nyernek igazolást.³⁴ Azt, ami *A tőke* első fejezetében e kategóriák transzhistorikus „megalapozásának”

34 Ennek további kifejtéséhez: Postone: *Time, Labour, and Social Domination...*, i. m., 138–144, 267–272.

tűnik, valójában Marx szigorúan immanens – a tárgyához képest külső álláspontot kizáró – bemutatásmódjának a keretrendszerében kell megérteni. Ily módon az, ami transzhistorikus megalapozásnak tűnik (például az érték esetében), valójában annak a módnak felel meg, ahogyan a szubjektív/objektív formák megmutatkoznak. Azaz valójában egy olyan metakommentárral van dolgunk, amely a modern, kapitalista társadalom strukturáló formái által meghatározott gondolkodásra irányul.³⁵

A tőke a Grundrisse fényében

Az eddig kifejtett megfontolásaink alapján ezen a ponton röviden körvonalazhatjuk *A tőke* egy olvasatát. Mint az köztudott, *A tőke* kiindulópontja az áru. A *Grundrisse* alapján mostanra nyilvánvaló, hogy az áru kategóriája itt nem úgy utal az árukra, ahogyan ezek különféle társadalmakban léteznek. De nem is az „egyszerű áruterelés”-nek a kapitalizmust állítólag megelőző (fiktív) történelmi stádiumára utal. Ellenkezőleg: az áru kategóriája itt történetileg meghatározott. A kapitalista társadalom legalapvetőbb társadalmi formáját jelöli, amelyből Marx e társadalom lényegi jegyeit és dinamikus minőségét kibontotta.³⁶ E forma jellemzői – például az, hogy egyidőben érték és használati érték – ugyanúgy történetileg meghatározottként értendők.³⁷

Az áru a társadalmi viszonyok egy sajátos formája, mondja Marx: a munka hozza létre. Következésképpen szükségszerű, hogy tárgyi-alkotmányos formában létezzék, és kettős jellege legyen: egyszerre társadalmi közvetítési forma és termék, vagyis egyszerre érték és használati érték. E leírás alapjául Marx azon felfogása szolgál, miszerint a munka a kapitalizmusban történetileg meghatározott. Kijelenti, hogy a kapitalizmusban a munkának „kettős jellege” van: egyszerre „konkrét munka” és „absztrakt munka”.³⁸ A „konkrét munka” azon munkatevékenységekre utal, amely az ember és természet közötti interakciót közvetítik. Bár csak a kapitalizmusra igaz az, hogy minden ilyen tevékenység egy

35 Lásd: John Patrick Murray: Enlightenment Roots of Habermas' Critique of Marx. *The Modern Schoolman* 1979 (1): 57, 13ff.

36 Roman Rosdolsky kimutatta, hogy a kifejtett tőke létezése Marx kritikájának már a legelején előfeltételezett (Vö.: Roman Rosdolsky: *The Making of Marx's Capital*. Pluto Press, London, 1977, 46.)

37 Vö.: Karl Marx: *A tőke*. In *MEM* 23., Budapest, 1967, 75–76, 78.

38 Vö.: Uo., 47–52.

átfogó tevékenység – (konkrét) munka – típusaként van számon tartva, és hogy minden termék egymáshoz hasonló használati értéként van osztályozva, ez a fajta közvetítő tevékenység transzhistorikus: minden társadalomban létezik. Az áru használatiérték-aspektusa nem csupán a kapitalizmusban érvényes. Ebből viszont az következik, hogy az áru értékaspektusa és az ezt az értéket létrehozó munka *történetileg meghatározott*. Ezért az „absztrakt munka” nem az általában vett konkrét munkát jelenti, hanem egy más, történetileg meghatározott kategória. Amint az *Idő, munka és társadalmi uralom* című munkában kifejtettem, ez azt mutatja, hogy a kapitalizmusban a munka egy különleges társadalmi funkcióval rendelkezik, amely nem az általában értett munkatevékenység eredendő velejárója.³⁹ Az árutermelő munka a mások által termelt árukhoz való hozzáférés kvázi-objektív eszköze.⁴⁰ Az egymástól való függés egy új társadalmi formáját közvetíti, ahol is az emberek munkája vagy munkaterméke a mások munkatermékei megszerzésének kvázi-objektív eszközeként szolgál. Ilyen eszközként a munka és termékei átveszik ezt a közvetítő funkciót a korábbi nyilvánvaló társadalmi viszonyoktól.

Marx érett munkáiban tehát a munkának a társadalmi életben játszott központi, lényegi szerepének az elgondolása történetileg meghatározott. Ezt nem úgy kell értenünk, hogy az anyagi termelés az általában vett társadalmi élet vagy akár sajátosan a kapitalizmus leglényegesebb dimenziója volna. Hanem sokkal inkább úgy, hogy a munka a kapitalista társadalmat alapvetően jellemző, történetileg sajátos közvetítési forma. Ez a közvetítői tevékenység azonban nem az általában értett munkatevékenység eredendő jellemzője, ezért nem jelenik meg – és nem is jelenhet meg – önmagában mint közvetítés. Az áru történetileg sajátos dimenziójának, az értéknek az elemzésében ez utóbbi úgy jelenik meg, mint amit minden további nélkül az általában vett munka, az „emberi agy, izom, ideg, kéz stb. termelő ráfordítása” hoz létre.⁴¹ Ez azt jelenti, hogy a munka történetileg meghatározott, társadalmi közvetítő funkciója a kapitalizmusban úgy jelenik meg, mint transzhistorikus konkrét munka, mint általában értett „munka” – vagyis mint ontológiai lényeg, és nem úgy, mint egy történetileg meghatározott forma. Az, hogy a munkának ez a történetileg egyedi, sajátosan a kapitalizmusra jellemző társadalomkonstituáló funkciója ontológiai formában jelenik meg, alapvető meghatározottsága annak, amit Marx a kapitalizmus fétisformáinak nevez; minden olyan megközelítésben ott munkál, amely a

39 Postone: *Time, Labour, and Social Domination...*, i. m., 123–185.

40 Vö.: Marx: *A tőke...*, i. m., 76.

41 Vö.: Uo., 49.

munka által a kapitalizmusban betöltött társadalmi konstitutív szerepet történelemfölöttiként tüntet fel akár afirmatív módon (mint a klasszikus politikai gazdaságtan vagy a hagyományos marxizmus), akár tagadó céllal (mint *A felvilágosodás dialektikája*).⁴²

Marx szerint tehát a munka a kapitalizmusban nem csupán az emberek és a természet közötti kölcsönhatás, hanem egy történetileg sajátos társadalmi közvetítést is létrehoz. Ennélfogva tárgyasulási (az áru, a tőke) egyidőben a konkrét munka termékei és a társadalmi közvetítés tárgyasult formái. Ebben az elemzésben a társadalmi élet kapitalista formáját alapvetően jellemző társadalmi viszonyok jelentősen eltérnek azoktól a minőségileg sajátos és nyílt társadalmi viszonyoktól (mint például vérségi viszonyok), amelyek más, történetileg korábbi társadalmi életformákat jellemeztek. A kapitalizmust létrehozó alapvető társadalmi viszonyformák sajátos módon kvázi-objektívek és formálisak, és egy absztrakt, általános, homogén, illetve egy konkrét, partikuláris, anyagi dimenzió közti dualisztikus ellentét jellemzi őket (mindkettő természetesen, nem pedig társadalmilag konstituálnak tűnik.)

Ezt a történetileg specifikus közvetítésformát meghatározott társadalmi gyakorlatformák konstituálják, de ezektől a gyakorlatoktól kvázi-függetlenné válik. Ennek eredménye a társadalmi uralomnak olyan új formája, mely az embereket egyre személytelenebb „racionális” imperatívuszoknak és kényszereknek veti alá, amelyeket nem lehet meghatározott társadalmi csoportosulások (például osztályok) vagy gazdasági és/vagy állami intézmények konkrét uralmaként megragadni. Akárcsak a Foucault által elgondolt hatalomnak, ennek az uralomformának sincs meghatározott helye, és egyáltalán nem tűnik társadalminak. De nem is statikus, hanem időileg dinamikus. Marx *A tőké*ben úgy kezeli a kapitalizmus történelmileg dinamikus jellegét, mint a neki megfelelő társadalmi életforma egy történetileg meghatározott és sajátos – a kapitalista társadalmat strukturáló formákkal járó személytelen uralomból eredő – jellegzetességét. Azaz történetileg relativizálja az eredendő történelmi dinamika gondolatát.

Ezt a dinamikát a kapitalizmust alátámasztó társadalmi formák kettős jellege mozgatja. Kulcsfontosságú megjegyezni, hogy az a különbségtétel, amit Marx a *Grundriss*ében az érték és a „valóságos gazdagság” között megvont, *A tőke* első fejezetében újra megjelenik, mint az érték és az „anyagi gazdagság” közötti különbség.⁴³ Az anyagi gazdagságot a megtermelt termék mennyisége méri, és a munka mellett számos más

42 Lásd: Theodor Adorno –Max Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, Budapest, 2011.

43 Vö.: Marx: *A tőke...*, i. m., 48–51.

tényező függvénye, mint például a tudás, a társadalmi szerveződés és a természeti körülmények.⁴⁴ Marx számára az értéket, a gazdagság elsődleges formáját a kapitalizmusban kizárólag a (társadalmilag szükséges) emberi munkaidő-kifejtés konstituálja.⁴⁵ Míg az anyagi gazdagságot nyílt társadalmi viszonyok közvetítik, az érték a gazdagság egy önközvetítő formája.

Az értéknagyságnak a társadalmilag szükséges munkaidőt megfelelően Marx egy olyan, az érték és a használati érték közötti dialektikus interakció kidolgozásának fog neki, amely a relatív értéktöbblet megjelenésével történelmi jelentőségre tesz szert, és amely a modern társadalmat átható komplex, nem-lineáris történelmi dinamikát létrehoz. E dinamika kibontakozásával egyre világosabbá válik az, hogy a kapitalizmus alapvető közvetítési formáit kísérő történetileg meghatározott társadalmi uralomforma nem más, mint az embereknek az idő általi uralma. Ezt a dinamikát, melyet Marx *A tőkében* körvonalaz, egyfelől a termelés, és tágabb értelemben, a társadalmi élet folyamatos átalakulása jellemzi. Másfelől ez a történelmi dinamika maga után vonja önnön alapvető feltételének a társadalmi élet változatlan jellemzőjeként történő folyamatos újrakonstituálását. Jelesül annak a változatlan feltételnek az újrakonstituálását, hogy a társadalmi közvetítést végeredményben a munka hozza létre, ezért az eleven munka a (társadalom egészének a vonatkozásában elgondolt) termelési folyamat szerves része marad, függetlenül a termelékenységi szintjétől. A kapitalizmus szüntelenül létrehozza az újat, miközben folyamatosan ugyanazt teremti újra.

A kapitalizmus komplex dinamikájának ez a magyarázata lehetővé teszi a modern társadalom növekedési pályájának és termelési szerkezetének a társadalmi (nem pedig technológiai) kritikai elemzését. Bár ezt itt nem tudom részletesen kifejteni, az értéktöbblet marxi kulcsfogalma nem csupán azt jelenti – ahogy azt a hagyományos értelmezések hangsúlyozzák –, hogy a többletet a munkásosztály termeli, hanem azt is, hogy a kapitalizmust egy *sajátos, önjáró növekedési hajsza* jellemzi. E keretrendszeren belül a kapitalista gazdaság növekedés problémája nem egyszerűen az, hogy krízist krízisre halmoz, ahogyan azt a hagyományos marxista megközelítések – gyakorta és helyesen – hangsúlyozták. Maga a növekedés formája problematikus, mivel a természeti környezet egyre gyorsuló pusztítását – az értéktöbblet egyre kisebb és kisebb növelése érdekében – vonja maga után. Ez a megközelítés arra enged következtetni, hogy a növekedés pályája egészen másmilyen lenne, ha a termelés végcélja nagyobb mennyiségű javak létrehozása, nem pedig az értéktöbblet-növekedés volna.

44 Vö.: Uo., 45–46.

45 Vö.: Uo., 45, 51.

Ez a megközelítés továbbá a társadalmi munka szerkezetének és a kapitalista termelés természetének kritikai elemzését is megalapozza. Rámutat arra, hogy az ipari termelési folyamatot nem technikai folyamatként kell megragadnunk, amelyet, bár egyre társadalmiasítottabb formában, a magántőkések saját céljaikra használnak. Az általam körvonalazott megközelítés magát ezt a folyamatot mint inherensen kapitalista folyamatot ragadja meg. A munka tőkének való reális alárendelésével Marx leírásában a tőke egyre kevésbé olyan erők misztifikált formája, amelyeket „ténylegesen” a munkások birtokolnak. A helyzet inkább az, hogy a tőke termelőerői egyre inkább olyan általános társadalmi termelőerőkké válnak, amelyeket már nem lehet úgy felfogni, mintha azok kizárólag a közvetlen termelőkhöz tartoznának. Az általános társadalmi tudás létrejötte és felhalmozása a proletármunkát egyre anakronisztikusabbá teszi: az anyagi gazdagság termelése függetlenné válik a közvetlen emberi munkaidő-kifejtéstől. Ez a maga során lehetővé teszi a munkaidő széles körű, társadalmilag általános csökkentését, és a munka minőségének, illetve társadalomszervezésének alapvető megváltoztatását. Azonban a kapitalizmusban ezek a lehetőségek nem valósulnak – és nem is valósulhatnak – meg; az érték és a használati érték dialektikája újrakonstituálja a proletármunka szükségességét. A tőke termelékenységnövelési hajszájának a közvetlen emberi munkaidő-kifejtésre való alapozása egy olyan ellentmondásos kombináció, amely sajátos termelésmódhoz vezet: a technológiailag egyre kifinomultabb termelés fejlődése ahelyett, hogy az embereket fölszabadítaná a fragmentált és repetitív munka kényszere alól, éppenséggel megerősíti az ilyen jellegű munka kényszerét. Hasonlóképpen a munkaidő nem csökken egy társadalmilag általános szinten, hanem egyenlőtlenül oszlik el, sokak számára pedig egyenesen növekedik.

A kapitalizmus ellentmondásáról alkotott marxi elképzelés előzetes kifejtése arra enged következtetni, hogy Marx a kapitalista fejlődést kétoldalú, egyidőben gazdagító és elszegényítő folyamatként ragadja meg. Ez azt implikálja, hogy ezt a fejlődést nem lehet egydimenziós módon megfelelően megérteni: sem a tudás és boldogság haladásaként, de az uralom és rombolás „haladása”-ként sem. Marx elemzésében, bár adott a történelmi lehetőség, hogy a társadalmi munka mindenki számára gazdagító *lehesse*, de az *ténylegesen mégis* sokak számára inkább elszegényítővé vált. A tudományos és technikai tudás gyors növekedése a kapitalizmusban nem jelent tehát egyenes vonalú előrehaladást az emancipáció irányába. Az áru és a tőke marxi elemzésének értelmében a tudásnak ez a növekedése – mely maga is társadalmilag konstituált – az egyéni munka töredezettségéhez és kiürüléséhez, illetve az emberiségnek a saját tárgyiasító tevékenységének való növekvő alárendelődéséhez

vezetett; ám egyben annak az esélyét is növelte, hogy a munka egyénileg gazdagító legyen, és hogy az emberiség nagyobb beleszólással rendelkezzen önnön sorsát illetően. Ez a kétoldalú fejlődés a kapitalista társadalom elidegenült struktúráiban gyökerezik, és Marx dialektikus elemzése szerint felül lehet kerekedni rajta (de ezt az elemzést semmiképp sem szabad egy lineáris tudományos és/vagy társadalmi haladásba vetett hittel azonosítanunk.)

Így hát Marx elemzése a kapitalizmus meghaladásának olyan fel fogását eredményezi, amely ugyan nem igenli kritikátlanul az ipari termelést, mint az emberi haladás feltételét, de nem is utasítja vissza romantikus módon az önmagában vett technológiai haladást. Kimutatván azt, hogy a kapitalizmusban kifejlődött termelési rendszer potenciálja magának a rendszernek az átalakítására is használható, Marx elemzése meghaladja ezen álláspontok ellentétét, és megmutatja, hogy mindkettő egy komplexebb történelmi fejlődés egy-egy részmozzanatát téveszti össze az egészszel. Ez a megközelítés úgy ragadja meg a lineáris haladásba vetett hit és ennek romantikus visszautasításának az ellentétét, mint ami egy történelmi antinómiát fejez ki: az ellentét *mindkét* oldala jellemzi a kapitalista korszakot.⁴⁶ Általánosabban véve Marx kritikai elmélete a kapitalizmusban történetileg kialakult formáknak sem egyszerűen a megőrzésük, sem pedig a fölszámolásuk mellett nem érvel. Elmélete inkább arra a lehetőségre mutat rá, hogy a történetileg kialakított elidegenült forma elsajátítható és ezért alapjaiban átalakítható.

Az itt nagyon tömören körvonalazott értelmezés szerint a *Grundrisse* rálátást nyújt arra, hogy Marxnak *A tőkében* kifejtett kritikája messze túlmutat a burzsoá elosztási viszonyok (a piac és a magántulajdon) hagyományos kritikáján. Nem csupán a kizsákmányolás, illetve a hatalom és gazdagság egyenlőtlen elosztásának kritikáját vonja maga után, jóllehet természetesen magában foglal egy ilyen kritikát is. Hanem inkább magát a modern ipari társadalmat mint eleve kapitalistát ragadja meg, és a kapitalizmust elsődlegesen az uralom absztrakt struktúrái, az egyéni munka és egzisztencia növekvő töredezettsége, és a vak, elszabadult fejlődési logikája felől bírálja. A munkásosztályt a tőke alapelemeként, nem pedig negációjának megtestesüléseként kezeli. A szocializmust pedig implicite nem úgy fogja föl, mint a munka és az ipari termelés beteljesülését, hanem mint a proletariátus és a proletármunkán alapuló munkaszervezés (illetve a munka társadalmi közvetítő tevékenysége által konstituált absztrakt kényszer) lehetséges fölszámolását. Ez a megközelítés a proletariátus meghaladásaként: a proletariátus és az általa végzett munka (ön)fölszámolásaként, vagyis a munka és az idő általános

46 Vö.: Uo., 531.

szerkezeti átalakításaként gondolja el a posztkapitalista társadalmat. Ebben az értelemben különbözik nemcsak a proletariátus „megvalósulásának” hagyományos marxista gondolatától, hanem a nemzeti munkásosztályok eltörlésének attól a kapitalista változatától is, amely a munka és az idő egyenlőtlen elosztásával, nemzeti és globális szinten egyaránt egy „underclass”-t hoz létre.

Bár az elemzés itt körvonalazott, logikailag absztrakt szintje nem érinti az elmúlt 30 év strukturális átalakulásai mögötti sajátos tényezők kérdését, egy olyan elemzési keretrendszert nyújthat, amellyel ezek társadalmilag és történetileg is értelmezhetőekké válnak. Ezzel egyidőben alapot nyújthat a „ténylegesen létezett szocializmus” országaink egy olyan kritikai elméletéhez, mely szerint ezek a kapitalista felhalmozás alternatív formáit, nem pedig a tőke – mégoly tökéletlen, de – történelmi tagadását képviselték. Amennyiben pedig társadalmi alapjaira vezeti vissza és bírálja a kapitalizmus absztrakt, kvázi-objektív társadalmi viszonyait, illetve a kapitalista termelés és munka jellegét, a növekedés imperatívuszát, ez a megközelítés a kortárs társadalmi problémák, elégedetlenségek és törekvések egész sorát képes oly módon kezelni, hogy ezeket a tőke fejlődésével kapcsolja össze (még ha nem is szükségképp a hagyományos osztályfogalmisággal).

Marxnak ez az olvasata tehát társadalmi univerzumunk átfogó átalakulásainak kritikai megértéséhez igyekszik hozzájárulni, oly módon, hogy meghaladja a posztmarxista diskurzusok gyenge pontjait, ám egyben a hagyományos marxista megközelítések útvesztőit is elkerüli.

*Fordította Szilágyi Botond
Az eredetivel egybevetette Szigeti Attila*

Tamás Gáspár Miklós

Utóirat „A posztfasizmus”-hoz

Előzetes tézisek a félelem egy rendszeréhez

A tőke az olcsó bérek utáni hajszában körbeszáguldja a bolygót. De ellenkező irányba is rohan, versenyképes fogyasztói kereslet után kutatva. Rohan a jövedelmező befektetések, az alacsony adózású helyek után. Rohan, hogy stabil kormányzatokra, de fegyvereket és zsoldosokat igénylő polgárháborúkra is leljen. Föltéve, hogy nem ütközik nemzeti határokba, vagyis törvénybe, oly gyorsan száguld, hogy úgy tűnik: egy helyben áll, lehetetlen lokalizálni. Oly gyorsan, hogy úgy tűnik, mindenütt ott van – holott nincs. A törvény – vagyis a nemzeti határok – nem igazán képesek többirányú és többdimenziós száguldozását, a légritka, szinte üres közeg – melyben hangtalanul tovasuhan – által fölfokozott sebességét föltartóztatni.

A munka ellenben magasabb bérek és alacsony árak után kutatva baktat körbe a bolygón. Minduntalan nemzeti határokba – törvénybe ütközik. Alacsonyabb adózást nem engedhet meg magának, hisz jól tudja, hogy bármikor szüksége lehet az államra, vagyis a segélyre. Szüksége van tehát a jól körülhatárolt államra, vagyis a törvényre, ugyanarra az államra és törvényre, amely megakadályozza, hogy a tőke méltó, hasonló sebességű riválisa lehessen – mivel a tőke nem csupán ellenfele és versenytársa, hanem a keresett jutalom forrása is. Hogy a tőke száguldozását lelassítsa, a munkának meg kell osztania jövedelmét az állammal. Evégett még nagyobb sebességre kellene váltania, mint eddig. Ám a munka lassú, nagyon lassú – önhibájából, mert a törvénnyel, vagyis az

A szerző filozófus, a Central European University, Department of Sociology and Social Anthropology tanára.

A fordítás a következő kiadás alapján történt: Gáspár M. Tamás: A Postscript to “Post-Fascism”: Preliminary Theses to a System of Fear. In What, How and for Whom/WHW (eds.): *Details*. Bergen Kunsthall, 2011, 57–63.

A posztfasizmusról szóló eredeti esszé 2000-ben jelent meg: G. M. Tamás: On Post-Fascism. *Boston Review*. Summer 2000, 42–46. <http://bostonreview.net/archives/BR25.3/tamas.html> Magyar nyelven: Tamás Gáspár Miklós: A posztfasizmusról. *Eszmélet*. 2000. tél/ 48, 4–24. http://www.eszmelet.hu/tamas_gaspar_miklos-a-posztfasizmusrol/

adókkal lépett szövetségre. A sebességében ma már virtuálisan megálíthatatlan tőke a láthatatlansággal, az absztrakcióval és az eleganciával azonos értelmű (kérem, tekintsenek itt el az önellemmondástól); fiatal, elegáns és szigorú, formálisan hasonul a legkiválóbb kortárs múzeumok minimalista, karcsú, sőt anorexiás építészetéhez. Forradalmi. Okos. Céltalan. A tőkét nem hallhatod, csak a túsarkok kopogását a kövezen, és az absztrakt, karcsú, feketébe öltözött rajongók divatos moráját a háttérben. A munka iszonyatosan lassú, visszamaradott. Intellektusát elvetik, mintha csak olyan fajta intellektusra volna szükség, amely nem lassítható – különösen nem a törvény által, amelyet ma úgy terveznek, hogy a forgalmat, vagyis a sebességet fokozza. A munka kövér; bermudanadrág és hawai ing, későfordista egyenruha. Színpompás és lármás. Föltűnően látható. Különösen reakciós és regresszív. Mozgásszegény és félnék. Akár az állam, amely továbbra is fizikai erőre, vagyis testi érintkezésre, közelségre épül. Zaj. Bűz. Az előrehaladáshoz odébb kell tolnod valakit, aki a lábadra léphet. Az állam ma már nem valami, hanem: akadály a valamihez való hozzáférésben. Ezért hát fajankók irányítják.

Bármennyire új is volna a közeg, a stílus, a sürgetés és az öltözék, a tőkének a termelési árak csökkentésére és a profitmaximalizálásra irányuló szükséglete örök. Az érték előnyös értékesülésére irányuló hajszája sebessége nemcsak térbeliként írható le (azaz digitálisan vagy egyéb módon sűrített időként), hanem minőségileg is, mint termelékenységnövekedés; ez természetesen csak az idő egy másik sűrűsödése – a munkaidő ezúttal. A kapitalizmusra mindig is jellemző globális versenyfutás csak mostanra vált általánossá, lévén, hogy nem kapitalista szigetek, amelyek a rohanást egyirányúvá tették (gyarmatosítás), már nem maradtak. A tőke rohanása és a munkaerő lassúbb – bár a technológia ezt is fölgyorsította – áramlása a megfigyelők szemében minden akadályt, minden megállást ellenszenvesként és ártalmasként tüntet fel.

Az embereknek azonban volt részük ilyen megállásokban, legalábbis ezidáig – ez az *otthon*. Az otthon ott van, ahol nincs hajsza, ahol a külsődleges kényszertempó elvileg lelassul vagy akár teljesen leáll. Ahol a marxi értelemben vett „érték” kívül marad; a „magánszféra” állítólag nem eladó, és ami még fontosabb, nem termelés eredménye, hanem csak ott van, mintegy természetes módon: mozdulatlanul, akár egy fa. Amint arra Christopher Lasch emlékeztetett, a házasság egykor „mennország” volt a „szívtelen világban”. De a globális rohanás „otthon”-nak nevezett megállása már mindig is a burzsoá doktrína ostroma alatt állt: „a család” leple alatt az utódnemzés/újratermelés székhelyének, a fogyasztás központjának, politikailag a „civil társadalom” egy elemének felelt meg, a többivel egyetemben: piac, *Öffentlichkeit*, nem kormányzati szervezetek, pártok, szakszervezetek, sportklubok, egyházak s.i.t. A választási

rendszerek olyan lakókerületekre épülnek, ahol az emberek az otthonok privát lakói, azaz „magánpolgárok”. Az otthon tulajdona a differenciált bérleti díjon alapszik. Ennélfogva az otthon áruvá tétele és eldologiasodása (vagyis a „magánszféra” gyarmatosítása, a polgári individualitás eltűnése, az otthonlakó mobilizálása) nem kifejezetten újdonság.¹

Bármennyire is közvetíti a lakbér, a jelzálog, a hitel, a szállítás; a fűtés, a vízellátás, a csatornázás, az áramellátás, a telefon, a posta, a kábeltelevízió, a rádió, az Internet, a GPS és egyéb hálózatok, az építőipar, a rendőrségi felügyelet és az iskolai kerületesítés, az otthon mindezek ellenére megállás a globális rohanásban, a termelés, földhalmozás, forgalom és újraelosztás vihara közepette. Mivelhogy egyszerűen az a hely, ahova az emberek nyugovóra térnek. Bármi is hozná össze a családtagokat vagy a szobatársakat, az rendszerint nem a termelés. Nem a tevékenység, hanem a passzivitás. Biológiai és affektív szálak (ha az öröklést is ideértjük, amely biogazdasági jellegű), mintsem a készpénz közvetlen kapcsolata. Étél, szex, pihenés, biztonságérzet és bensőségesség és mindenekfölött a „megállás” mindent átfogó gondolata. Bent lenni, fedél alatt lenni, otthon lenni elsősorban az örök mozgás megszakítását jelenti.

Analógiás alapon a határ – a nemzet, az állam, a törvény – is egyfajta megállásként lett felfogva, a tőke és a munka globális körbe-körberohanásától óvó menedékként – az értékesüléssel (termelés, földhalmozás, forgalom, újraelosztás) és a technológiai innovációval, a „változás”-sal (hogy hivatalos, ideológiai, burzsoá néven nevezzük) szembeni menedékként. Kiterjesztés által az „otthon” politikai analogonja áttérjed a „határ”-ra (nemzet, állam, törvény), amely egyben mozgásellenőrzés, tehát otthonként tűnik föl. Ez az analógia a romantikus-reakciós – különösen a 19. századi és a 20. század eleji – gondolkodás alapja, és manapság bizonyos baloldali populista (ökológiai vagy más jellegű) ideológiai felépítményekben talál magának helyet. „A határ” – vagyis a tőke politikai korlátozása – persze az otthon szöges ellentéte, lévén, hogy intézményi és nyilvános jellegű.

Ám a határok kifejezik azt, ami a határokon belül található. Ez esetben azt, ami a nemzetállamon belül található, ami egyszerre a tőke korlátozása és érvényre juttatása, zömében az adásvétellel, a tőke/munka és az ár/bér egyensúlyhiányával és hasonlókkal kapcsolatos külsődleges intézkedések érvényesítése, beleértve a dolog lényegét, a munkaszerződést. A tőkét és a munkát összekapcsoló munkaszerződés – melynek

1 Az „otthon” földrajzi dimenzióját a legjobban David Harvey írta le, a következő munkáiban: David Harvey: *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford University Press, Oxford, 1996.; David Harvey: *Spaces of Hope*. University of California Press, Berkeley, 2000, 73–96, *passim*.

lényegi szerepe van a termelő és a termelőeszköz fúziójának és az érték termelésének és forgalmának az elindításában – szükségszerűen a szabadságra épül (szabad ágensek léptetik érvénybe vele a kölcsönös nyereségre irányuló megegyezésüket). A szabadság a kizsákmányolás elkerülhetetlen előfeltétele – egy piaci rendszerben kiváltképp (bár nem kizárólag).

A nemzetállam első látásra a tőke és a munka szabad áramlása megfélemezőjének tűnik, amennyiben bármiféle szabályozás egy lelassítással, megszakítással, egy – ugyan átmeneti, de – megállással ér fel. De a modern állam a sebesség biztosítása érdekében is, avagy a szubjektumok termelésben és cserefolyamatban való szabad – az illegitim erőszak szabályozatlan hatalmától és az indokolhatatlan hagyományok akadályaitól mentes – részvételének a biztosítása érdekében is szabályoz. Amennyiben „a határ” (nemzet, állam, törvény) egyáltalán „otthon”-t jelent, úgy egy ellentmondásnak ad otthont: otthona a szabadságnak (a biopolitikai függéssel, például a nemesinek az alantas származású fölötti előjogaival szembehelyezett szabadságnak, előbbi ugyanis a versenynek a – „társadalmi” és „kulturális” tőke, illetve öröklés kialakította – hierarchia által mérsékelt véletlenszerűsége váltja fel); de otthona a szociális védelemnek is, amely erőteljesen korlátozhatja a szerződés szabadságát (adózással és újraelosztással, a munkások és a fogyasztók jogaival, afirmatív cselekvés, nemi egyenlőség és ökológiai törvénykezés révén).

Az „otthon”-t a későkapitalizmus az áramlással szembeni szabadságként jeleníti meg. Az „otthon”, azaz a család és annak a törvény általi – az állami kényszer biztosította – szociális védelme mozdulatlan, az állandóság szinonímájának tűnik. A kötelező, ám tetszőleges gyökértelenségként értett változással szembeni szabadságnak. Ez persze – talán fölösleges is említeni – javarészt illúzió, ámbar egy figyelemre méltó illúzió. Figyelemre méltó mindenekelőtt a közelmúltbeli átalakulása miatt, melynek következtében a szociális védelem (a jóléti állam és az újraelosztó egalitarianizmus) az „otthon” biztonságát fenyegető veszedelemmel vált egyenértékűvé.

A jelenlegi kor egyik legfontosabb paradoxona az egalitarianizmusnak – ennek az elvileg a többség érdekét képviselő felfogásnak – az előbbi kísérő átalakulása egy „elitista” doktrínává, vagyis egy kisebbségi nézőponttá. Különböző, tévesen – bár érthető módon – populistának címkézett politikai (választási és ideológiai) győzelmeket (illetve közvélemény-kutatási többséget) az ún. szociális törvénykezés ellenzésével érték el (többnyire a szegények segélyezésének különböző formáiról van szó). Ezt az ellenállást azok is támogatják, akiknek nyilvánvalóan előnye származna abból, amit most hajlamosak elutasítani. A globális verseny könyörtelenségétől rettegő emberek mintha önszántukból járulnának hozzá saját (társadalmi és nemzeti) otthonuk lebontásához.

Jelentős, komoly politikai és kulturális következményekkel járó ideológiai átalakulásról van szó, amely sürgős elemzést igényel.

Ez az átalakulás nem pusztán csak felülről indított osztályharc (habár nagymértékben az is); figyelembe veszi a kapitalista társadalom fő strukturális konfliktusának az átalakulását – ami egy hatalmas „passzív forradalom” eredménye –, ezáltal pedig egyértelműen biopolitikai jelleget ölt.² E biopolitikai fordulat részben határozottan regresszív – a csoportképződés alapjaként az eredetet és a státust rehabilitálja, ezek ellen harcoltak a polgári forradalmak –, másfelől „korszerű”, „ultra-modern”, önmagát az osztálykonfliktus meghaladásaként tünteti fel: az alapvető társadalmi ellentmondás középpontjába a „tulajdon” helyébe az „emberi állapot”-ot helyezi.

A következőkben először is ezeket a változásokat foglalom össze úgy, ahogyan azok a kor *doxa*-jában jelentkeznek, aztán egy pár elszórt kritikai megjegyzést fogalmazok meg.

01. A technológiai fejlemények – az automatizálás/robotizálástól a digitalizálásig, a nanotechnológiától a legújabb biokémiai csodákig – a történelem során először marginálissá tették az emberi fizikai (izomi) erő kifejtésnek a javak termelésében játszott szerepét. Mindezt a munka termelékenységének és intenzitásának példátlan növekedése kísérte, amely a globális munkaerő túlnyomó részét örökre fölöslegessé tette. A strukturális munkanélküliség immár nem csak egy – amúgy kétségkívül általánosan elterjedt, ártalmas és szükségszerű – probléma, hanem „az emberi állapot” lényege. Az emberiség zöme soha többé nem fog már [értéket] termelni.

02. A munka – a szocializáció fő modellje a kapitalizmusban – megszűnik. A kapitalizmusban az intézményeket arra tervezték, hogy annak a bizonyos *homme moyen mensuel*-nek biztosítsák az „elidegenedett munkában”, vagyis olyan, az egyéni törekvésektől elválasztott tevékenységekben való részvételt, amelyek a nélkülözők egyedüli eszközei a túléléshez. Ezt a célt szolgálta a társadalmi mozgósítás és kényszergyakorlás a jogilag-törvényesen egyenlő állampolgárok körében – a megélhetési gazdálkodás, a kézművesség, a független mezőgazdálkodás és hasonlók fölszámolásával. A hagyományos polgári társadalmakban az emberek intézményekben éltek le életüket: iskola, hadsereg, egyházak, klubok, szakszervezetek, tömegpártok, sportegyesületek, szervezett szabadidős tevékenységek, kereskedelmi népi kultúra, tömegsajtó és rádió, rajongói és szurkolói csoportok, nemzetek, családok s.í.t. Csoporttagság az állam vagy a civil társadalom hierarchikus intézményeiben – ez volt

2 Biopolitikai a kifejezés Foucault-i és Agamben-i értelmében.

legfőbb cél. Az alkalmazottak iránti egyre fogyatkozó kereslet a fordista kapitalizmusnak ezt az intézményi jellegét szilánkjaira robbantotta szét.

03. Mindezen átalakulások ellenére e társadalmak egy alapvető adottsága változatlan maradt: a modernitásban továbbra is csupán két legitim bevételforrás létezik: a tőke és a munka. Mindkettő egyre marginálisabb, másodrendű jelenséggé válik.

04. Bármekkora nyereséggel is járna a termelékenység növelése és az alkalmazások korlátozása, ami a globális reálberek hirtelen visszaesését és így a globális termelési árak csökkenését eredményezi, ez a helyzet a fogyasztáshoz szükséges forrásokat (a versenyképes keresletet) bizonytalansággal sújtja. A fogyasztói piacoknak továbbra is szükségük van azokra a tömegekre, amelyeket örökre kifosztottak a munkabér-jellegű jövedelemformáktól. Ahhoz, hogy a termelés és a kereskedés tovább folyhasson, a fogyasztói szükségletet valahogyan finanszírozni kell. Az első rémült reakció – ennek köszönhető a jelenlegi hitelválság – a fiktív tőkére alapozott óriási kölcsönökben rejlett. A munkát mint a fogyasztás és ezáltal a megélhetés legitim forrását nagymértékben fölváltotta a hitel, a forgalom és a kereslet másodsztintú szocializációja. Hasonló problémákat a múltban ennek az állami változataival („jóléti állam”) oldottak meg, a fölhalmozást, befektetést és újrabefektetést elősegítő ösztönzők rendszeres, szabályozott kínálatával. A társadalmi hitelezés e támogatását a szuverén állam és annak területi expanziója (a gyarmatosítás) biztosította, ennek feladata volt a „fejlett gazdaságok” (értsd: fehér nemzetek) többnyire állami szektorhoz tartozó nem termelékeny béreinek a finanszírozása, lehetővé téve a belső békét és rendet, miközben a munkának a valóságtól egyre inkább elszakadó szocializációs modelljét érintetlenül hagyta. Az állami forrásoknak és a fogyasztást finanszírozó szociáldemokrata közpolitikáknak (ideértve a lakhatást, szállítást, oktatást stb.) az újkonzervatív ellenforradalom általi kimerítése (az 1970-es évektől napjainkig) példanélküli problémákhoz vezetett.

05. Az állam társadalmi és gazdasági hatalmát éppen akkor korlátozták radikális módon, amikor az új nem termelékeny többség számára nem maradt más autoritás, amelytől a túlélése biztosítását (életszínvonalat, fölfele irányuló társadalmi mobilitást, anyagi helyzete javítását) kérhetné. Ugyanekkor kezdte a domináns ideológia komolyan megkülönböztetni egymástól a polgári és társadalmi egyenlőséget, melynek szintézisét a ma már elfeledett 1945-ös katarzis megígérte (gondoljunk itt az „antifasiszta” választói többségek által az 1940-es, 50-es években elfogadott „társadalmi alkotmányok”-ra Olaszországban, Ausztriában, Franciaországban, Németországban stb., hogy a szovjet blokkról ne is beszéljünk). Ugyanebben az időszakban a szabadság és egyenlőség közti régi (még a francia forradalomra válaszképpen született arisztokratikus

liberalizmus hajdani stílusában fölvetett) konfliktus is újjáéledt – az egyenlőséget újra a ravasz totalitárius cselvetés által kiaknázott „irigység”-ként és „ressentiment”-ként írták le. Ez egy viszonylag sikeres taktika volt a nem termelékeny, de empirikusan keményen dolgozó többség korlátlan hitelre irányuló követeléseinek a megelőzésére – lévén, hogy a nem termelékeny munka bére nem más, mint (álcázott) hitel, a megemelt bér pedig megnövelt hitel. Az újkonzervatív kormányzatok (és minden fejlett országbeli kormány jelenleg újkonzervatív) nincsenek olyan helyzetben, hogy ezt a hitelezést megengedhetnék maguknak. Az elidegenedett tevékenységekben eltöltött idő semmiféle „természetes” módon sem munkaidő – lehet, hogy munka, de ugyanúgy lehetséges, hogy nem az.

06. Az állam társadalmi és gazdasági hatalmának a megfogyatkozása nem azonos az összhatalma, vagyis a legitim kényszergyakorlás képességének a csökkenésével. Ez esetben épp ellenkezőleg: az állam abban a helyzetben találja magát – arra kényszerül –, hogy neki kell eldöntenie, kinek lesz hozzáférése a túléléshez szükséges állami erőforrásokhoz és kinek nem. Ez a kortárs társadalomban annyit jelent, hogy az állam kötelessége és előjoga élet és halál fölött döntenie.

07. A kortárs államoknak ugyanis – egy olyan helyzetben, ahol a termelés és a fölhalmozás növekszik, miközben a termelők száma rohamosan csökken – szükségszerűen meg kell találniuk azokat a kritériumokat, amelyek alapján egyes csoportoknak joga lesz – törvényhozási és jogi határozatok által legitimálva – állami erőforrásokból részesülniük, másoknak pedig nem.

08. Az érintettek némelyikére kiszabott társadalmi élet és halál legitimációja a kormányokra hárul. Ennek egy világos példáját az Egyesült Államok-beli másodlagos jelzálogpiaci válság nyújtja. Mivel a nem termelékeny alsó középosztály béremelésekkel és közvetlen kormányzati ajándékokkal történő finanszírozása kulturálisan lehetetlen volt, az EÁ kormánya – olyan állami intézményeken, mint a Fanny Mae és a közvetve támogatott bankokon és biztosítási társaságokon keresztül – jelzáloghitellel támogatta e társadalmi csoportok lakhatását. Amikor a tőkének (a jelentős veszteségek miatt) megálljt kellett mondania, az ingatlan-elkobzások és az állami célokat szolgáló – a középosztályt fenntartó – hitelintézetek csődje révén az osztályuralom visszaállt. A válság – a kapitalista diszciplinálás eszköze – megmutatta, hogy az államra háruló sivár döntéshelyzetből nincs kiút. A választási lehetőségek elrettentőek: vagy véget kell vetned a hitelezésnek és százmilliókat ítélsz megalázó szegénységre, ezáltal pedig korlátozod a fogyasztást, ami csökkenti a keresletet és lerombolja a termelést, akárcsak a profitokat és a tőke-kinnlevőségeket; vagy finanszíroznod kell a hitelezést,

elősegítvén a fiktív tőke (újra)teremtését, ami adóemelésre kényszerít, ez a maga során tőkekiáramlást és a termelés további csökkenését idézi elő, vagyis lényegileg ugyanarra az eredményre jutsz.

09. Az egyetlen megoldás az állam garantálta hitelektől függő személyek számának a csökkentése, és a fogyasztói kereslet elfogadható szinten tartása az egyenlőtlenség fokozásával – a termelékeny bérek rendkívül alacsony szinten tartásával az újonnan iparosított országokban (mint Kína, India, Vietnam, stb.).

10. De hogyan lehet meghatározni, mely csoportokat fosztunk meg bármiféle „szociális jogok”-tól, azaz a nem termelékeny populációknak szánt nem piaci erőforrásoktól (a közsférában, a „szolgáltatóipar”-ban – amely valójában egyáltalán nem ipar – a szociális gondozásban, az oktatásban, a kutatásban és a művészeti szférában dolgozó, és más, alább leírt csoportokat)?

11. A válasz kettős: morális és biopolitikai. A nyugati (vagy európai) történelem egyik jelentős fordulata, a politikai legitimitás mélyreható újrafogalmazása úgy ment végbe, hogy a meghatározó véleményformálóknak – mint rendszerint – még csak sejtelmük sem volt róla.

12. Először is, a tulajdonnal rendelkezők és a tulajdon nélküliek közötti régi ellentétet ideológiailag eloszlatta egy másik: a „legitim jövedelem”-mel (tőke és munka) rendelkezők és a „legitim jövedelem”-mel nem rendelkezők ellentéte. A kontinentális Európában „aktív” és „passzív” populációkról beszélnek. A „passzív” populációk – a munkanélküliek, idős nyugdíjasok, egyetemi diákok, betegek, a kisgyerekeket vagy idős hozzátartozókat gondozók (elsősorban, persze, az egyedülálló anyák), a marginálisok, az alkalmazhatatlanok, az értelmi és testi fogyatékosok, a hajléktalanok, csavargók, városi nomádok, helyenként a „haszontalan” művészek, tudósok, kutatók, olykor ideértve a prekariátust is – értékteleneknek, élősködőknek, „méltatlanok”-nak számítanak. A befogadási technikák, a pozitív diszkrimináció, a szociális gondozás teljességgel kompromittálódtak – kivéve talán a hatástalan „átképzések”-et és „az életre szóló tanulás”-t, amelyek a termelésbe való reintegrációt hangsúlyozzák. Ezeket a populációkat büntetik, diszkriminálják, zaklatják, tudatosan kiéheztetik; arra készítetik, hogy mihamarabb kimúljanak. Abban a társadalomban, amelyben a munka régóta megszűnt szocializációs modellként működni, a munkát a legfőbb erényként dicsóítik, anélkül, hogy közben az eudaimonizmust és a hedonizmust (és vulgáris, polgárság alatti verzióját, a konzumerizmust) tagadnák. A liberalizmus korábbi változatai ugyan elismerték a szerencse, a jutalomelosztás véletlenszerűségének a szerepét, mint a szabadság szándékolatlan melléktermékét, de tartózkodtak attól, hogy a szerencsét erénynek tekintsék – egyébként nem lett volna indokolt védelmezniük.

A mai világ kormányai azonban büntetni akarják a szerencse-hiányt, és készek – hamisítatlan nietzschei modorban – kinyilatkoztatni, hogy a társadalmi pozíció (ideértve a társadalmi munkamegosztáson belüli bármely pozíciót) pusztán az egyéni, belső energia és érdem kifejeződése. De ott, ahol Nietzsche a rabszolgaságot javallta és dicsőítette, ott a jelenlegi kormányoknak nem-munkásokkal van dolguk. A tét nem a szubaltern, alárendelt munkások elnyomása, hanem azok társadalmi (és aztán biológiai) halálának az igazolása, akik nem dolgozhatnak, mert munkájukat immár a gépek végzik el.

13. A szelekció – tudatában vagyok e terminus konnotációinak, de ezek itt nem darwiniak, mivel nem a természetes szelekcióról van szó – azok szelekciója tehát, akik testi jellegzetességeik és ösztönös viselkedésük (egészség, kor, olykor a nem és a szexualitás), továbbá a testiséghez az uralkodó populáris fantáziában kapcsolódó kulturális stigmák alapján ítéltetnek társadalmi halálra – ez a szelekció tisztán biopolitikai. Akárcsak a büntetések – az olyan testi kényelmi tényezők csökkentése, mint a lakhatás, fűtés, világítás, élelem, tiszta levegő, gyógyszerek, testedzés, védőruházat, az alkohol és a drogok nyújtotta pszichofizikai élvezetek stb. Morálisan pedig az egyenlő méltóság visszavonása, a stigmatizáló sztereotípiák, a szerencsétlenek nyílt színi, nyilvános és hivatalos megvetése – amely informálisan amúgy is erőteljes versenyelvű társadalmainkban – kettészakítja a társadalmat. A kizsákmányolt proletariátus itt egy privilegizált osztálynak számít, mivel, ellentétben az Új Semmittevővel, megbízhatónak és érdemesnek tekintett. Elnyomottként ugyan, de a tőke-munka kontinuum teljes értékű tagjaként van elismerve. Nem „béreztlen”.

14. Mindez természetesen híjával volna a meggyőzőerőnek, ha nem társulna hozzá – az etnicizmus változataiként – rasszizmus és idegengyűlölet. Az etnicizmus nem pusztán egy politikai vélemény vagy ideológia (utóbbiról rögvést szót ejtek). Hanem – legalábbis ebben a helyzetben – egy olyan szimbolikus stratégia, amely a biopolitikai szelekció véletlenszerűen kiválasztott célpontját idegenként, azaz a politikai közösség nem tagjaként jelöli meg. A szociális segélyezés tipikus kedvezményezettjeként – aki mindig csalóként, érdemtelen „élősködő”-ként, „bűnöző”-ként, „jóléti királynő”-ként, *Sozialschmarotzer*ként, „illegális idegen”-ként van feltüntetve – szimbolikusan idegen (valódi származása érdektelen). Így válnak az egyenlőségelvűek – a hivatalos ideológiában – „elitisták”-ká, mivel olyanként vannak feltüntetve, mint akik a távolít, az atipikus, az idegent, a kisebbséget védelmezik „velünk” szemben; ami nonszensz, de az egyenlőség- és haladáselvűekből olyan viselkedést provokálnak ki, mintha azok szembeszegülnének az etnicista mainstreammel, amely nem alkot többséget, hanem csak egy

véleményt képvisel (bár az etnicizmus nem egyszerűen csak egy vélemény). A probléma pontosan az, hogy a nem termelékeny réteg, egészében véve, maga a többség; köréből csak bűnbakok alkotnak kisebbséget. „Közösségünk” ily módon védve van. Az egyenlőség és az egyenlőség-elvűség egy sajátos, de meglehetősen jelentős delegitimációs formája az antikommunizmus. A séma ugyanaz: a kommunisták egy megváltás-eszmét valló, a hétköznapi ember valós, evilági gondjaitól távolálló, okkult, veszedelmes, doktrinér elit. Akárcsak a megvetett „emberjogi aktivisták”, „hivatásos antifasiszták”, vagy – Andres Behrens Breivik zsargonjában – „kulturális marxisták” (igaza van: ezek vagyunk), akik szembeszegülnek az új biopolitikai renddel... Az antikommunizmus szerepe – egy globális kommunista mozgalom hiányában – mindenesetre összetettebb annál, hogy pusztán csak legitimáló ideológiaként működjön. A határok újrarajzolásának a feladatát látja el, elsősorban úgy, hogy az államot (vagy a kormányt) a kapitalizmus, vagyis a piaci társadalom – amivel jelenleg sem azonos és sohasem volt – alternatívájaként vagy riválisaként azonosítja, más szóval az elnyomást és a szabályozást (legitim formájában, mint törvényt) a kommunizmussal azonosítja, az államot pedig a szabadság ellenségeként tünteti fel, ezáltal mindkettőt hatástalanítva. Ily módon a fölszabadulás eszméje alávétésként, a spontaneitás (kreativitás, kezdeményezőkézség, „állati ösztönök” stb.) ellentétéként kerül újra bevezetésre. Azonosítani a – még ha jóakarátúan is, de – elnyomó hatalmat (az államot) azzal a hatalommal, amely az időbeli és testi létezését fölszabadítja az absztrakt munka személytelen kényszere alól (a kommunizmussal) – ez elsősorban a tőke-munka kontinuumon kívülre taszítottakat arra bírná, hogy elhagyatottságukat az autentikus, nem-kényszerelvű emberiség állapotába való belépés új módozataként ünnepejjék.

15. A válságnak és a mainstream politikának (mindketten egyszerre egymás teremtői és teremtményei) egy kettős társadalmat sikerült létrehozni: egyik oldalon a tökéletlen testűek és erkölcsiségűek, a másikon a társadalom érdemes legjava. A feladat az előbbieket kizárni és meggyőzni arról, hogy elfogadják kisebbségüket – a maradék proletariátust pedig rávenni arra, hogy a biopolitikai hatalom csendőre legyen.

16. „A termelők” és „a nem termelők” szintézise alapján kellene azt mérlegelni, hogy mi erősíti meg és ugyanakkor mi teszi viszonylagossá a kizsákmányolás fogalmát, amely *prima facie* és közvetlen formájában a tőke-munka kontinuum privilegizált mikrokozmoszának a kényelmes határain belül marad. A marxista vita kimenetele, amely akörül folyik, hogy ki a „modern” történelem valós szubjektuma – „a tőke” vagy a „proletár osztályharc”; előbbi volna a kritikai elmélet, utóbbi pedig Mario Tronti és az *operaismo* válasza – e vita kimenetele tehát,

ha folytatódik, az elidegenedés egy olyan újradefiniálásán fog múlni, amelynek a fogalma a termelési folyamatból való kizárást (és ezáltal az egészségi és testi állapotnak a tőke által nyújtott és az állam által szentesített/büntetett elismeréséből való kizárást) is magába foglalja. A fizetés és a segély közötti igazságtalan megkülönböztetés – lásd a régi baloldal szakszervezetei és a „diszkriminációval” és a „kegyetlenséggel” szembehelyezkedő humanitárius és újraelosztó új szociáldemokrácia közötti konfliktust is (mindkettő tragikusan elvétí a tétet) – és az *intelligentsia* köreiben bekövetkezett új skizma a válság következtében elszabadult biologizáló és etnicizáló energiákat kihasználó posztfasiszta állam kettes – be nem ismert, olykor nem is tudatosított – elfogadásához vezet. Ha a fölszabadulás erői beleegyeznek „a munkának” (vagy valamilyen „jövedelmező szolgáltatásnak”) az emberi fajt az ember alatti söpredéktől, *déchet*-től, a „passzívák”-tól megkülönböztető meghatározó jegyként való posztfasiszta kitüntetésével – ami a kapitalizmusnak az élőszködő „fináncióké”-vel vagy egyszerűen a bankokkal való, eredetileg nemzetiszocialista (de az újnaiv és populista baloldal körében sem hatástalan) azonosítását idézi –, akkor már nem lesz lehetséges semmiféle elméleti és politikai fölmérése annak az elnyomásnak, amely így újra megismételheti azt a nagyszerű bravúrt, hogy egy osztályt önmaga ellen mozgósítson. A fizetés problémájának a feldolgozása kulcsfontosságú egy olyan szintézis számára, amelyet szembeszegezhetnénk a tőke-munka kontinuum újabb dinamikáival – a posztfasizmus e fájdalmasan egyszerű titkával.

A barátot és az ellenséget a nemzeti társadalmakban és nemzetállamokban újradefiniáló kivételes állapot – a posztfasizmus meghatározó jegye (ahogyan azt az egy évtizede írott esszémben meghatároztam) továbbra is ez.³ Mintája a zsidó emancipációnak a Harmadik Birodalom általi hatálytalanítása marad. A nem állampolgárok *homines sacrivá* változtatása is ugyanúgy megy végbe. A posztfasizmus fő módszere, védőgátakat emelni a migrációval szemben – akár a tőkés áramlás lelassítása árán is – ugyancsak nem változott. Ám az állampolgároknak ez az oly kegyetlen moralizáló és biopolitikai átformálása nem állampolgárokra – ez már új jelenség. Mindaddig, amíg a munkát végzők és a munkát nem végzők transzcendentális identitása közötti szintézis nem valósult meg, hanem csak a tőkével mint olyannal szembehelyezett termelékeny és nem termelékeny társadalmi csoportok szintézisével van dolgunk, a fasizmushoz nagyon is hasonló valami fog továbbra is uralodni. A fő veszély a kizsákmányolt és elnyomott termelőknek a tőke

3 Vö.: G. M. Tamás: On Post-Fascism. i. m.

uralmát megerősítő tényezőkké való átformálása marad (akárcsak az 1920-as és 1930-as években). Nem pusztán csak a szélsőjobbos szélsőségek és örültek veszélyesek. Hanem a legitim pénzkeresők – kapitalisták és termelők – látszólag egységes politikai fellépése a „passzív” és az idegen ellen veszélyeztetet inkább mindenkit.

E hamis egység szétzúzásához olyan emberekre van szükség, akik támogatják a nézeteltérést és kedvelik a konfliktust – a moralizáló biopolitikákkal szembeszegezve újradefiniált konfliktust.

Fordította Szigeti Attila

A tőke transzcendentális illúziója

A következőkben Marx gondolkodásának egy olyan értelmezését kínálok, amely segítségül hívja a kanti transzcendentális szintézisek fogalmát, illetve ezek kétféle, immanens és transzcendens használatát. Ezáltal a politikai gazdaságtan bírálatát transzcendentális kritikaként mutatom be. Ez egyúttal a transzcendentális kritika kanti fogalmának módosítását vonja maga után, amennyiben a szintézisek nem az ész, a transzcendentális szubjektum szintéziseiként jelennek meg, hanem a termelési viszonyok szintéziseiként – amelyek a tudatot is meghatározzák. Marx számára a társadalom alapvető összefüggései a termelőerők által megalapozott termelési viszonyok feltárása által válnak hozzáférhetővé. A termelési viszonyok történetileg változnak, különböző korok eltérő termelési módok, termelési szintézisek által jellemezhetők. A szintézisek tehát ebben az értelemben nem pusztán egy elméleti tudat regulatív eszméi, de nem is természetadta összefüggések, hanem a valóságos termelési viszonyok történetileg változó összefüggései. Marx alapvető bírálat a politikai közgazdaságtannal szemben éppen ez utóbbi: a termelési viszonyok szintézise nem lehet egy időtlen struktúra, nem egy általános és szükségszerű módon érvényesülő szabály, hanem a termelőerők és a termelési viszonyok történeti alakulásának függvényében változó elrendeződés. Marx elemzése által azt követhetjük nyomon, hogy a termelési viszonyok milyen összefüggései szorulnak vissza, illetve válnak dominánssá a tőkés társadalomban. A transzcendentális szintézisek így egyúttal a történelemben változó elrendeződést mutató szintéziseknek tekinthetők.

Egy hasonló eljárást találhatunk Habermas *Megismerés és érdek* című művének Marxról szóló fejezetében. Ebben az írásban a szerző a szintézis fogalmát a termelőerők szintéziseként, avagy a társadalmi munka által meghatározott szintézisként alkalmazza. Ennek az alkalmazásnak az lenne a feladata, hogy „tudatossá tegye a munkafolyamatok közötti transzcendentális összefüggést”, amelyek lehetővé teszik

A szerző az MTA-TKI Kritikai tanulmányok kutatócsoportjának tagja. Email: czetany.gyorgy@gmail.com.

„a tapasztalat szerkezetét” és „az ismeret objektivitását”.¹ Ezáltal viszont a szintézis fogalma a kantihoz képest radikálisan eltérő értelmet nyer, amennyiben itt a szintézis nem a gondolkodás, hanem a munka közegében megy végbe. Annak hordozója így „nem a szimbólumok összefüggése, hanem a társadalmi munka rendszere.”² Ezáltal a szintézis egy teljesen más értelmet nyer.

A szintetikus teljesítmények rekonstrukciójának támpontját nem a logika, hanem a közgazdaságtan szolgáltatja. Nem a szimbólumok szabályszerű összekötése, hanem a társadalmi életfolyamatok, az anyagi termelés és a termékek elsajátítása kínálják azt az anyagot, amelyből a szintetikus teljesítményeket tudatosító reflexió kiindulhat. A szintézis így többé nem a gondolat tevékenységeként jelenik meg, hanem mint anyagi termelés.³

Ezzel pedig a következőt nyerjük: „A szintézis materialista fogalma megengedi, hogy a társadalmi munka rendszerének történeti fejlődését ugyanakkor a transzcendentális tudat történeteként mutassuk be.”⁴ Ennek fényében Habermas az appercepció szintetikus egységét alkalmazza az ember és a természet marxi szintézisére és ezt veti kritika alá. Ám így mégiscsak olyan szintézist definiál, amely nem képes artikulálni a specifikus társadalmi viszonyokat, ahogyan azokat Marx feltárja. Ezzel szemben sokkal gyümölcsözőbbnek tűnik, ha az ész regulatív ideáit, avagy transzcendentális szintéziseit alkalmazzuk a tőkés társadalom leírására. E transzcendentális szintézisek Kantnál egymástól gyökeresen eltérő, mégis totalizáló összefüggését adják mindannak, ami az értelem számára empirikusan adódik. A következőkben e szintézisek lesznek azok, amelyek a termelési viszonyok szintéziseiként jelennek meg. Ez ugyanis az egymással összeegyeztethetetlen totalizáló társadalmi struktúrák közötti feszültséget is láthatóvá teszi.

Kant különbséget tesz a szintézisek regulatív vagy immanens, konstitutív vagy transzcendens használata között. Míg az előbbi használat pusztán az értelem tartalmainak egységét segíti elő (amire a feltételes tapasztalathoz kötött értelem nem képes), addig az utóbbi magának a szintézisnek tulajdonít szubsztanciális létezését, és ezáltal transzcendentális

1 Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Jelenkor, Pécs, 2005, 36. Köszönettel tartozom Bagi Zsoltnak, amiért erre a tanulmányra felhívta a figyelmem.

2 I. m., 32.

3 Uo.

4 Uo., 41.

illúziót eredményez. Kant három ideát különböztet meg. A kategorikus vagy konjunktív szintézis regulatív használata különböző predikátumoknak egy szubjektumra történő vonatkoztatása. Ennek konstitutív használata a predikátum nélküli szubjektum, az Én feltétlen egysége. A hipotetikus vagy konnektív szintézis regulatív használata az egymást megalapozó feltételek teljes sorozata. Ennek konstitutív használata a jelenségek sorozatának feltétlen egysége, a Világ. Végül a diszjunktív szintézis regulatív használata egymást kizáró meghatározások teljessége. Ennek konstitutív használata pedig minden lehetséges meghatározás feltétlen egysége, Isten. Én, a Világ és Isten a tapasztalat egységét lehetővé tevő észeszmék vagy szintézisek transzcendens használatából eredő illúziók. A két használati mód közötti megkülönböztetés alkalmazása segítséget nyújt számunkra az olyan jelenségek transzcendentális magyarázatához, mint amilyen a fétis.⁵

Igyekszem ebből a szempontból Marx munkásságát a maga egészében áttekinteni. Ugyanakkor elsősorban nem az elmélet változásainak és korszakolásának a problémájára vagy egyéb eszmetörténeti kérdésekre koncentrálok, még ha a kronológiát valamelyest igyekszem is érvényesíteni a gondolatmenet során. Az alapvető célkitűzés a szintézisek produktív alkalmazása a marxi elméletre.

A termelés tekinthető a marxi gondolkodás kiindulópontjának – ebben nincs eltérés az ifjú és az érett Marx között. Ahogy *A német ideológiában* megfogalmazza, minden társadalmi és történelmi folyamat „valóságos előfeltétele” a termelés. A „*Produktion*” kifejezést a legtágabb értelemben kell érteni, ez magával az élettevékenységgel azonos, melynek mozdítója a szükséglet kielégítése. Amit a termelés feldolgoz, az a természet, amit termel, az a termék, ami pedig termel, az a termelőerő. A termék a természetnek a termelőerő által a szükséglet szempontjából használható formában való elsajátítása. A termelőerő azáltal termel, hogy megvalósítja a potenciálisan benne rejlő képességeket. A termelőerő ugyanakkor maga is része a természetnek, akár mint felhasznált

5 Az észideákról lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004, 325–326. A három szintézis társadalmi-történeti használatára Deleuze és Guattari *L'Anti-Édipe* című munkájukban tesznek kísérletet. E könyvben a vágyó gépek (*machines désirantes*) konnektív szintéziséből mint totalitásból indulnak ki (mondhatnánk, e szintézist használják transzcendens módon). Gilles Deleuze – Félix Guattari: *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*. Minuit, Paris, 1972. A három szintézis mint társadalmi szintézis immanens használatának kritikai elméletét *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyvemben fejtem ki. Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története*. Három szintézis harca egy egységes valóságért. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2015.

termelési eszköz, akár mint az azt szükségletei kielégítése érdekében felhasználó eleven termelőerő. A termelés egyszerre a természet elsajátítása és az eleven termelőerő külsővé válása a termékben. Azáltal, hogy az eleven termelőerő a termelés által kielégíti szükségletét, önmagát is újratermeli. Más szóval, saját teste és szelleme is elsajátított természet – így termelőereje is. A termelés anyagi feltételei tehát magát a termelőerőt, annak külsővé vált materiális létét is meghatározzák.⁶

Az ember az eleven termelőerő egy specifikuma. Az állat esetében a termelőerő közvetlenül azonos a termeléssel, élettevékenységével, nem különbözteti meg magát tőle. Az ember termelése azonban szabad és tudatos tevékenység: képes eloldódni a pusztá szükséglet-kielégítéstől, szabadon lép fel a természettel szemben és termelését tudása tárgyává teszi. Az ember mint nembeli lény képes önmaga lényegéhez szabadon viszonyulni, képes termelését szabályozni és ellenőrizni. Ez a viszony így eleve magában hordozza a szellemi és a fizikai tevékenység megosztásának lehetőségét, minden munkamegosztás alapját. Vagyis nem az öntudat, az ész az ember lényege. E meghatározás már eleve egy munkamegosztás és a valóságos lényegtől való elkülönöződés eredménye. Az öntudat azonosságának „valóságos előfeltétele” a természetet elsajátító és termékében külsővé váló termelés. Az ember valóságos élete tevékeny élet, amely csak dinamizmust kifejező fogalmakkal definiálható.⁷

Az ember termelési folyamata során érintkezésbe lép más emberekkel, akikkel közösen termelési és érintkezési viszonyokat alakít ki.

6 „Ahogyan az egyének életüket megnyilvánítják, olyanok ők maguk. Az tehát, hogy mik, egybevág termelésükkel, mind azzal, *amit* termelnek, mind pedig azzal, *ahogy* termelnek. Hogy tehát az egyének mik, az termelésük anyagi feltételeitől függ.” Karl Marx – Friedrich Engels: A német ideológia. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei* (A továbbiakban MEM) 3. kötet. Kossuth, Budapest, 1960, 23.

7 Marx *A szellem fenomenológiájának* jelentőségét abban jelöli meg, hogy „Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként [*Entäußerung*] és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja.” (Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. In *MEM* 42, 1981, 141.) Ám az ember, mint ennek a mozgásnak az eredménye és folyamata, nem egy elvont, önmagát tudó tudat, hanem a természettel aktív viszonyban, nexusban álló lény. „Az öntudat az emberi természet egy minősége, nem pedig az emberi természet az öntudatnak egy minősége.” (Marx: 196.) Hegel hibája az, hogy „a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívát nem. A munka az *ember magáért-levése a külsővé-idegenné váláson* belül, vagyis *külsővé-idegenné vált emberként*. Az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *elvont szellemi munka*. Ami tehát egyáltalában a filozófia lényegét alkotja, a *magát tudó ember külsővé-idegenné válása*, vagyis a *magát gondoló, külsővé-idegenné vált tudomány*.” (Uo. 194.)

Vagyis miközben termelnek, társadalmi viszonyaikat is termelik. Az együttműködés része a termelőerőnek, a természetet elsajátító termelésnek.⁸ Az emberi termelés egyének közötti termelési és érintkezési viszonyt feltételez, és ezzel az elsajátított termelési feltételek egy bizonyos tulajdonviszonyát. A tulajdon a természet tulajdonba vételének, elsajátításának formája. Az elsajátított tulajdon elidegeníthető, ami által más tulajdonába kerül. Minden elidegenítés alapja a tulajdon, az elsajátítás vagy önmagára vonatkoztatás. Ennek módja, azaz a termelési és érintkezési viszony maga is termék, a megformált természet mint társadalmi forma.⁹ Az érintkezési formába beleértendő az „ideáknak, képzeteknek, a tudatnak” a termelése, valamint a nyelv, a kommunikáció termelése is.¹⁰ Mindennek szubjektuma azonban nem az egyén, hanem a társadalmi test: az egyén tudatával és képzeivel maga is e társadalmi termelési viszonyok terméke, élettevékenységében, azaz termelésében e viszonyok határozzák meg.¹¹ Az adott termelési viszonyok létrehozják a maguk jogi (ezen belül tulajdonjogi) viszonyaikat, kormányzati formájukat és egyéb intézményeiket.¹² A tulajdonviszony vonatkozik egyrészt a megtermelt termékek tulajdonára, másrészt – és elsődlegesen – a termelési eszközök és az emberi termelőerő tulajdonára. Ez utóbbi alapján tehető különbség az alapvető termelési viszonyok vagy módok és az általuk meghatározott emberi termelőerők között. A rabszolgatartó termelési módban a rabszolga nem tulajdonosa sem termelőerejének, sem termelési eszközeinek. A feudális termelési módban a jobbágy tulajdonosa termelési eszközeinek és részben tulajdonosa termelőerejének. Végül a kapitalista termelési módban a bérmunkás tulajdonosa termelőerejének, de nem tulajdonosa a termelési eszközöknek.¹³

8 Uo. 38.

9 „Ennek az érintkezésnek a formáját megint csak a termelés szabja meg.” Uo., 25.

10 Uo., 25, 29, 39.

11 Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. In *MEM 13*, 1965, 152.

12 Uo., 155.

13 Lásd a politikai gazdaságtan bírálatához írt előszót. In *MEM 13*, 1965, 6–7. A bérmunkás munkaereje elidegenítésével emberi lényegétől idegenedik el. Az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* a bérmunka elidegenedésnek négy aspektusát mutatja be. Egyrészt a munkás elidegenedik munkájának termékétől, amely a munkástól idegen lényegként, vele szembenálló hatalomként jelenik meg. A termékek világával pedig mint egy vele ellenséges világgal találja magát szembe. Másodszor a munkás elidegenedik saját tevékenységétől. Munkájában nem képes fizikai és szellemi képességeit szabadon kibontakoztatni. Munkáját nem érzi sajátjának, legsajátabb tevékenysége idegen számára. „Tevékenysége nem az ő tevékenysége.” (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. In *MEM 42*, 1981, 86.) Csak a munkán kívül érezheti magát önazonosnak. Tevékenységét kényszermunka-

Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* írt bevezetésben a fogyasztást, az elosztást és a cserét a termelés mozzanataiként határozza meg. Termelés és fogyasztás között háromféle viszony van. Az első a közvetlen azonosság. Eszerint a termelés fogyasztás, amennyiben az egyén a termelés során elfogyasztja a nyersanyagot, eszközeit, valamint saját képességeit. Ám éppígy a fogyasztás termelés, az egyén saját testének újratermelése, például a táplálkozásban. A fogyasztás terméke maga a fogyasztó. A második viszony termelés és fogyasztás között a közvetítés vagy kölcsönös függés. A termelés közvetíti a fogyasztást, amelynek tárgyát megalkotja. A fogyasztás közvetíti a termelést, amelynek megalkotja alanyát, vagyis szükségletét. (A termék csak a fogyasztásban válik valóságos terméké, egyébként csak potenciális termék.) A harmadik viszony a kölcsönös termelés. A termelés termeli a fogyasztást azáltal, hogy megalkotja a fogyasztás tárgyát, módját és törekvését, vagyis a tárgy iránti szükségletet. A fogyasztás termeli a termelő hajlamát a termék ismételt termelésére.¹⁴

Az elosztás elsődlegesen a termelési folyamatban megy végbe és meghatározza annak tagozódását. Az elosztás először a termelési eszközök elosztása és a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között, besorolásuk meghatározott termelési viszonyok alá. A termékek elosztása csak e két elosztási folyamat eredménye (pl. a bérmunkaként meghatározott munka eredményezi azt, hogy a termelő a termékekben munkabérként részesedik). Ugyanakkor az elosztás is visszahat a termelésre (pl. a tőkekoncentráció fokozza a felhalmozást).¹⁵

Végül a csere közvetítő mozzanat a termelés és az általa meghatározott elosztás, illetve fogyasztás között. A csere előfeltételezi a munkamegosztást és a magántermelést, és ez utóbbi tagozódása határozza

ként, szenvedésként, önfeláldozásként, sanyargatásként éli meg. Márpedig az élet lényegileg tevékenység, melyet legnagyobbreszt munkájában végez. Vagyis saját személyes élete fordul szembe vele, válik tőle függetlenné, idegenné. (Uo., 87.) Harmadszor egyénként, akinek alapvető célja egyéni egzisztenciája fenntartása, más emberektől is elidegenedik. (Uo., 89.) Végül mindebből következik, hogy az emberi nembeli lényegétől is elidegenedik. Amennyiben az önmaga lényegét megvalósító ember az, aki egzisztenciáját produktív életének szenteli, az elidegenedés nem más, mint e viszony megfordulása. „Az elidegenült munka akként fordítja meg ezt a viszonyt, hogy az ember, éppen mert tudatos lény, élettevékenységét, lényegét csak eszközzé teszi egzisztenciája számára.” (Uo., 88.) Az elidegenedett munkában a nembeli élet az egyéni élet eszközévé válik. Élettevékenysége, produktív élete a fizikai egzisztencia fenntartására van vonatkoztatva.

14 Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. In *MEM 13*, 1965, 157–161. Vö. Uő: A tőke. In *MEM 23*, 1967, 174, 533.

15 Uo., 161–164.

meg a csere intenzitását, kiterjedését és módját (pl. város és falu közötti csere). Ám a csere is hat a termelésre, például a piac növekedésével a termelés differenciálódik.¹⁶

A termelés és mozzanatai szerves egészet alkotnak.¹⁷ A *politikai gazdaságtan bírálata*hoz írt előszóban Marx a társadalom alapvető konfliktusát a társadalom termelésében részt vevő anyagi termelőerők és az adott termelési viszonyok közötti ellentmondásként határozza meg. A termelőerők fejlődése során a mozgásterüket jelentő társadalmi viszonyok idővel a további fejlődés béklyóivá válnak.¹⁸ *Egy adott társadalom formája a termelési viszonyok összefüggései, konzisztencia-viszonyai, avagy szintézisei által írható le. A termelési szintézisek a termelőerők változása miatt maguk is történetileg változó összefüggések.*

A *politikai gazdaságtan bírálata* azt mutatja meg, hogyan, milyen öt elfedő „visszatükrözés”, milyen transzcendens használat által alapoz meg a termelés egy bizonyos szintézise minden társadalmi értéket a tőkés termelési módban. Egy termék alapvetően két tulajdonsággal rendelkezik. Az egyik a termék használati értéke, az az érték, ami a termék használatában, fogyasztásában valósul meg. A különböző termékek használati értékei minőségi különbséget fejeznek ki. A másik tulajdonság az, hogy a termék munkatermék, vagyis egy bizonyos mennyiségű munka ráfordítása árán készült el.¹⁹ Olyan termelési módban, amelyben cserekereskedelem és így árutermelés van, a megtermelt áru egy fétis folytán egy harmadik tulajdonságot is felvesz. Az áru az, amit a termelő nem saját használatára, hanem eladásra, elidegenítésre, az árupiacra termel, ahol azután az árutulajdonos az általa kínált áruért cserébe a számára szükséges árut megveheti, elsajátíthatja. Mindez feltételezi a munka megosztását, azaz a társadalmi termelés diszjunktív szintézisét, illetve azt, hogy a piacon olyan elidegeníthető, magántulajdonban lévő áruk kerülnek szembe egymással, amelyek egymástól független magántermelők termékei.²⁰ A termelőerők elszigetelt egyének erői. Termelésük csak annyiban vonatkozik egymásra, amennyiben az áruk vonatkoznak egymásra. Áru tehát annyiban van, amennyiben más árukkal csere céljából vonatkozásba kerül.

16 Uo., 165.

17 Uo., 166.

18 Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz. Előszó. In *MEM 13*, 1965, 6–7.

19 Marx: A tőke. In *MEM 23*, 1967, 44.

20 Uo., 48, 89. Vagyis a cserélők kölcsönösen elismerik egymást a cserélendő áruk tulajdonosaként, egyenlő személyekként. Marx: Szélgjegyzet Adolph Wagner „Lehrbuch der politischen Ökonomie”-jéhez. In *MEM 19*, 1969, 251.

A csere esetében elvonatkoztatunk az áru minőségétől, használati értékétől. Így viszont csak egy tulajdonsága marad, ami alapján a csereérték meghatározható: az áru termelésébe fektetett munkamennyiség. Ám nem az egyes áruba fektetett konkrét munka mennyisége, ami szintén minőségi különbséget jelentene, hanem az a munkamennyiség, amely az áru termeléséhez az adott társadalmi viszonyok átlagos termelési feltételei között, a munka átlagos intenzitási és ügyességi foka mellett szükséges.²¹ Azáltal, hogy a csereében a különböző minőségű termékek csereértékük tekintetében egyenlővé válnak, a beléjük fektetett különböző minőségű munkák is egyenlőként, emberi munkaként jelennek meg. Így viszont a csereérték kifejezi a magába foglalt munka társadalmi jellegét, hisz a magántermelők épp a termékek cserején keresztül érintkeznek egymással. A magántermelők munkája a csereében társadalmi munkaként mutatkozik meg. A csereérték társadalmilag meghatározott, mivel csak az áruk közötti viszonyokban jelentkezik.²²

Noha a csereérték áruviszonyt feltételez és így társadalmilag meghatározott átlagmunkát fejez ki, mégis úgy jelenik meg, mint magának az árunak a tárgyi tulajdonsága, értéke.²³ Az egyenlő elvont munkamennyiség az áruk egyenlő nagyságú értékeként jelentkezik. Így válnak a munkatermékek „érzékileg érzékfeletti”, azaz társadalmi dolgokká, áruvá. A magántermelők társadalmi viszonya „dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti”, mely tudatos egyéni cselekvésüktől és ellenőrzésüktől függetlennek mutatkozik.²⁴ A fétis dolgok bálványozását jelenti. Az áruk mint dolgok egyedisége abban rejlik, hogy nem isteni erő kifejezői, hanem interszjektív termelési viszonyok megtestesítői. *Az árufétis nem a tudat szintézisének illúziója, hanem a világ illúziója, a csereből, a termelési és érintkezési viszonyokból, a polgári társadalom világának konnektióiból következő illúzió.*

Az elsajátítás irányulhat az áru használati értékére, vagyis használata által szükséglet kielégítésére, de irányulhat a csereértékre is. Ez utóbbi esetben a cél a visszatükröződő érték megtartása vagy növelése. Szemben a szükséglet kielégítésével, a visszatükröződő érték fialásának

21 Marx: A tőke. In *MEM* 23, 1967, 44. Az áru csereértékében az alkalmazott munkaerőhöz hozzá kell adni az áru nyersanyagában feldolgozott munkamennyiséget, illetve a munkában felhasznált termelő eszközök (felszerelések, szerszámok, berendezések, épületek) értékcsökkenését. Marx: Bér, ár és profit. In *MEM* 16, 1964, 114.

22 Marx: A tőke. In *MEM* 23, 1967, 45–46, 49–50, 52–53, 76. Uő: Bér, ár és profit. In *MEM* 16, 1964, 116. Uő: A politikai gazdaságtan bírálatához. In *MEM* 13, 1965, 14.

23 Marx: A tőke. In *MEM* 23, 1967, 75.

24 Uo.

nincs mértéke. Míg az első esetben, az egyszerű áruforgalomban a folyamat két végpontja az áru, míg közvetítője a pénz, amely által a vevő egy különböző minőségű áruhoz jut, a második esetben a két végpont a pénz, a közvetítő pedig az áru, amely által a pénz mennyiségi különbségre, értéktöbbletre tesz szert, értékként értéket fial.²⁵ Ehhez szükséges a munkaerő áruként történő elsajátítása, amely önmagában képes értéktöbbletet termelni.²⁶

A munkaerő vagy munkaképesség azoknak a fizikai és szellemi képességeknek az összessége, amelyeket használati érték termelésekor a munkás mozgásba hoz. A munkás szabadon rendelkezik munkaerejével mint tulajdonával, így szabadon áruba bocsáthatja és elidegenítheti a munkaerőpiacon. Ami elidegeníthetetlen, az maga a tulajdonjog. A munkaerő áruba bocsátásának másik feltétele, hogy tulajdonosa nem rendelkezik azokkal a termelő eszközökkel, amelyekkel munkaerejét realizálhatja.²⁷ A munkaerőre mint árura mindaz igaz, amit eddig az áru kapcsán elmondtunk. Rendelkezik használati és csereértékkel. Használati értéke a felhasznált, elfogyasztott munka, csereértéke pedig – melyben elvonatkoztatunk használati értékétől – abban áll, hogy ő maga is „munkatermék”. A munkaerő értéke a munkaerő fenntartásához és reprodukciójához szükséges létfenntartási eszközök értéke (vagyis az a társadalmilag meghatározott átlagos munkamennyiség, ami előállításukhoz szükséges).²⁸ Mint ahogy minden áru, piacra kerülve a munkaerő maga is elválaszthatatlan társadalmi jellegétől, más munkaerőre való vonatkozásától. A munkaerő értékét is a termeléséhez, azaz újratermeléséhez szükséges átlagos munka határozza meg.²⁹ Fontos észben tartani a különbséget munkaerő és munka között. A munkaerő az, ami értékkel bíróként mutatkozik meg, a munka viszont maga nem érték, hanem minden érték immanens mértéke.³⁰ A munkaerő azon tulajdonsága, hogy áruként értékkel bír, ugyanannak az árufétisnek, ugyanannak a visszatükröződésnek az eredménye, mint minden más áru esetében.

Tőke akkor jön létre, amikor a pénztulajdonos pénzét egyrészt elsajátított termelési eszközökké, másrészt kisajátított munkaerővé alakítja abból a célból, hogy értéktöbbletet, profitot nyerjen ki elfogyasztásukból.

25 Uo., 146, 148–149. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz. In *MEM 13*, 1965, 92.

26 Marx: A tőke. In *MEM 23*, 1967, 159.

27 Uo., 159–160.

28 Uo., 162, 175, 182–183. A tanulás, képzés költségei is a munkaerő termelési költségeinek részét képezik. Uo., 163.

29 „Amennyiben érték, maga a munkaerő csak a benne tárgyiasult társadalmi átlagmunka meghatározott mennyiségét képviseli.” Uo., 162.

30 Uo., 500.

Törekvésének alapja a cseereérték minden meghatározott mértéken túli növelésének lehetősége. A tőkés számára a különböző funkcióval bíró elemek csak abból a szempontból egyesülnek, hogy együtt értékszaporulatot termelnek. A termelési eszközök és a munkás elidegenített munkaereje az érték-többlet-termelés céljának alárendelten a tőke részévé, a tőkefolyamat mozzanataivá válnak. *A tőke nem más, mint a termelőerőket elsajátító szintézis, azokat tőkeként önmagára vonatkoztató szintézis.*³¹ A tőke szubjektumként vonatkoztatja önmagára predikátumait, az elsajátított termelőerőket. A tőke konjunktív szintézise a termelési eszközöket és a munkát termelő tőkévé alakítja, amely önmagát gyarapítja, méghozzá egyik része, a munkaerő többletmunkájának kisajátítása által. A tőke nem több, mint maga e szintézis, amely a szintetizált elemei által megtermelt értéket és többletértéket úgy tükrözi vissza, mint saját értékgyarapodását. *A tőke fétise szintézisének transzcendens használatában áll.* A *Grundriss*ében Marx úgy fogalmaz, hogy a cseereérték, fogalma szerint, minden használati érték foglalatja. Ez az a „legfőbb jó”, ami transzcendens célként a tőkét mindig túlhajtja önmagán. Az önmagát önmaga által mérték nélkül gyarapító tőke a szintézisének transzcendens használatából eredő transzcendentális illúzió. Ennek a transzcendentális illúzióknak az alapja továbbra sem a tudatban, hanem a társadalmi-termelési viszonyokban, a világban van. Valójában a munkás termeli azt az idegen hatalmat, ami transzcendens eszmeként megmutatkozva őt a tőke forgalmi folyamatában szintetizálja és kizsákmányolja. Azt a transzcendens hatalmat termeli, amely maga kitermeli és újratermeli őt mint a termelő eszközöktől elválasztott gazdagságforrást, azaz mint bér munkást.³²

A tőke szintézisének feltétele tehát az, hogy a piacon olyan szabad munkást találjon, aki csak munkaerejével rendelkezik.³³ Ehhez a munkásnak már meg kellett szabadulnia a feudális társadalom diszjunktív viszonyaitól, röghöz kötöttségétől, személyi függésétől, a céhek szabályzataitól. Új diszjunktív határozzák meg, melyeket immár a tőke konjunktív szintézise sajátít ki. A tőke szintézisének alapja ugyanis a termelési eszközök és a munkaerő elválasztása, illetve az elválasztás

31 A tőkéről mint a pénzt és a munkaerőt konjugáló szintézisről lásd Deleuze – Guattari: *L'Anti-Édipe...*, i. m., 265–270.

32 „A dologi függőségi viszonyok a személyiekkel ellentétben úgy is megjelennek, hogy az egyéneken *elvonatkoztatások* uralkodnak, holott korábban ők egymástól függtek. Az elvonatkoztatás vagy eszme azonban nem egyéb, mint azon anyag viszonyok elméleti kifejezése, amelyek urak felettük.” Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. In *MEM 46/1*, 1984, 80–81.

33 Uo., 162.

újratermelése.³⁴ Két tulajdonjog áll egymással szemben: a tőkés joga arra, hogy az idegen, meg nem fizetett munkát vagy annak termékét kisajátítsa, és a munkás joga arra, hogy munkaerejét eladja oly módon, hogy munkája termékére ne legyen joga.³⁵ Ezeket az elválasztott mozzanatokat szintetizálja a tőke. Ennek során a munkás munkaerejének használati értékét, vagyis munkáját előlegezi a tőkésnek, aki kisajátítja, elfogyasztja azt, a tőke egy mozzanataként használja, mielőtt csereértékét (pl. hó végén) megfizetné.³⁶

A munkaerő elfogyasztásának a munkás életenergiája és testi ereje szab csak határt, nem csereértéke. A munkaerő használati értéke (az elfogyasztott eleven munka) és csereértéke (a termeléséhez és újratermeléséhez szükséges munkamennyiség) két különböző érték. Használati értéke csereértékénél nagyobb érték forrása. Értékén felüli többletmunkája értéktöbbletben, többlettermékben valósul meg. Mivel a munkaerő tulajdonosa a tőkés, az értéktöbblet is az övé.³⁷ Ugyanakkor a munkás számára e különbség nem válik láthatóvá: a munkaerő értéke azt a látszatot ölti, hogy magának a munkának az értéke.³⁸ Valójában a munkának csak egy része van megfizetve. Egy újabb torz visszatükrözéssel van dolgunk, ezúttal a munkaerő mint áru esetében. Mivel a munkaerő a tőke egyik mozzanatává vált, a munkás csak úgy javíthat helyzetén, ha az őt kizsákmányoló tőkét gyarapítja.³⁹

34 „A tőkeviszony feltételezi a munkások elválasztását a munka megvalósítási feltételeinek tulajdonától. Mihelyt a tőkés termelés a maga lábán áll, ezt az elválasztást nemcsak fenntartja, hanem állandóan növekvő mértékben újratermeli. [...] Az úgynevezett eredeti felhalmozás tehát nem más, mint a termelőerőnek és a termelési eszközöknek történelmi elválasztási folyamata.” Uo., 669.

35 Uo., 545.

36 Uo., 532.

37 Marx: Bér, ár és profit. In *MEM 16*, 1964, 121.

38 Marx: A tőke. In *MEM 23*, 1967, 502. Uő: Bér, ár és profit. In *MEM 16*, 1964, 122–123.

39 Marx: Munkabér. In *MEM 6*, 1962, 529–531. A munkások helyzetét a tőkés termelési módban Marx korábbi szövegeiben is már részletesen elemzi. A termelőerők növekedése, valamint a tőke szintézisének gyarapodása nagyobb munkamegosztást és a gépek nagyobb rendű alkalmazását eredményezi. Ennek eredményeképp a dolgozó munkája egyre inkább egy elvonatkoztatott, elszigetelt mozgásfázis automatikus ismétlésére redukálódik. A munkamegosztás az emberi tevékenységet elvont munkává változtatja, elszigetelt tevékenységgé, az ember sokoldalú lényegétől elválasztott cselekvéssé. (Marx: Kivonatok James Mill „A politikai gazdagságtan elemei” című könyvéből. In *MEM 42*, 1981, 28.) A gyári munkástömeg egy szigorúan kiépített hierarchia felügyeleti hatalma alá kerül: egyszerre szolgálja a tulajdonost, a munkafelügyelőt és a gépet. „Ez a zsarnokság annál kicsinyesebb, gyűlöletesebb, elkésérítőbb, minél nyíltabban hirdeti végcéljául a nyereszkezdést.”

A munka produktív jellege ugyanúgy eltűnik a tőkés szeme elől is. Számára az áru költsége az, amibe feltételeinek tőkeként való elsajátítása került, nem pedig az áru valóságos termelési költsége. Nyereségét nem a változó tőkéhez, hanem az ossztőkéhez viszonyítja. A könyvvitel sem állandó és változó tőkére osztja a tőkét, hanem álló állandó tőkére és forgó állandó tőkére, a munkaerőre fordított tőkét pedig ez utóbbiba sorolja be. Az értéktöbblet azáltal jön léte, hogy a tőkés az állandó tőkét munkaerő vásárlásával változóvá alakítja – ezt viszont állandó tőkeként rögzíti. Az áru eladásakor realizált értéktöbblet pedig úgy jelenik meg számára, mint az eladási ár többlete az áru értékéhez képest, nem pedig úgy, mint magának az értéknek a többlete a tőkeköltséghez képest. Az értéktöbblet a termelési folyamatban keletkezik, de a forgalmi folyamatban realizálódik a piac feltételeinek megfelelően, ezért a profit azt a látszatot ölti, hogy a forgalmi folyamatból származik. A profit azonban valójában nem abból fakad, hogy a tőkés az árukat áron felül adja el, hanem éppen abból, hogy értékükön adja el. Így azután a profit fetiszizált formában jelenik meg, mint az (állandó) tőke használatának gyümölcse. A profit tulajdonképpen misztifikált formája az értéktöbbletnek. Eképp változik a munka termelőereje a tőke termelőerejévé. E tótágast állt világban a tőke produktivitásként, a munka árúként mutatkozik meg. A tőke produktivitása egy olyan önmagához való viszonyként adódik, amely azáltal, hogy munkaerőt és termelési eszközt mint árut saját mozanataiként szintetizál, önmaga által hoz létre új értéket. A tőke fétise abban áll, hogy a termelési folyamatnak, az értékképzésnek immár nem

(Marx – Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. In *MEM 4*, 1959, 448.) Az ipari munka a gép mozgásának rendelődik alá, annak tartozékává válik, minek következtében egyszerű, egyhangú, könnyen megtanulható mozgásokból épül fel, standardizálódik. (Uo., 447–448.) Az ember eltűnik a munka mögül. Az egyetlen különbség munkás és munkás között a munkára fordított idő. „Az idő minden, az ember már semmi. Legfeljebb az idő megtestesülése.” Marx: A filozófia nyomórúsága. In *MEM 4*, 1959, 80, 82, 91. (A kommunizmusban ehhez képest „nem a termelési idő *minimuma* határozza meg a használatot, hanem a tárgy (társadalmi) hasznosságának foka fogja meghatározni a termelésre szentelendő időt.” Uo., 89.) Mivel e tevékenységet bárki el tudja végezni, ez egyszersmind a munkások közötti verseny növekedését vonja maga után. (Marx: Beszéd a szabadkereskedelem kérdéséről. In *MEM 4*, 1959, 428.) Márpedig a konkurencia a versengő áruk árát termelési költségeinek minimumára szorítja. Ez történik a munkával is, hisz a munkás munkaereje is áru. A munka természetes ára tehát a bérminimum, vagyis az a bér, amely ahhoz szükséges, hogy a munkás önmagát mint munkást fenntartsa és reprodukálja. (Uo., 432. Marx – Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. In *MEM 4*, 1959, 447, 454.) Mivel a munkaerő nem olyan áru, amely raktározható vagy felhalmozható, a munkásnak akkor is el kell adnia, ha az ára csökken. (Marx: Munkabér. In *MEM 6*, 1962, 519, 524.)

a termelő, hanem a tőke a szubjektuma. A tőke kisajátítja a munkát, ami a munkás számára idegenné válik.⁴⁰

A tőkés termelési módot két fétis határozza meg: az áru és a tőke fétise. A két fétis gyökere azonban egy és ugyanaz, mivel a tőkefétis is az árufétisen, az érték visszatükröződésén alapszik. Az alapvető fétis mindkét esetben az, hogy a társadalmi munkából eredő értéktöbblet egy árunak a tulajdonságaként jelenik meg.⁴¹

A tőke minden elemét önmagára vonatkoztató szintetizáló folyamata, vagyis a tőke mint a termelés kiinduló- és végpontja egyben a tőkés termelési mód korlátja. E korlát folyamatosan ellentmondásba kerül azokkal a termelési módszerekkel, amelyeket a tőkének szintéziséhez alkalmaznia kell és amelyek eredménye a termelőerők társadalmasítása és a társadalmi termelés korlátlan növelése.⁴² Mind a termelési és közlekedési eszközök fejlődése, a gépesítés, mind a munka társadalmi megszervezése, az elszigetelt munkások tevékenységeinek összekapcsolása, mind pedig a világpiac kialakulása a termelési feltételeknek közösségi termelési feltételekké változtatásával jár.⁴³ *Ami ellentmondásba*

- 40 Marx: A tőke. Harmadik kötet. In *MEM* 25, 1974, 28, 36–40, 44–49. Uő: Bér, ár és profit. In: *MEM* 16, 1964, 118. Uő: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. In *MEM* 46/1, 1984, 204, 346–347. „Ez a viszony visszajára fordítás, a dolog megszemélyesítése és a személy eldologiasítása.” Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához (1861–1863. évi kézirat). In *MEM* 48, 1988, 30. Vö. uő: Értéktöbblet-elméletek. (A „Tőke” IV. könyve.) Első rész. In *MEM* 26/1, 1976, 355. A tőke felosztásáról változó és állandó tőkére lásd Marx: A tőke. Második kötet. In *MEM* 24, 1968, 360. skk.
- 41 Tisztán áruként a tőke a pénztőkés által az ipari tőkésnek adott kölcsönben jelenik meg. A tőke olyan árunak mutatkozik, amely használati értékének elfogyasztása által gyarapítja értékét, vagyis profitot hoz létre. A tőke tulajdonosa, a pénztőkés ezt a használati értéket idegeníti el azért, hogy átengedi az ipari tőkésnek a tőke feletti rendelkezést. Az ipari tőkésnek a tőkét mint realizált, értéktöbblettel növelt tőkét kell visszafizetnie. Ez az értéktöbblet, amely a termelési folyamatban kisajátított értéktöbblet része, jelenik meg kamatként. Az értéktöbblet vállalkozói nyereségre és kamatra esik szét. A kamat azonban – a nyereséghez hasonlóan – a tőkefétis révén a tőke mint áru belső tulajdonságaként tükröződik vissza. Valójában a tőke csak azért hozhat kamatot, mert termelőtőkéként funkcionál. A bank voltaképpen közvetítő a pénztőke kölcsönadója és kölcsönvevője között, a két csoport centralizációját végzi el, miközben kamatrésként kiveszi a részét a megtermelt értéktöbbletből. Marx: A tőke. Harmadik kötet. In *MEM* 25, 1974, 331-333, 353, 356, 381.
- 42 Uo., 238.
- 43 Uo., 250-253. A tőkés termelési mód társadalmivá válásának legfejlettebb formája a részvénytársaság. Ez a forma előfeltételezi a termelési eszközök és a munka társadalmi koncentrációját. A tőke társult egyének tőkéje, a vállalat nem magánvállalatként, hanem társadalmi vállalatként lép fel. „Ez a tőkének mind magán-

kerül, az a tőke konjunktív szintézise és a termelés mind átfogóbb közösségi viszonyai. Az ellentmondás feloldása a társadalmi termelés olyan konjunktív szintézisének megvalósítása, melyben minden egyén szabadon és teljeskörű módon bontakoztathatja ki termelőerjét.

A német ideológia szerint a kommunizmus célja a közösség oly módon történő önszerveződése, hogy mindenki a maga képességei és hajlamai szerint bontakoztathassa ki termelőerőit, anélkül, hogy azok egy előre elrendelt tevékenységi körre korlátozódnának, hogy „ma ezt, holnap azt tegyem, reggel vadászak, délben halászak, este állattenyésztéssel foglalkozzak, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha vadásszá, halásszá, pásztorrá vagy kritikussá válnék.”⁴⁴ Az embert nem egy diszjunkt tevékenység, hanem termelőereje definiálja. Ez a termelőerő nem az ő tulajdona, amelyet elidegeníthet, hanem maga az élet, amely elválaszthatatlan a közösség életétől és csak abban nyer értelmet. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* szerint míg a magántulajdon társadalmában az ember lényege egyoldalúvá válik, a kommunizmus az ember mindenoldalú lényegének kiteljesedését jelenti.⁴⁵ A kommunizmusban „az ember a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember.”⁴⁶ Az ember élete a legkülönbözőbb tevékenységek konjugált sorozata, a konjunktív alapja pedig a produktív erő maximális kibontakoztatása. A közösség e sorozatok totalitása, konjunktív szintézise. A produktivitás mint lényeg azt jelenti, hogy az embernek nincs természetadta lényege, azt önmaga teremti meg élettevékenysége által. A kommunizmus azokat a társadalmi feltételeket jelenti, amelyek alapján e produktív élet kiteljesedhet. Ez pedig nemcsak a „mindenoldalú” szellemi és fizikai érzékek felszabadítását jelenti, hanem ezzel együtt a másokkal együtt végzett produktív tevékenység iránti társadalmi

tulajdonnak a megszüntetése a tőkés termelési mód határain belül.” (Uo., 412.) A tőkések ugyanakkor pusztán pénztőkések, akik a profitból osztalékként kamatformában részesednek. A munka még jobban elválik a termelési eszközök és a többletmunka tulajdonától. A részvény formájában tárgyiasuló tulajdon alakulása pedig a tőzsdéi szerencsejátéknak rendelődik alá. „A részvényrendszerben már ellentét létezik a régi formával szemben, melyben a társadalmi termelési eszköz egyéni tulajdonként jelenik meg; de a részvényformává való átváltozás maga is még a tőkés korlátok foglya marad; ennél fogva ahelyett, hogy megszüntetné a társadalmi jellegű gazdaság és magángazdaság közötti ellentétet, csak újabb alakban fejleszti ki azt.” (Uo., 415–418.)

44 Uo.

45 Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. In *MEM* 42, 110.

46 Uo., 109.

érzék kifejlődését is.⁴⁷ A kommunista viszony lényegileg kapcsolódás, egymásban-lét. E viszonyban „tevékenységeink megannyi tükrök lennének, melyekből lényünk világolna szembe.”⁴⁸ *A kommunizmus maga nem más, mint a termelőerő sorozatainak, a produktív egyéneknek a konnektív szintézise, „az emberek egyetemes érintkezése”*⁴⁹ Az elidegenedett termelőerő újraelsajátítása csakis a társadalmi termelési és érintkezési viszonyok egészének megváltoztatása által lehetséges.⁵⁰ Az elidegenedés problémája egyénileg vagy elszigetelten nem oldható meg, hisz a probléma épp az elválasztottság. A világforradalom összekapcsolódó szintézise, a mindenoldalú függőségben, világtörténelmi együttműködésben létező egyének közösséggé válása – ez jelenti a kommunizmus megvalósulását.

A kifejtett kommunizmus nem a munka megszervezését jelenti. A munka azt hozza létre, ami megosztja őt: a magántulajdont. A munka tehát lényegileg nem szabad. De nem is emberi, hisz az emberi lényeg elidegenedése nyilvánul meg benne.⁵¹ A kommunizmus az ember szabad produktív élettevékenységének megszervezése. Ennek feltétele a munkamegosztás és a magántulajdon felszámolása, ami egyben alapjuk, a munka megszüntetését jelenti. Nem elég elsajátítani a munka által termelt értéktöbbletet, azt a struktúrát kell felszámolni, ami a magántulajdont, a munkamegosztást, és ezzel magát a munkát kitermeli. A munka is bizonyos társadalmi viszonyok terméke. A kommunizmust nem a munka és a tulajdon megosztásának diszjunktív viszonyai szervezik meg, hanem az emberi produktivitás konnektív viszonyai. Ha azonban egy társadalmi rendet exkluzív diszjunktíói rögzítenek és szabályoznak, mennyiben beszélhetünk itt még egyáltalán társadalomról? Mi a kommunizmus létmódja? *A német ideológia* szerint: „A kommunizmus szemünkben nem állapot, amelyet létre kell hozni, nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a valóságos mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti.”⁵² *A Gazdasági-filozófiai kéziratokban* pedig Marx azt írja: „A kommunizmus a legközelebbi jövő szükségyszerű alakja és energikus elve, de a kommunizmus nem mint olyan az emberi fejlődés célja – az emberi

47 Uo.

48 Marx: Kivonatok James Mill „A politikai gazdaságtan elemei” című könyvéből. In *MEM* 42, 1981, 35–36.

49 Marx – Engels: A német ideológia. In *MEM* 3, 1960, 35.

50 Marx: A moralizáló kritika és a kritizáló morál. In *MEM* 4, 1959, 344.

51 Marx: Friedrich List „Das nationale System der politischen Ökonomie” című könyvéről. In *MEM* 42, 1981, 202–203.

52 Marx – Engels: A német ideológia. In *MEM* 3, 1960, 35.

társadalom alakja.”⁵³ A kommunizmus energikus elv, mozgalom, mozgás, egy destruktív, a társadalmi állapotot megszüntető, a tőke kisajátító konjunkcióit és a munkamegosztás exkluzív diszjunkcióit leromboló folyamat. E megszüntetés célja nem egy újabb, „eszményi” állapot létrehozása. A kommunizmus nem végállapot, egyáltalában nem állapot vagy állam. Amennyiben a kommunizmus azokat a feltételeket teremti meg, amelyek a produktív életet biztosítják, maga is produktív életfolyamat kell legyen, a közösség produktív élettevékenysége. A kommunizmus nem intézményesült rend, hanem önmagát termelő folyamat, az emberi lényeket kiteljesítő tevékenységek kapcsolódásainak produktív folyamata. Nem egy jövőbeli jelen állapota, hanem egy mindig eljövő esemény, amelyet az aktuálisan fennálló feltételek alapján kell előhívni.

Úgy tűnik, csak kizáró elválasztásokra és kisajátító egybekapcsolásokra alapulhat szilárd társadalmi intézményrendszer, állam, „állapot”. A munka elidegenedése a társadalmi állapot mint olyan terméke. A nem elidegenedett, azaz pusztán elsajátító létforma ezzel szemben az esemény, esetlegesen alakuló konnekciók eljövő eseménye. Ennek egyetemes víziója, a világforgradalmi kommunizmus, a konnektív szintézis transzcendens használatából ered. Ez esetben tehát egy újabb, ezúttal a konnektív szintézis transzcendens használatából eredő transzcendentális illúzióval van dolgunk. A „totális embert” megvalósító élet is csak a konnektív szintézis transzcendens használatának szemszögéből válik láthatóvá. Az elidegenedés az emberi társadalom e transzcendens eszméjének szembeállítás a valóságos, a valóságosan ellentmondásos, a valóságosan egyenlőtlen és kizsákmányoló társadalommal.

53 Marx: Gazdasági-politikai kéziratok 1844-ből. In *MEM* 42, 1981, 116.

Absztrakt munka és strukturális uralom

A következőkben az absztrakt munka marxi és marxista kritikáját elemzem a *strukturális uralom* fogalma segítségével. Amellett érvelek, hogy e kritika leginkább tartható interpretációja szerint az absztrakt munka társadalmi struktúrák uralma alatt végzett munka, és mint ilyen, nem szabad. Ez a vizsgálódás reményeim szerint fényt derít a marxista társadalomelmélet és társadalomfilozófia központi jelentőségű – ám gyakorta figyelmen kívül hagyott – fogalmának és a vele szemben megfogalmazható kritikáknak számos sajátosságára, és segít eloszlatni néhány vele kapcsolatos tévhitet. Ez a diszkusszió ugyanakkor hasznos lehet a nem marxista társadalomelmélet és társadalomfilozófia számára is, amennyiben rávilágíthat a társadalmi uralom – a szakirodalomban mind nagyobb szerepet betöltő – fogalmával kapcsolatos számos kérdésre és problémára is. A célom a következőkben elsősorban értelmezői: arra keresem a választ, hogy a kapitalista társadalmakkal szemben megfogalmazott marxi és marxista kritikák tartalmát hogyan interpretálhatjuk a kortárs társadalomfilozófia eszköztára segítségével. Az amelletti érvelés, hogy ezek a kritikák egyúttal helytállóak is, meghaladja a jelen tanulmány kereteit.

Absztrakt munka és az érték társadalmi szintézise

Az absztrakt munka fogalmát Marx *A tőke* első, az áru fogalmát vizsgáló fejezetében vezeti be. Marx abból a megfigyelésből indul ki, hogy a minket a kapitalista társadalomban körülvevő megannyi áru között nemigen találhatunk olyan tulajdonságot, amely mindet *mint* árut jellemezné, amelynek folytán e különféle tárgyak ugyanazon kategóriába esnének. Egy mikrohullámú sütő és egy frissen kiadott detektívregény egyaránt áru, ám nem rendelkeznek olyan, mindkettő által hordozott intrinzikus

A szerző a Central European University, Department of Philosophy doktorandusza. Email: kapelner.zsolt@gmail.com.

tulajdonsággal, amelynek folytán árunak lennének tekinthetők. Figyelmünket tehát az áruk extrinzikus tulajdonságai felé kell fordítanunk. Ezek közül Marx kettőt emel ki. Egyrészt minden áru emberi munka terméke.¹ Még a finomítatlan nyersanyagot is szállítani, tárolni kell, hogy a gazdaságban áruként megjelenhessen, munkát kell belé fektetni.

Másrésztől minden áru a többi áru segítségével kifejezhető értékkel, *csereértékkel* rendelkezik. Ha egy mikrohullámú sütő harmincezer forintba kerül, a regény pedig háromezer forintba, akkor a mikrohullámú sütő tíz regényt ér. E két tulajdonság összefügg: nincs semmi a regényben *mint puszta fizikai tárgyban*, amiből a mikrosütőben tízszer annyi lenne, mint a regényben. A kettő közötti értékkülönbség szintén nem érthető a két tárgy *mint hasznos tárgy* között felfogott viszonyként: a mikrosütő használata – az étel felmelegítése – szintén nem rendelkezik olyan intrinzikus tulajdonságokkal, amelyek folytán tízszer jobb, hasznosabb, értékesebb volna, mint a regény elolvasása. A két tevékenység, a két áru hasznosítása egymástól radikálisan különbözik, egymással össze nem hasonlítható – az áruk *használati értéke inkommenzurábilis*, szemben a csereértékkel, amely összemérhető.

A mikrosütő és a regény közötti értékviszony e tárgyak *mint áruk* közti viszony; ám mint áruk, semmi egyéb nem jellemzi őket Marx szerint, mint az, hogy emberi munka termékei. A köztük lévő csereértékviszony alapja tehát az őket létrehozó munkák viszonyában keresendő. Ez azonban aligha oldja meg a problémát. Amint ugyanis nem világos, hogy a mikrosütő mint puszta tárgy, mely tulajdonságánál fogva érne tízszer annyit, mint a regény, addig szintén nem világos, hogy a háztartásigép-gyárban dolgozó munkás mikrosütőt előállító munkája, mely tulajdonságánál fogva hoz létre tízszer nagyobb értéket, mint a regény. Marx konklúziója, hogy az áruk közti csereértékviszonyok alapját nem találhatjuk meg sem az áruk mint puszta vagy hasznos tárgyak, sem az őket létrehozó munkák intrinzikus tulajdonságaiban. Az áruk közti csereértékviszonyokat ehelyett teljes egészében egy, az árukat létrehozó munkák közötti *viszony*, mégpedig egy társadalmi viszony alapozza meg. Ezt a társadalmi viszonyt nevezi Marx értéknek.²

1 Karl Marx: *A tőke: a politikai gazdaságtan bírálata*. Szikra, Budapest, 1955, 46. <http://mek.oszk.hu/04700/04724/04724.pdf>; David Harvey: *A Companion to Marx's Capital*, Verso, London, 2010, 18; Marx elismeri, hogy a kapitalista gazdaságban lehetnek bizonyos dolgok forgalomban, amelyek nem emberi munka termékei, de ezek nem a szó szoros értelmében vett áruk. Lásd: Michael Heinrich: *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Monthly Review Press, New York, 2012, 42.

2 Marx: *A tőke...*, i. m., 55; David Harvey: *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason*. Oxford University Press, Oxford, 2017, 5; Alfredo Saad-Filho: Value, Capital and Exploitation. In Alfredo Saad-Filho (ed.): *Anti-Capitalism*:

Marx állítása az, hogy léteznek a kapitalista társadalmakban olyan intézmények és társadalmi struktúrák, amelyek az egymással egyébként össze nem mérhető hasznos munkákat összemérhetővé teszik, az általuk előállított termékekhez egymással összemérhető csereértékeket rendelnek.³ Ezek a társadalmi struktúrák a kapitalista társadalomban zajló termelő munkához nem mint egyedi sajátságokkal és konkrét meghatározottságokkal rendelkező munkákhoz, élettevékenységekhez viszonyulnak, hanem kizárólagosan mint egymással mennyiségileg összemérhető értékegységek hordozóiként: „A munkatermékek hasznos jellegével együtt eltűnik a bennük megtestesült munkák hasznos jellege, eltűnnek tehát e munkák különböző konkrét formái is, már nem különböznek többé egymástól, hanem valamennyi munka egyenlő emberi munkára, *absztrakt emberi munkára* van redukálva.”⁴

A mikrosütő és a regény előállítására szánt munka annyiban absztrakt, amennyiben az áruk csereértékének alapjául szolgál. A munka ezzel szemben konkrét, amennyiben az egymással inkommensurábilis használati értékeket hoz létre. Ez a különbségtétel nem diakrón, hanem szinkrón. Nem időben elkülönült tevékenységformákra vagy munkafázisokra utal, hanem ugyanazon tevékenység – a munka – két aspektusára. A munka absztrakt, amennyiben más munkákkal az érték társadalmi viszonyában áll; ez annyit jelent, hogy csereértékkel rendelkezik, amely csereérték más munkák csereértékével összemérhető. Az érték társadalmi viszonya szempontjából a munka minden konkrét meghatározottsága, tulajdonsága irreleváns. Az érték társadalmi viszonya ezektől elvonatkoztatva, tőlük függetlenül rendel csereértékeket az egyes munkákhoz.

Miként kerülnek egymással értékviszonyba a különböző áruk Marx szerint? Marx úgy véli, hogy a kapitalista társadalomban minden

A Marxist Introduction., Pluto, London, 2002, 34. Érdemes hangsúlyozni az érték, a csereérték és az ár marxi fogalmi közötti különbségeket. Az érték társadalmi viszony, amellyel egyes munkák a kapitalista társadalom alapját képező társadalmi struktúrákba való beleágyazottságuk révén rendelkeznek. A csereérték áruk közötti viszony, amelynek alapját az érték társadalmi viszonya képezi. A csereértéket a pénzben kifejezett ár reprezentálja.

- 3 Ben Fine: Labour Theory of Value. In Alfredo Saad-Filho – Ben Fine (eds.): *The Elgar Companion to Marxist Economics*. Elgar Publishing, Cheltenham, 2012, 197. Vö: Alfredo Saad-Filho: Concrete and Abstract Labour in Marx's Theory of Value. *Review of Political Economy* 1997 (9): 4, 457–77.
- 4 Marx: *A tőke...*, i. m., 46. A szövegben szereplő minden Marx-idézetben a magyar fordításban szereplő „elvont munka” és „elvont emberi munka” kifejezéseket következésként az „absztrakt munka” és „absztrakt emberi munka” kifejezésekkel helyettesítettem.

áruhoz egy specifikus érték rendelődik – megkülönböztetendő az értéktől mint olyantól, ami társadalmi viszony –, ezt az értéket pedig „a társadalmilag szükséges munka mennyisége, vagyis az elkészítéséhez társadalmilag szükséges munkaidő határozza meg.”⁵ Vegyük észre, hogy ez a definíció ellentmond annak a közkeletű félreértésnek, miszerint Marx egyszerűen átveszi Ricardo munkaérték-elméletét. Amint David Harvey megjegyzi: „Ricardo a munkaidő mint érték fogalmára támaszkodott. Marx a társadalmilag szükséges munkaidő fogalmát használja [...] Ez a betoldás azonban, ahogy látni fogjuk, alapvető jelentőséggel bír. Rögtön felvetődik a kérdés: mi szükséges társadalmilag? Hogyan dől ez el és ki által?”⁶

Marx úgy véli, hogy a kapitalista társadalomban megannyi különféle intézmény, informális szabályrendszer és társadalmi struktúra működik, amelyek együttesen meghatározzák az egyes munkákhoz tartozó társadalmilag szükséges munkaidőt. A társadalmilag szükséges munkaidő függ a technológia fejlettségi fokától – például, hogy vannak-e gépek és mennyire elterjedtek –, a dolgozókkal kapcsolatos elvárásoktól, a társadalomban érvényes munkajogtól – például hány pihenőnap van, hány óras a munkanap –, a társadalmat átható értékrendtől és társadalmilag kitermelt igényektől és így tovább – például, hogy van-e egyáltalán kereslet az adott árura vagy sem. Ezek az egymással egybefonódó intézmények és struktúrák – a piactól a jogon át az oktatásig – határozzák meg és hozzák közös nevezőre, *szintézisre* az absztrakt munka által termelt csereértékeket. Ez az, amit John Holloway nyomán úgy nevezhetünk, mint az *érték társadalmi szintézise*.⁷

Ezen a ponton érdemes hangsúlyozni, hogy Marx ezen fejtegetései *még nem* empirikus közgazdaságtani állítások. Marx itt sokkal inkább egy társadalomelméleti, társadalomfilozófiai megállapítást tesz. Jeleül azt, hogy mindazok a struktúrák, gyakorlatok, intézmények – a központi bankoktól a piacokon és a tőzsdéken át a gyárakig –, amelyek a társadalom termelő tevékenységét meghatározzák, összehangolják, annak működés módját és általános karakterét kialakítják, az egyedi karakterisztikumokkal rendelkező emberi munkához, alkotó tevékenységhez mint konkrét meghatározottságaitól megfosztott, absztrakt munka viszonyulnak. Ennek az állításnak Marx empirikus jelentőséget tulajdonít, és a – többek között – belőle levezetett empirikus állításokat (például az árképződéssel és az árfluktuációval kapcsolatban) okunk

5 Uo., 47.

6 Harvey: *A Companion to Marx's Capital...*, i. m., 20. (Fordítás tőlem – K. Zs.)

7 John Holloway: *Crack Capitalism*. Pluto Press, London, 2010, 52. Maga Marx nem használja ezt a kifejezést.

van fenntartással kezelni; jóllehet, ugyanez igaz minden 19. századi empirikus társadalomtudományi állításra. Ez a kérdés azonban független Marx társadalomelméleti, társadalomfilozófiai meglátásainak érvényességétől.⁸

Marx úgy véli, hogy az érték társadalmi szintézise adja a társadalmi termelés gerincét, hangolja össze az egyes termelő tevékenységeket, szabja meg a termelés irányát; egyszóval az érték társadalmi szintézise az a specifikus mód, ahogyan a kapitalista társadalom megállapítja saját szükségleteit és megtermeli a maga által szükségesnek ítélt javakat. „Az érték pusztán az a forma, melyet a társadalmi munka felvesz a kapitalizmusban.”⁹ Ez a munka absztrakt, amennyiben az érték társadalmi szintézisébe ágyazódva más munkákkal értékviszonyba kerül. Az egyes munka ekkor a kapitalista társadalmakat sajátosan jellemző és a társadalmi munka – a társadalmat jellemző termelő tevékenység – természetét és működését meghatározó társadalmi struktúráknak, azaz az érték társadalmi szintézisének alávetve működik. Ezek a struktúrák a kapitalista társadalomban a partikuláris munkához saját-szerűségeitől elvonatkoztatva viszonyulnak – például lehetővé teszik olyan radikálisan különböző munkák összemérését a piacon, mint a mikrohulláműsítő-gyártás és a regényírás –, és mint ilyenek, a partikuláris munkákat absztraktként kezelik.

Az absztrakció kritikája

Az érték társadalmi szintézise nem más, mint azon társadalmi struktúrák összessége, amelyek a kapitalista társadalomban a különféle munkákat egymással összemérhetővé és egyenértékűvé – ezáltal absztrakttá – teszik. Marx és számos kortárs marxista szerző megfogalmazott különféle kritikákat a társadalmi munka ezen formája, az absztrakt munka ellen.¹⁰ De miben áll pontosan ez a kritika? Melyek az absztrakt

8 Lásd: William Clare Roberts: *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton University Press, Princeton, 2017, 78. 91. lábjegyzet; Ben Fine – Alfredo Saad-Filho: Introduction. In Ben Fine – Alfredo Saad-Filho (eds.): *The Elgar Companion to Marxist Economics*. Elgar Publishing, Cheltenham, 2012, 3.

9 Roberts: *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital...*, i. m., 79.

10 Gruppe Krisis: Manifest Gegen Die Arbeit. *Krisis* 1999, <http://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/>; David Harvey: *The Limits to Capital*. Verso, (London, 2006, 59–60; Holloway: *Crack Capitalism...*, i. m.; Sajátos kivételt képez Antonio Negri és Michael Hardt, akik az absztrakt munkában rejlt sajátos emancipatorikus

munka azon sajátosságai, amelyek mentén az kritika alá vethető? Az itt vizsgált társadalomelméleti-társadalomfilozófiai hagyomány erre a kérdésre számos különféle válasszal szolgált. Az egyik lehetséges válasz az absztrakt munka *konzekvencialista* kritikája, amely az absztrakt munka kritikáját annak a kapitalista társadalmi rend működtetésében és az általa előidézett negatív következmények létrehozásában játszott szerepére alapozza.

Eszerint a gondolatmenet szerint a kapitalizmus egyenlőtlenséget, kiszolgáltatottságot és nyomort termel, az absztrakt munka pedig szerves része a kapitalizmus rendszere fenntartásának. Az absztrakt munka felszámolása instrumentális jelentőséggel bír az általában vett antikapitalista program számára.¹¹ E konzekvencialista kritika gyengéje, hogy szükségessé teszi az antikapitalista álláspont előzetes elfogadását. Csak akkor tekinthetjük meggyőzőnek, ha már eleve elfogadjuk a kapitalista társadalom problematikus voltát, és valamilyen okból eleve kívánatosnak ismerjük el annak felszámolását. Ekkor természetesen a kapitalista társadalmi rend felszámolásához szükséges lépéseket szintén kívánatosnak fogadhatjuk el, és amennyiben az absztrakt munka felszámolása egy ezek közül a lépések közül, úgy azt kritikával illelhetjük és felszámolandóként ismerhetjük el.

De vajon alapozható-e valamiféle antikapitalizmus az absztrakt munka fogalmára mint olyanra? Tarthatjuk-e *magát* az absztrakt munkát problémásnak, és ha igen, miért? Amint a fentiekben láttuk, az absztrakt munka konkrét sajátosságai elvesznek az érték társadalmi szintézisének közvetítésében. Munkánkhoz a kapitalizmust jellemző társadalmi termelésforma kontextusában *pusztán* mint csereérték-termelés kell viszonyulnunk. John Holloway a következő érzékletes példájával szemlélteti a munka absztrakciójának e folyamatát:

Sütök egy süteményt. Élvezem megsütni, megenni, megosztani a barátaimmal és büszke vagyok a süteményemre. Aztán úgy döntök, a sütésből szeretnék megélni. Süteményeket sütök és eladom őket a piacon. Lassanként a sütemény a megélhetéshez szükséges bevétel megszerzésének eszköze lesz. [...] Az élvezet már nem része a dolognak. Lassanként rájövök, hogy így nem tudok elég pénzt keresni, és mivel a sütés egyébként is csak eszköz egy cél eléréséhez, a pénzszerzés egy módja, akár olyasmit is csinálhatnék, ami többet hoz a konyhára.

potenciált hangsúlyozzák: Negri–Hardt: *Commonwealth*. MA: Belknap, Cambridge, 2009, 159; Uő: *Assembly*. Oxford University Press, Oxford, 2017, 173.

- 11 Costas Lapavitsas: Money as Money and Money as Capital in a Capitalist Economy. In Alfredo Saad-Filho (ed): *Anti-Capitalism: A Marxist Introduction*. Pluto Press, (London, 2002, 66.

Cselekvésem teljesen közömbössé vált tartalmával szemben, konkrét karakterisztikumaitól teljesen elvonatkoztatott.¹²

Az absztrakt munka így értett kritikája – úgy tűnik – közeli rokona az *elidegenedés* marxi kritikájának. Marx az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* a következő módon írja le az *elidegenült munka* jelenségét:

[...] a munka a munkás számára külsőleges, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát [...] Munkája ennél fogva nem önkéntes, hanem kényszerű, kényszermunka. Ezért nem szükséglet kielégítése, hanem csak eszköz a rajta kívül levő szükségletek kielégítésére.¹³

Ez a leírás valóban kísérteties hasonlóságot mutat az absztrakció folyamatával, amint az Holloway leírja. Az absztrakt munka tartalma – a sütemény megsütése, a regényírás – idegenné válik saját közvetlen élettörekvéseimtől, elszakad azoktól az élettevékenységektől, amelyek számomra közvetlenül fontosak – az étel élvezete, a barátaimmal való együttlét és így tovább –, a pénzszerzés pusztá eszközévé vált, amellyel semmifajta bensőséges kapcsolatom nincs, amely tehát számomra idegenné vált, és amelyről a hatékonyabb pénzszerzés érdekében könnyűszerrel lemondhatok. A munka absztrakciójának kritikája eszerint azon alapul, hogy annak során az ember elveszíti a munkához és a munka termékéhez fűződő szoros és értékes kötelékeit, azokat gyenge, üres és értéktelen, sőt egyenesen veszélyes kötelékek, viszonyok váltják fel.

A munka absztrakciója tehát nem más, mint a munka elidegenedése? Úgy vélem, jó okunk van szkeptikusnak lenni ezzel az értelmezéssel kapcsolatban. Először is könnyű az elidegenedés fogalmát pszichológiai vagy fenomenológiai jelenségeként leírni, azonban a munka absztrakciója nem egy ilyen jelenségre utal. Meglehet, az a tény, hogy a munka a munkás számára idegennek *látszik*, vagy idegenként *tűnik fel*, gyakran *következménye* az absztrakciónak, de korántsem lényegi tulajdonsága. Az absztrakció fogalma egyáltalán nem a munka szubjektív megélésére vonatkozik. A munka absztrakt, amennyiben csereértéket termel, vagyis amennyiben az érték társadalmi szintézisébe ágyazva zajlik. A munka szubjektív megélése az absztrakt munka definíciója szempontjából merőben esetleges.¹⁴

12 Holloway: *Crack Capitalism...*, i. m., 92–93. (Fordítás tőlem – K. Zs.)

13 Karl Marx: *Gazdasági-Filozófiai Kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977, 97–98.

14 Holloway: *Crack Capitalism...*, i. m., 93.

Felvethető azonban, hogy lehetséges az elidegenedés fogalmának egy objektív olvasata is, amely eltekint attól, hogy a munka és a munka terméke a munkás számára miként tűnik fel. Eszerint az olvasat szerint az az állítás, hogy a munka a munkástól idegen, nem az ő sajátja, nem egy szubjektív, hanem egy objektív tényállás leírása. Holloway példája azt szemlélteti, hogy az absztrakt munka végzése nem az egyén saját maga által autonóm módon meghatározott célok elérését szolgálja, hanem tőle idegen, saját autonóm élettevékenységéhez képest külsődleges célokat szolgál. A munka mint absztrakt munka, mint minden konkrét meghatározottságától megfosztott munka kizárólag a csereérték termelésének szolgálatában áll. Ám a csereérték termelése nem a munkás saját maga által választott célja, hanem egy hozzá képest külsődleges, az érték társadalmi szintézise által diktált cél. Az absztrakt munka definíció szerint nélkülöz minden olyan konkrét meghatározottságot, amellyel a munkás saját munkáját szabad elhatározásából ruházta volna fel. A munka mint absztrakt munka sajátosságait teljes egészében az érték társadalmi szintézise határozza meg.

Félretéve a kérdést, hogy vajon ez a marxi elidegenedésfogalom helyes olvasata-e, a következő probléma vetődik fel ezzel a kritikával kapcsolatban: még ha így is van, nem világos, miért kellene az ilyen értelemben elidegenedett absztrakt munkát problematikusnak találnunk. Pontosan miért probléma, milyen alapon tehető kritika tárgyává az, ha a munka irányát és célját nem maga a munkás határozza meg, azok nem az ő autonóm törekvéseiből fakadnak? Egy lehetséges érv a következő: a kapitalista társadalmakban absztrakt munkát vagyok kénytelen végezni. Amennyiben ezt nem teszem, a legalapvetőbb szükségleteimet sem tudom kielégíteni. Az absztrakt munka végzése definíció szerint *nem* egy saját autonóm céljaimmal összhangban lévő élettevékenység. Az absztrakt munka természetét, feltételeit, célját és irányát tőlem idegen, az én fennhatóságomtól mentes társadalmi struktúrák alakítják ki – a kapitalista gazdaság egésze, az érték társadalmi szintézise. Tehát a kapitalizmusban kénytelen vagyok lemondani arról, hogy életemet saját autonóm élettörekvéseimmel összhangban vezessem. Ebben állna az absztrakt munka kritikája.

Vegyük észre, hogy ez az érv csakis akkor bír meggyőző erővel, ha feltételezzük, hogy az egyes munkástól az érték társadalmi szintézise által követelt absztrakt munka mennyisége akkora, hogy amellet a munkásnak már nem marad sem ideje, sem erőforrása arra, hogy autonóm élettörekvésein munkálkodjon. Ez azonban nem szükségszerű. Ugyan Marx szerint a kapitalizmusban nagyon is léteznek tendenciák a túldolgoztatásra, a munkások kiszigerelésére,¹⁵ egyúttal azonban azt is

15 Roberts: *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital...*, i. m., 140–41.

elismeri, hogy a technológia fejlődése és a sikeres osztályharc – például szakszervezeti szerveződés, sztrájkok, a munkások számára kedvező parlamenti törvénykezés – csökkenthetik a munkaidőt, és növelhetik a munkások abszolút jólétét.

Sokan talán valóban úgy vélik, hogy a jóléti állam huszadik századi kísérletei, vagy a feltétel nélküli alapjövedelem lehetősége rámutatnak arra, hogy lehetséges egy nyomor és depriváció nélküli kapitalizmus. Továbbá ne feledkezzünk meg a munka kettős jellegéről sem: az absztrakt munka minden egyes instanciája egyúttal hasznos munka is. A regényíró míg írás közben csereértéket termel, termelhet olyan használati értéket – egy izgalmas regényt – is, amelyet ő maga autonóm módon értékesnek ítél. Az absztrakt munka nem szükségszerűen értelmetlen vagy kínkeserves munka. De még ha valaki ezt tagadná is, amellett érvelve, hogy nincs nyomor, nélkülözés és kínszenvedés nélküli kapitalizmus, akkor is be kell látnia, hogy az absztrakt munkának a munkás megnyomorítása nem konstitutív eleme. Az absztrakt munka kritikája nem alapulhat pusztán azon, hogy a kapitalizmusban a munkások gyakorta nem jutnak hozzá az autonóm életvezetéshez szükséges időhöz és erőforrásokhoz. Voltak, vannak és előfordulhat, hogy mindig lesznek a kapitalista társadalomban olyanok, akik nem rendelkeznek az autonóm életvezetés adekvát lehetőségével – akik nyomorban, nélkülözésben kénytelenek élni. Ennek oka azonban nem az absztrakt munka mint olyan.

Lehetséges azonban ennek a gondolatmenetnek egy másik értelmezése is. Eszerint nem annyira az a probléma, hogy az absztrakt munka megfosztja az egyént az autonóm életvezetés adekvát lehetőségétől. A kritika alapját sokkal inkább az képezi, hogy amennyiben az absztrakt munka meghatározza, hogy bizonyos életlehetőségekhez és erőforrásokhoz, az autonóm életvezetés feltételeihez mennyi és milyen természetű munka árán férhetünk hozzá, annyiban arra vonatkozó döntéseink, hogy e lehetőségek közül melyeket választjuk, ezen erőforrások közül melyeket és milyen módon használjuk fel, nem tekinthetők ténylegesen autonómnak. Pontosabban: nem tekinthetjük őket szabad választásoknak. E döntéseket ugyanis az érték társadalmi szintézise által kialakított kereteken belül hozzuk meg, azok háttérfeltételeit tőlünk idegen társadalmi struktúrák határozzák meg. Ezek szabják meg, hogy saját cselekvési képességünket, ágenciánkat milyen mértékig és milyen feltételek mellett használhatjuk. Ezek a társadalmi struktúrák, az érték társadalmi szintézise, az absztrakt munka mint a társadalmi munka formája a kapitalizmusban – megfosztanak szabadságunktól, *uralnak minket*.

Az absztrakt munka kritikája tehát azon alapulna, hogy az absztrakt munka uralom alatt, rabságban végzett munka. Mikor alkotó élettevékenységünket csereértékek termelésére kell fordítanunk, termelőerőnket az érték társadalmi szintézise által meghatározott társadalmi viszonyok és szabályok, feltételek között kell gyakorolnunk, nem vagyunk szabadok, uralom alatt állunk. Kétségtelennek tűnik, hogy Marx maga úgy vélte, az érték társadalmi szintézise, a társadalmi munka formája a kapitalizmusban, vagy röviden az absztrakt munka igenis uralomnak veti alá az egyéneket. Már a '44-es kéziratok idézett helyén is „kényszer-munkaként” írja le a kapitalizmusban folytatott munkát. Meglehet, a munkás nem kényszerül arra, hogy ezt vagy azt a partikuláris munkát végezze el, de arra, hogy *munkát* – jelesül absztrakt munkát – végezzen ahelyett, hogy bármi mást csinálna, igen. A munkásnak lehet – bár alkalmasint nincs mindig – szabad választása azt illetően, hogy ennél vagy annál a vállalatnál vállal munkát, de abban, hogy *munkát vállal* – és pedig bizonyos típusú, az érték társadalmi szintézisének alávetett munkát –, és nem valami mást tesz, már nincs szabad választása.

De mégis mennyiben beszélhetünk itt kényszerről vagy uralomról? Ennek megválaszolásához először is fontos elkülönítenünk az absztrakt munka egyén feletti uralmát a más egyének által gyakorolt uralomtól. A kapitalista társadalmakban egyének és csoportok gyakran vetnek alá uralomnak más egyéneket és csoportokat. Így például – gondolhatnánk – a tőkésék uralomnak vetik alá a munkásokat. A tőkészeknek a birtokukban lévő erőforrások hatalmat biztosítanak arra, hogy egyoldalúan meghatározzák a munkások munkavégzésének körülményeit és feltételeit; erőforrásaik révén el nem számoltatható hatalommal, uralommal rendelkeznek a munkások felett. A tőkésék ezen elemzés szerint egyfajta kartellként képesek viselkedni, amelynek érdekében áll a munkát olyan módon megszervezni, ami a lehető legnagyobb értéktöbblet-kinyerést teszi lehetővé, a munkásoknak pedig a tőkészekre való ráutaltságuk okán e folyamatok alakítására nem képesek érdemi befolyást gyakorolni.¹⁶

Habár a tőkészeknek a munkások feletti közvetlen uralma alighanem csakugyan létezett és létezik a kapitalizmusban, az is világos, hogy ez nem azonos az érték társadalmi szintézisének uralmával, az absztrakt

16 Nicholas Vrousalis: Exploitation, Vulnerability, and Social Domination. *Philosophy and Public Affairs* 2013 (41): 2, 144. Vö: Michael J. Thompson: Collective Intentionality, Social Domination, and Reification. *Journal of Social Ontology* 2017 (3): 2, 207–29.

munka uralmával. Egyrészt, ha a munkások és tőkészek közötti erőforrás-egyenlőtlenség megszűnne, még ha a hatékony törvénykezés és igazságszolgáltatás fel is számolná a munkaadóknak a dolgozók feletti partikuláris hatalmi viszonyait – alkuerőt és érdekérvényesítő képességet juttatva a munkásoknak –, még ha megfelelő újraelosztási intézkedések fel is számolják a tőkészek túlhatalmát a munkakörülmények és -feltételek meghatározásában, az érték társadalmi szintézise megmaradna. A munka megmaradna absztraktnak, amennyiben cseréértéket termelne; amennyiben más munkákhoz mint konkrét sajátosságaitól megfosztott és velük minden körülmények között összemérhető munka viszonyulna.

Az érték társadalmi szintézisének egyének feletti uralma már csak azért sem merülhet ki a tőkészek munkások feletti uralmában, mert a tőkészek semmiféle irányítással nem bírnak az érték társadalmi szintézise felett. Azt nem ők hozták létre és tartják fenn, hanem maguk is rá vannak utalva. Tőkésnek csak akkor lehet lenni, ha a társadalmi termelést egy adott történeti szituációban a termelőeszközök magántulajdonosa, a piaci árucseré és a tőke mozgása jellemzi. Az érték társadalmi szintézisét egyetlen meghatározható személy vagy csoport sem hozta létre vagy tartja fenn; az társadalmi struktúrák és nagyléptékű társadalmi-történeti folyamatok eredménye és összessége, amely felett egyetlen személy vagy csoport sem gyakorol közvetlen befolyást.¹⁷ Természetesen léteznek a társadalomban egyének és csoportok – így a tőkészek, a politikai elit és így tovább –, akik képesek kihasználni sajátosan előnyös strukturális helyzetüket, ez azonban nem szabad, hogy arra a téves következtetésre vezessen minket, hogy e struktúrák az ő jóvoltukból és fennhatóságuk alatt léteznek és működnek. Míg tehát igaz az, hogy a kapitalista társadalmakban léteznek a kapitalizmus sajátos strukturái által lehetővé tett, általuk facilitált uralmi viszonyok, az absztrakt munka uralmát nem egyes egyének – tőkészek vagy mások – gyakorolják.

Moishe Postone nagyhatású Marx-elemzésében a következő tézist fogalmazta meg: „azt állítani, hogy az egyének alá vannak vetve a termelésnek, annyit tesz, mint azt állítani, hogy a társadalmi munka uralma alatt állnak [...] A kapitalizmusban a társadalmi munka nem az uralom és kizsákmányolás *objektuma*, hanem maga is lényegi *alapja* az uralomnak.”¹⁸ Hasonlóan érvel Marx, aki szerint az egyének a kapitalis-

17 Ezt a kérdést járja körül Marx A *tőke* eredeti felhalmozásról szóló részeiben. Lásd: Roberts: *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital...*, i. m., 6. fejezet. Harvey: *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason...*, i. m., 7.

18 Moishe Postone: *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 125.

ta társadalomban nem annyira közvetlen, személyes, mint inkább *társadalmi kényszerek* alatt állnak,¹⁹ az érték társadalmi szintézise egyfajta *személytelen hatalommal* bír felettük.²⁰ Az állítás, hogy a kapitalizmusban az egyén a munka uralma alatt áll, azt jelenti, hogy azoknak a társadalmi struktúráknak az uralma alatt áll, amelyek megvalósítják az érték társadalmi szintézisét.

Mit jelent azonban egy egyén számára társadalmi struktúrák, vagy a társadalmi uralom kapitalista formájának, az érték társadalmi szintézisének uralma alatt állni? Elvégre a nagyléptékű, személytelen társadalmi struktúrák nem saját jogukon létező ágensek; nem képesek cselekedni, nem rendelkeznek akarattal, nem nyilvánvaló tehát, hogy mennyiben képesek *uralni* másokat. Kétségtelen, hogy az absztrakt munka és az érték társadalmi szintézise nagyban behatárolja az egyén előtt nyitva álló lehetőségeket, azokat a módokat, ahogyan az egyén az életét a kapitalista társadalmon belül élheti. Így például az érték társadalmi szintézise meghatározza, hogy az egyén mely életlehetőségekhez és erőforrásokhoz mennyi és milyen természetű munka árán férhet hozzá. Ekkor az egyén könnyen kerülhet olyan helyzetbe, amelyben élettervei szabad kialakításában és megvalósításában a fennálló gazdasági-társadalmi körülmények gátolják, amelyben törekvései kivitelezésében akadályozva van, emiatt pedig joggal érezheti magát tehetetlennek és frusztráltnak. De amint Jon Elster egyik klasszikus Marx-kommentárában találóan megjegyzi: „ha nem vagyok képes irányítani tetteim kimenetelét, nem szükségszerű – és nem kell úgy vélekednem, hogy – valaki más irányítása alatt állok. Tehetetlennek és frusztráltnak lenni nem ugyanaz, mint uralom alatt állni.”²¹

Mit jelent tehát uralom alatt állni? Pontosabban: mit jelent társadalmi struktúrák és a kapitalizmust sajátosan jellemző társadalmi munka uralma alatt állni?²² Laura Valentini úttörő jelentőségű tanulmányában bevezeti a *rendszerszintű kényszer* (systemic coercion) fogalmát.²³ Mint-

19 Marx: *A tőke...*, i. m., 255.

20 Uo., 142.

21 Jon Elster: *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 55–56.

22 Fontos megjegyezni, hogy az uralom fogalmával foglalkozó szerzők közül sokan elvetik annak a lehetőségét, hogy a társadalmi struktúrák képesek legyenek uralni egyéneket. Lásd: Frank Lovett: *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2010, 47; A strukturális uralom fogalmának védelméhez lásd: Gwilym David Blunt: On the Source, Site and Modes of Domination. *Journal of Political Power* 2015 (8): 1, 18.

23 Laura Valentini: Coercion and (Global) Justice. *American Political Science Review* 2011 (105): 1, 205–20.

hogy a kényszer az uralom egy formája,²⁴ ez a fogalom talán közelebb vihet minket a probléma megoldásához. A rendszerszintű kényszer a kényszer egy olyan formája, amely nem azonos az *interakciós kényszerrel* (interactional coercion); vagyis nem abban áll, hogy meghatározott egyének vagy csoportok más egyéneket vagy csoportokat vetnek alá kényszernek. Valentini meghatározása szerint rendszerszintű kényszerről a következő helyzetekben beszélhetünk: „valamely S szabályrendszer akkor és csakis akkor kényszerítő, ha előrelátható és elkerülhető módon nemtriviális korlátok közé szorítja valamely egyének szabadságát, összehasonlítva azzal a szabadsággal, amellyel e rendszer hiányában rendelkeznének.”²⁵ A rendszerszintű kényszer ezen fogalma *szabályrendszereket* tesz meg a kényszer – és következésképp az uralom – alanyává. Ugyanakkor Valentini maga is megengedi a szabályrendszer rendkívül tág értelemben való felfogását, mint társadalmi elvárások, gyakorlatok, akár társadalmi struktúrák és folyamatok rendszere.²⁶

Valentini tehát azt állítja, hogy amennyiben egy szabályrendszer, intézmény vagy struktúra korlátozza a szabadságunkat oly módon, hogy eközben van egy olyan észszerűen megvalósítható alternatív struktúra, amelyben e korlátok nem léteznek, annyiban e szabályrendszer, intézmény vagy struktúra szabadságkorlátozása *kényszernek* – következésképp uralomnak – minősül. Egy alternatív struktúra észszerűen megvalósítható, amennyiben megvalósítása nem követel emberfeletti erőfeszítést, áldozatot, sem fantasztikus technológiai innovációt, sem isteni beavatkozást. Egy észszerűen megvalósítható alternatív struktúra megvalósítása lehet kihívásokkal teli és valószínűtlen, de nem oly mértékig lehetetlen, hogy senkitől ne lehessen észszerűen elvárni, hogy ha szükséges, megvalósítása felé lépéseket tegyen.

Úgy vélem, Valentini közelebb visz ugyan a strukturális uralom fogalmának megértéséhez, de magyarázata önmagában nem kielégítő. Akkor is állhatunk egy szabályrendszer vagy egy struktúra uralma alatt ugyanis, ha nincs olyan észszerűen megvalósítható alternatív struktúra vagy szabályrendszer, amelyben az aktuális struktúra által ránk helyezett terhek és korlátok megszűnnek. Induljunk ki a következő példából: az állam korlátozza az állampolgárok szabadságát – politikai autoritással

24 Michael Blake: *Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy. Philosophy and Public Affairs* 2001 (30): 3, 272.

25 Valentini: *Coercion and (Global) Justice...*, i. m., 112.

26 A társadalmi struktúrák természete kapcsán mindenekelőtt Iris Marion Young elemzéseire támaszkodom: Iris Marion Young: *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 43 ssk. Uő: *Taking the Basic Structure Seriously. American Political Science Association* 2006 (4): 1, 91–97.

bíró szabályokat hoz, amelyek betartását erőszak szervezetei segítségével kikényszerítheti. Az, hogy egy állam uralja-e az állampolgárokat, vagy ellenkezőleg, az állam intézményei állnak az állampolgárok uralma alatt, nem attól függ, hogy van-e olyan elérhető államberendezkedés, amely kevésbé korlátozza az állampolgárok szabadságát, hanem attól, hogy az állampolgárok befolyással bírnak-e az állam szabadságkorlátozó működése fölött, képesek-e azt kollektív módon – demokratikusan – irányítani vagy sem.²⁷ Meglehet, hogy valamely esetleges körülmény folytán egy autokratikus és egy demokratikus állam kénytelen pontosan ugyanazoknak a terheknek és korlátoknak alávetni állampolgárait. Ám ezek közül csak az előbbi veti alá uralomnak őket, az utóbbi nem.

Valentini definíciójára támaszkodva tehát a következő meghatározást adhatjuk a strukturális uralom fogalmának: egyének egy E csoportja valamely S struktúra uralma alatt áll akkor és csakis akkor, ha S korlátok közé szorítja E szabadságát oly módon, hogy e korlátozás fölött E tagjai nem gyakorolnak befolyást – nem irányítják azt –, és van olyan észszerűen megvalósítható alternatív S' struktúra, amelyben a szóban forgó korlátozás fölött E tagjai befolyással bírnak és irányítják azt. Az absztrakt munka, az érték társadalmi szintézise annyiban ural minket, amennyiben meghatározzák, hogy mely életlehetőségekhez és erőforrásokhoz mennyi és milyen természetű munka árán férhetünk hozzá; teszik ezt úgy, hogy e fölött a folyamatok fölött nem bírunk befolyással, nem irányítjuk őket, nincs bebeszólásunk abba, hogyan alakulnak. Ki vagyunk szolgáltatva az érték társadalmi szintézisét konstituáló társadalmi struktúrák alakulásának, amelyek bár emberi cselekvés termékei, mégis a mi belátásainktól, érdekeinktől és preferenciáinktól függetlenül működnek, azokkal olykor esetlegesen egybeesnek, máskor nem, ennek során pedig terheket helyeznek ránk, akadályokat gördítenek szabad cselekvésünk útjába.

Joggal gondolhatjuk, hogy amennyiben ez nem elkerülhetetlen, amennyiben képesek lennénk saját kollektív – demokratikus – irányításunk alá vonni e struktúrákat, úgy mindaddig, amíg ezt nem tesszük, az e struktúrák által ránk helyezett terhek és korlátozások egy uralmi viszonyt, egy illegitim szabadságkorlátozási viszonyt valósítanak meg köztünk és a struktúrák között. Amennyiben a társadalomtól észszerűen elvárható, hogy erőforrásait oly módon használja fel, amennyiben megvalósítható egy olyan alternatív társadalmi berendezkedés, amelyben az egyének szabadságát és életesélyeit – nem személyek által

27 Philip Pettit: *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 152–53; Lásd még: Christian F. Rostböll: The Non-Instrumental Value of Democracy: The Freedom Argument. *Constellations* 2015 (22): 2, 267–78.

felügyelt vagy befolyása alatt álló, mégis – roppant hatalommal rendelkező személytelen társadalmi struktúrák határozzák meg, annyiban e társadalom tagjai joggal gondolhatják úgy, hogy azok a terhek és akadályok, amelyekkel a fennálló társadalmi struktúrák közepette szembe kell nézniük, szabadságuk és életesélyeik illegitim korlátozását jelentik, a társadalom tagjainak pedig alapos indoka van arra, hogy e korlátokat felszámolják és létrehozzanak egy alternatív társadalmi struktúrát. Ha ezt elmulasztják, úgy bizonyos értelemben felelősség terheli őket a társadalom tagjai szabadságának és életesélyeinek társadalmi struktúrák általi korlátozásáért, még akkor is, ha nincs egyetlen meghatározható személy vagy csoport a társadalomban, aki zsarnoki módon önkényesen korlátozná szabadságunkat és életesélyeinket.

A társadalmi struktúrákat mi magunk hozzuk létre, azok emberi cselekvés eredményei, nem pedig tőlünk függetlenül létező és működő természeti képződmények. Éppen ezért e társadalmi struktúrákért és azoknak a társadalomra gyakorolt hatásáért bizonyos értelemben mindannyiunknak felelősséget kell vállalnunk, még ha ez nem is jelenti azt, hogy mindannyian hibáztathatók lennének.²⁸ Mégis, a társadalom struktúrái a mi műveink. Így mikor e struktúrák uralomnak vetnek alá, elnyomnak minket, ezen uralom és elnyomás felszámolásának kötelessége ránk, mindannyiunkra esik. Mikor pedig e feladatunkat elmulasztjuk végrehajtani, a következőképp beálló elnyomásért minket terhel a felelősség. A társadalmi elnyomás tárgyai és alanyai, az elnyomók és az elnyomottak egyaránt mi vagyunk.²⁹ De épp így mi vagyunk az elnyomás felszámolásának alanyai is. Ahogy Holloway írja: „Az érv egyszerű. Mi hozzuk létre a kapitalizmust: fel kell hagynunk vele és valami mást kell csinálnunk. Ez annyit tesz, szembe szegezni az emberi cselekvést az absztrakt munkával: ezt meg kell tennünk, meg tudjuk tenni és már tesszük is.”³⁰

Konklúzió

A fentiekben amellet érveltem, hogy az absztrakt munka marxi kritikáját leghelyesebb a strukturális uralom fogalma segítségével értelmezni. Az absztrakt munka olyan munka, amely a kapitalista társadalom

28 Young: *Responsibility for Justice...*, i. m., 105.

29 Elemzésem ezen a ponton igen közel kerül Robert Kurz *szubjektum nélküli uralom* fogalmához. Lásd: Robert Kurz: *Subjektlose Herrschaft Krisis* 1993 (13): 17–94.

30 Holloway: *Crack Capitalism...*, i. m., 109.

gazdasági folyamatait meghatározó társadalmi struktúrákba – azaz az érték társadalmi szintézisébe – ágyazódva más munkákkal értékviszonyra lép. A munka az érték társadalmi szintézisének kontextusában elveszíti konkrét sajátosságait, absztrakttá válik. Az absztrakt munka célját, irányát, feltételeit és körülményeit nem a munkát végrehajtók egyéni vagy kollektív döntései, sem a munka konkrét meghatározottságai, vagy az általa termelt használati érték nem határozza meg – egyedül az érték társadalmi szintézisének önjáró struktúrái és folyamatai. Ezek a struktúrák és folyamatok határozzák meg, hogy a társadalmon belül az egyének milyen feltételek mellett, mennyi és milyen munka árán férhetnek hozzá különféle életesélyekhez és erőforrásokhoz. Az egyének ennélfogva ki vannak szolgáltatva e struktúráknak. E kiszolgáltatottság egy *uralmi viszonyt* valósít meg az egyének és e struktúrák között: a szóban forgó struktúrák terheket helyeznek az egyénekre és korlátozzák szabadságukat anélkül, hogy az érintett egyének ezt befolyásolhatnák, irányíthatnák. Az absztrakt munka ezért strukturális uralom alatt végzett munka, nem pedig szabadon választott és végzett munka. Az absztrakt munkát végző egyén az érték társadalmi szintézisének rabja.

A fenti fejtegetések mindenekelőtt értelmező célt szolgálnak. Arra tettem kísérletet, hogy az absztrakt munka gyakran homályosan, metaforikusan és elméleti-filozófiai szempontból kifejtetlen módon prezentált marxi és marxista kritikáját a kortárs társadalomfilozófia fogalmi eszköztára segítségével pontosan és védhető módon prezentáljam. Ez a diszkusszió nem csak azok számára lehet hasznos, akik szerint a kapitalista társadalomról szóló marxi és marxista fejtegetések helytállóak. A marxi és marxista kritikai állítások pontosabb megértése és a kortárs társadalomelmélet és társadalomfilozófia eszköztárával való rekonstrukció azok számára is értékkel bírhat, akik e kritikai állításokat vitatni igyekeznek, vagy akik belőlük kiindulva szeretnének további társadalomelméleti és társadalomfilozófiai belátásokra jutni.

Hayek, Marx és a termelőerő felszabadítása

Nem ördögtől való gondolat visszatérni a múlt vitáihoz annak érdekében, hogy új perspektívákat nyerhessünk kortárs problémák megválaszolásához. Példa erre a szocialista társadalmi berendezkedés és a piac viszonyának kérdése. Képesek vagyunk-e elgondolni a szocializmusnak olyan formáját, amely fenntartja a szabad árkalkuláció intézményét, azaz lehetőséget kínál piaci mechanizmusok kibontakozására, miközben az egyenlőség elvét is érvényre juttatja? Egyesíthető-e egymással a piac mint az evolúciós folyamat által megtestesített árkalkuláció és a szocialista társadalom egalitárius eszménye?

Alapvetően kétféle problémát azonosíthatunk a tervezésközpontú gazdasági rendszerek vonatkozásában: Kornai János nyomán az elsőt a hiánygazdálkodás jelenségében érhetjük tetten.¹ Ahol a piac spontán játéka helyett központi utasításra oszthatja el a társadalom erőforrásait, ott erőteljesen kitermelődnek olyan jelenségek, amelyek a kereslet és a kínálat viszonyát eltorzítják. A központi elosztás képtelennek bizonyul lépést tartani a társadalmi igényekkel. Ez egy másik, mélyebb problémára utal: a társadalom nem képez tervezett, konstruált rendet. Friedrich August Hayek megkülönböztetésével élve, amelyet legszisztematikusabban a *Law, Legislation and Liberty* című művében fejt ki, a rendnek két formája létezik: a valamilyen szándék mentén, tervszerűen konstruált rend (*taxis*) és a növesztett, önszerveződő folyamatok révén képződő rend (*kosmos*).² Ezek a kifejezések megfelelnek a szervezet (*organization*) és a spontán rend (*spontaneous order*) fogalmainak. Miképpen Hayek írja: „az előállított rend, amelyet exogén rendnek vagy elrendezésnek hívtunk, konstrukcióként, mesterséges rendként vagy különösen az irányított társadalmi intézmények esetében szervezetként azonosítható. Ezzel szemben a növesztett rend, amit öngeneráló

A szerző az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Filozófiatudományi Doktori Iskola-jának doktorandusza. Email: adam.lovasz629@yahoo.com

- 1 Kornai János: *A hiány*. Kalligram, Budapest, 2011.
- 2 Friedrich August Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 1. Laws and Order*. Routledge, London–New York, 1998, 37.

vagy endogén rendként jellemeztünk az imént, az angol nyelvben legtalálhatóbban a spontán rend kifejezéssel illelhető.”³ Aki a társadalom egészét valamilyen tudatos program vagy politikai eszme alapján kívánja átszervezni, hibát követ el, mert a társadalomtól olyat vár el, amire az képtelen: morális értékeink kielégítését. A társadalom „személytelen folyamat”, amelynek nem dolga Hayek szerint bármilyen morális igény kiszolgálása.⁴ Igazságos elosztást elvárni a kozmoszként felfogott önszerveződő társadalomtól olyan, mint elvárni az időjárástól, hogy igazodjon saját igényeinkhez. Elkerülhetetlenül abszurdításba torkollik a tervezhetőség igénye, mert alapvető módon téved a társadalom természetét illetően. Spontán rendként a társadalom ellenáll minden tervezhetőségnek, ontológiáját tekintve nem tartozik a tervszerűen módosítható létezők körébe.

Hayek szerint még a legkiválóbb, legkvalifikáltabb közgazdászokból álló testület sem rendelkezhet akkora információmennyiség felett, amennyi a hatékony tervgazdálkodás fenntartásához szükségeltetne. Hayek az episztemológiai korlátoltságot helyezi társadalomfilozófiai vizsgálódásai középpontjába, és ezen kitétel révén kizártnak tartja a szocialista társadalmi rendszer és a hatékony árkalkuláció együttes meglétét. A tudás eleve fragmentált formában áll fenn, ez tekinthető Hayek episztemológiai alaptételének.⁵ Ez azt implicálja, hogy a társadalom alapvető feladatainak egyike a tudás egyesítése. Ezt az információaggregáló szerepet Hayek markáns pozíciója alapján leghatékonyabban a piac képes elvégezni, bármilyen állami beavatkozás pedig potenciálisan eltorzíthatja azt az információtartalmat, amely közvetítésre kerül a piac médiumán keresztül.⁶ Önmagát megcáfoló tézis, oximoron a piaci szocializmus, még akkor is, ha a szocialista állami vállalatok valamilyen korlátozott értelemben versenyezhetnek egymással, ugyanis a központilag meghatározott árak nem tükrözik a valóságos keresleti/kínálati viszonyokat ugyanolyan hatékonyan, mint a decentralizált tudásformákat önszervező módon egyesítő szabadpiac esetében. Szemben az Oscar Lange által képviselt „piaci szocialista” elképzeléssel, a szocialista tervgazdálkodást semmilyen formában nem tartotta Hayek és Ludwig von Mises összeegyeztethetőnek az információaggregálás funkcióját ellátó piac intézményével, még abban az esetben sem, ha megengedett lenne valamilyen árkalkuláció. Verseny

3 Uo.

4 Friedrich August Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*. Routledge, London–New York, Routledge, 1998, 63.

5 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 1...*, i. m., 14.

6 Uo., 51.

híján az árak szükségképpen eltorzulnának, információtartalmuk pedig értéktelen volna.⁷ Az utókor a szocialista kalkulációs vita egyértelmű győzteseiként aposztrofálta a libertáriusok pozícióját. Ha megtekintjük a szocializmus egyik, a korai 21. század első évtizedében legígéretesebbnek tűnő kísérletének, a venezuelai bolívariussá válás állapotát, szintén empirikus megerősítést nyerhet ama gyanúnk, amely alapján ténylegesen egymást kizárná az árkalkuláció és a szocialista gazdasági modell. Senki sem mondhatja a komolyság igényével, hogy sikeres empirikus példával lenne dolgunk a venezuelai „huszonegyedik századi szocializmus” kapcsán. Mindazonáltal az empirikus tények csupán korlátozott mértékben cáfolhatnak elméleteket. Önmagában még a Szovjetunió összeomlása sem tekinthető a szocializmus minden formáját megsemmisítő történelmi katasztrófának vagy örömteli eseménynek, kinek mi. Teljesen elképzelhetetlen volna a szocializmusnak egy olyan formája, amely képes elhárítani a tudás szétszórt jellegéből származó hayekiánus kritikát? A szocializmus tud-e bármit kezdeni a piac intézményével? Itt és most bennünket elsősorban nem az empirikus körülmények foglalkoztatnak (önmagában egy sikeresen működő „szocialista” gazdaság jelenléte a Föld felszínén nem bizonyító erejű, túlságosan is könnyű volna a Kínai Népköztársaság példájára mutatni), hanem az elméleti konzisztencia. Megalkotható-e a szocializmusnak egy olyan válfaja, ami legalább elméleti szinten áthidalja a decentralizált, szétszórt tudás körülményéből származó problémát anélkül, hogy a központi tervezés diszkreditált formáihoz nyúlna? Összefoglalva, alapproblémánk a következő: miképpen egyesíthető a társadalmi egyenlőségre vonatkozó szocialista politikai-ideológiai igény – ha egyáltalán – a decentralizált árkalkulációval?

Ezen kérdések állnak Theodore A. Burczak *Socialism After Hayek* című 2006-os kötetének fókuszában. Tanulmányunk tárgya – a szerző egyébként igencsak figyelemreméltó téziseinek bemutatásán túlmenően – a libertarizmus egy lehetséges formájának a kibontakoztatása a

7 Ludwig von Mises: Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1920 (47): 21, 86–121; Oscar Lange: On the Economic Theory of Socialism, Part One. *Review of Economic Studies* 1936 (4): 1, 53–71; Oscar Lange: On the Economic Theory of Socialism, Part Two *Review of Economic Studies* 1937 (4): 2, 123–142; Friedrich August Hayek: Szocialista kalkuláció I. A probléma természete és története. Ford. Tóth Sándor. In Friedrich August Hayek: *Piac és szabadság. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1995, 157–179; Friedrich August Hayek: Szocialista kalkuláció II. A vita állása. Ford. Tóth Sándor. In Friedrich August Hayek: *Piac és szabadság. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1995, 179–203.

Burczak által középpontba helyezett Hayek és Karl Marx koncepcióiból. Azon kérdés megválaszolására is kísérletet teszünk, hogy Burczak modellje valóban ellentmondásmentesen tisztázza-e a szabadság és egyenlőség dilemmáját, azaz, képesnek bizonyul-e a libertarizmus és szocializmus közötti szakadék áthidalására, vagy, szemben Burczakkal, szükséges-e áttérnünk egy tisztán libertárius regiszterre, ami maga mögött hagyja a szocialista hagyomány etikai maradványait is. Ezen feldolgozási kísérlethez szükséges lesz tanulmányunk második felében visszatérnünk Hayeknek és Marxnak a szabadság témakörét illető alapvető fontosságú észrevételeihez, amelyeket jelen tanulmányban elsősorban főműveikből, a *Law, Legislation and Liberty*, valamint *A tőkéből* merítünk. Kiváltképpen a Vidrányi Katalin által Marx életművében azonosított, látens módon megbúvó radikális „antihumanizmus” mi-benlétét kívánjuk azonosítani, valamint ennek ellentmondásos viszonyát a szabadsághoz.⁸ Ez utóbbi szempontot nemcsak Marxból kívánjuk megmagyarázni, hanem egy kreatív hermeneutikai olvasat révén Hayek szabadságfelfogásából és társadalomképéből is kikövetkeztethetőnek véljük. Állításunk szerint mindkét gondolkodó esetében az ember feloldódik a termelési viszonyokban, viszont destruktív mozzanat helyett ezen szempontot határozottan előremutató politikai filozófiai lehetőségként kezeljük.

Ahhoz, hogy nyitott módon viszonyuljunk a libertárius szocializmus lehetőségéhez, mindenekelőtt meg kell szabadítanunk magunkat a Chris Sciabarra által azonosított „szinkópikus téveszmétől” (*synoptic delusion*), mely szerint a gazdaság központosítása révén kiiktatható volna a tudás fragmentáltsága.⁹ Hayek „episztemológiai posztmodernizmus” kikerülhetetlen evidencia Burczak számára is, a tudás eredendően differenciált jellegét tekinti kiindulópontnak, amellyel a szocialista elméletnek számolnia kell.¹⁰ A posztmodernizmust átfogó ismeretelméleti szkepszisként kell értenünk, ami elfogadja és következetesen alkalmazza azon kantiánus származású gondolatot, mely szerint sohasem az önmagában lévő valósággal találkozik a megismerő. Burczak szerint alapvető módon gazdagíthatja a szocialista elméletet a Hayek életművében meghúzódó episztemológiai kétellyel való heterodox, vagy egy, a magyar kontextusban ismertebb kifejezést kölcsönözve, unortodox

8 Vidrányi Katalin: „Maradok a kaptafánál”, <http://beszelo.c3.hu/cikkek/%E2%80%9Emaradok-a-kaptafanal%E2%80%9D> (Letöltés dátuma: 2018. 11. 11.)

9 Chris Sciabarra: *Hayek, Marx and Utopia*. State University of New York Press, Albany: 1995.

10 Theodore A. Burczak: *Socialism After Hayek*. Michigan University Press, Ann Arbor, 2006, 1.

elmélet keretén belüli összeházasítás.¹¹ A történelmi kudarcból tanulva a szocialistáknak meg kell tanulniuk szeretni a piacot. Fenntartáhatatlanná vált a piacfóbia. Mint fogalmaz az evolucionista marxista szociológus Geoffrey M. Hodgson: „annak érdekében, hogy a szocializmus túlélhessen, szükséges meghaladnia a veleszületett agorafóbiáját – ami, szó szerint a piactértől való irtózatot jelenti. Meg kell tanulnia nyitott rendszereket és nyitott tereket belakni.”¹² Ha el kívánja kerülni a szinkópikus téveszmét, elkerülhetetlennek látszik a piac helyének kijelölése a szocialista elméleten belül. A posztmodern marxizmusnak el kell fogadnia a rendtelenséget mint adottságot, továbbá a szabadságra fektetett libertárius hangsúlynak is érvényesülnie kell ezen felfogásban.¹³ Ezzel együtt a „disztributív igazságosság” szocialista eszményét sem adná fel szívesen Burczak; köztes álláspont szükségeltetik, ami a piac spontán önszerveződését egyesíti az egyenlőség etikai követelményével.¹⁴ Mindez igencsak hasonlít a kör négyszögesítésének alkimista gyakorlatára. Szabadság és egyenlőség kizárni látszanak egymást, továbbá az sem egészen lényegtelen, kinek vagy minek a szabadságára megy ki a játék. Az ember felszabadulása vagy a termelőerő kibontakoztatása képezi azt a magvat, ami köré szervezhető a szabadság politikai filozófiája?

Mintegy tisztázásképpen Burczak leszögezi, nem minden piaci viszony tekinthető kizsákmányoló jellegűnek. Marx nyomán kijelenthető, hogy kizsákmányolás áll fenn minden esetben, ahol a termelésben nem résztvevők sajátítják ki a megtermelt értéktöbbletet.¹⁵ Marx számára azért problematikus a tőkés társadalomban fennálló bérmunkaviszony, mert kényszervizonyként áll fenn:

A tőke a termelési folyamaton belül a munka, azaz a ténykedő munkaerő, vagyis maga a munkás fölötti parancsnoklássá fejlődött. A megszemélyesített tőke, a tőkés, ügyel arra, hogy a munkás rendszeren és az intenzitás kellő fokán végezze munkáját. A tőke továbbá kényszervizonyná fejlődött, amely a munkásosztályt arra szorítja, hogy több munkát végezzen, mint amennyit saját életszükségeinek szűk köre előírt. És mint idegen dologosság termelője, mint a többletmunka kiszípolozója és a munkaerő kizsákmányolója, a tőke energiában,

11 Uo., 4.

12 Geoffrey M. Hodgson: *Economics and Utopia*. Routledge, New York–London, 1999, 61.

13 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 7–8.

14 Uo., 11.

15 Uo., 103.

mértéktelenségben és hatékonyságban túlszárnyal minden előző, közvetlen kényszermunkán nyugvó termelési rendszert.¹⁶

A szocializmus célja a kényszerviszonnyként felfogott kizsákmányolás megsemmisítése, míg a libertarizmus célja minden kényszerviszony eltörlése egy önkéntes társuláson alapuló társadalom megteremtése végett. Marx számára, akárcsak Hayeknek, fontos funkcionális tényező a piaci erők összpontosító szerepe a társadalmi életben. A modern társadalomban a tőke összegyűjti az emberi erőforrásként kezelt objektívizált munkásokat, „funkcióik összefüggése és termelő összorganizmusként való egységük” pedig „rajtuk kívül, a tőkében van.”¹⁷ Szemben az utópista szocialistákkal, *A tőke* ökonomista Marxa szerint egyáltalán nem is problematikus a modern munkamegosztás mint olyan.¹⁸ Önmagában ez egy gazdasági-társadalmi evolúció terméke, ami szigorú értelemben véve értékmentes. Egyedül a termelési viszonyként elgondolt tőke kizsákmányoló jellege teszi a kapitalista „összorganizmust” kártékonná. A szocializmus feladata a tőke szintetizáló erejét a munkásosztály birtokába juttatni, az önmagukat alakító és tovább bonyolító termelőerők megtartása, sőt, felgyorsítása mellett. Az összorganizmus metaforája különösen találó Hayek vonatkozásában is, mivel Hayek társadalomfilozófiájának középpontjában is az önmagát differenciáló termelőerő áll. Az „organizmus” metaforájával Hayek is él, hiszen az élő szervezeteket is az önszerveződés példáinak tekinti, viszont a természet összetételét tekintve nélkülözi azt a viszonylagos állandóságot, ami a társadalmat mint élettelen entitást jellemzi. Szemben az élőlényekkel, a társadalmi intézmények mint spontán szerveződések képesek túlélni összetevőik lecserélődését.¹⁹ Sokkal gyorsabb és változatosabb variációk figyelhető-

16 Karl Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Első kötet. I. könyv. A tőke termelési folyamata.* Ford. Rudas László és Németh Tamás. Kossuth, Budapest, 1967, 290.

17 Uo., 311.

18 Sőt, Marx szemében éppenséggel annyiban problematikus a kapitalista berendezkedés, amennyiben gátolja a termelőerők kibontakozását. Marxnál a társadalom inorganikus szerveződés, második természet, amely mesterséges organizmusként a természeti szubsztrátum fölé emelkedik. A profitlogika elvetendő, mivel gátat szab a termelőerő kibontakozásának, beleértve az emberiség produktív képességeit is. Ebből következően John P. Clarkkal egyetértve problematikusként kell megítélnünk mindazon törekvéseket is, amelyek valamilyen ökológiai tartalmat tulajdonítanak a marxi gondolatnak. Korlátozás, a környezetnek akár a produktívitás árán való kímélése helyett Marx a technológia emancipálódását választja, szemben a biocentrizmussal. John P. Clark: *Marx's Inorganic Body. Environmental Ethics* 1989 (11): 3, 243–258.

19 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume I...*, i. m., 52–53.

ek meg a kulturális szelekcióban, mint a biológiai szelekció terén, továbbá az előbbi jóval rugalmasabb is, a társadalmi formák egy nemzedéken belül elképesztő mértékű innovációt képesek felmutatni, a felbomlás viszonylag alacsony kockázata mellett (alapvető kivételt képez ezalól egy társadalom vagy közösség teljes és maradéktalan megsemmisülése).²⁰

Hayek liberalizmusának egyik sarokkövét a célok heterogenitása képezi. Az individuumok számtalan szükséglettel, célkitűzéssel és preferenciával bírnak. A piaci rendnek nem dolga ezek sorrendbe állítása. Semmilyen morális metaetikai útmutatást sem követ a piac. Mint Hayek leszögezi, egy piaci rendben „nem létezhet a szükségletek rangsorolása.”²¹ A szükségletek Hayeknél és Marxnál egyaránt mesterséges képződmények, nincsenek egyszer és mindenkorra adott, esszenciális szükségletek. Ugyanakkor Marx is amorális képződményként tekint a kapitalizmusra. A termelőerő tisztán immanens szabályokat követ, nincs ráutalva külső morális útmutatásra: „az erkölcs és a természet, a kor és a nem, a nappal és az éjszaka minden korlátját szétrombolták.”²² Nehezen tűnik hihetőnek, hogy Marx ezeket a túlságosan is emberi korlátokat kívánná helyreállítani. Moralizáló kritika helyett *A tőkének* ezen megállapításában leírja, milyen bámulatos fokú plaszticitással rendelkezik a tőkés társadalom. Szemben a mezőgazdasági alapú társadalmakkal, a kapitalizmus keretén belül a termelés nem függ sem a napszakoktól, sem a transzcendens elvektől. Marx a jövő társadalmi formáit sem fosztaná meg a formálhatóság és a módosíthatóság inorganikusságától.

Az, hogy az individuumok milyen szükségletekkel bírnak, társadalmi és kulturális tényezők együtthatásának végeredménye. Szükségleteinket is a termelőerők fokozódó összetettsége határozza meg, formálja át. A kapitalizmus növekvő intenzitással állít elő vágyakat és termelékenységet, ugyanazon munkaidőbe pedig több intenzitás sűrűsödik össze.²³ Mind Marx, mind Hayek a termelőerő prófétáiként olvashatóak. A tőke szüntelen dinamizmusa okán folyamatosan előállít új szükségleteket és termékeket. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy bármelyiküket a kapitalizmus létező formáinak kritikátlan apologétájának tekintenénk.²⁴ Itt a termelőerő

20 A kulturális evolúció fogalmát illetően lásd Agner Fog: *Cultural Selection*. Kluwer Academic, Dodrecht, 1999 és Ronald F. Inglehart: *Cultural Evolution. People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

21 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2...*, i. m., 113.

22 Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata...*, i. m., 260.

23 Uo., 382.

24 Hayek ugyan elfogadja a kapitalizmus keretét, számára lehetetlennek tűnik bármilyen társadalmi forma, amely meghaladná a piaci szerveződésen alapuló társadalmat. Ugyanakkor számos alkalommal jelzi a létező, állami beavatkozások által

mint innovációs forrás és dinamizáló evolúciós tényező a hangsúlyos. Új termelőerők mellett új szükségletek szintetizálódnak, „a társadalmi termék nagyobb része változik át többletermékké és a többletermék nagyobb részét termelik újra és fogyasztják el kifinomult és változatos formákban, mint eddig.”²⁵ Egyik szükséglet sem előrébbvaló a másiknál. Ahogy Marx modelljében az egyéni tőkésék, úgy Hayeknél a piac minden résztvevője dönt, ezen döntések pedig olyan eredményekké aggregálódnak, amelyeket egyetlen résztvevő sem láthat előre. „Hayek ágensei”, írja Burczak, „episztemológiailag korlátozottak és társadalmilag konstituáltak.”²⁶ Racionális megfontolások helyett Hayek individuuma a társadalmi evolúció folyamán kialakított absztrakt szabályokhoz igazodnak, amelyek egyetlen szereplő szándékát sem tükrözik, mert személytelen kollektív evolúciós folyamatok termékei.²⁷ Hasonlóképpen Marxnál a kapitalizmus által felszabadított termelőerők sem fogadnak szót a profit emelkedését remélő tőkés vállalkozóknak. Szándékuk szerint a tőkésék azt akarnák, hogy szüntelenül emelkedjen az általuk kisajtolt profitráta, csak hogy a termelőerő bővülése szükségeltetik ehhez, ami a profitráta csökkenését eredményezi:

Az ellentmondás egészen általánosan kifejezve abban áll, hogy a tőkés termelési mód a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendenciát foglal magában, tekintet nélkül az értékre és a benne foglalt érték-többletre, s tekintet nélkül azokra a társadalmi viszonyokra, amelyek közepette a tőkés termelés végbemegy; másrészt viszont célja a létező tőkeérték fenntartása és a legnagyobb mértékben való értékesítése.”²⁸

Hayeknél és Marxnál a társadalom evolúciója túlmutat az emberi intelligencia szűk ökonómiáján. A termelésnek saját mozgása van, amely független bármely résztvevő akaratától. Az absztrakt szabályrendszerek

tarkított kapitalizmusok elégtelen voltát. Többről van szó, mint a keynesiánus gazdaságpolitikákkal való szembehelyezkedésről, hiszen a piac működésébe való olyan, más neoliberalis közgazdászok által elfogadhatónak vélt beavatkozási formákat is tagadja, mint a központi bank intézményét. Hayek a szabadpiaciként vagy neoklasszikusként jellemezhető áramlatoknál jóval libertáriusabb pozícióra helyezkedik, mondhatnánk nyugodtan: deterritorializáltabb. F. A. Hayek: *Denationalisation of Money. The Argument Refined*. Institute of Economic Affairs, London, 1990.

25 Marx *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata...*, i. m., 415. Gondoljunk itt a legváltozatosabb hiábavalónak tűnő termékekre, amelyekre kereslet képezhető.

26 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 25.

27 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 1...*, i. m., 50.

28 Marx, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Harmadik kötet. III. könyv. A tőkés termelés összefoglalása*. Ford. Rudas László és Németh Tamás. Kossuth, Budapest, 1967, 237.

kibontakozása és a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendencia önszerveződő folyamatok, amelyek kaotizáló hatással vannak a társadalomra. Hayek ebben a vonatkozásban radikálisabbnak tűnik Marxnál, mivel a piac kreatív erejének semmilyen korlátozását sem tartja elfogadhatónak, míg Marx a gazdasági életet alá kívánja rendelni a munkásosztály érdekeinek. Nem szükséges a hayekianus konstrukcióban a termelésnek bármilyen csoport érdekei mentén történő szűkítése, korlátozása, szabályozása. Szubjektivizmusa okán kizárja a jóléti célú beavatkozásokat, mivel nem azonosíthatóak szerinte azok az alapszükségletek, amelyeket az államnak kötelessége volna biztosítani.

Burczak interpretációja szerint Hayeknél a „közös jónak” sincs semmilyen fogalma, a társadalmi evolúció által formált individuumok mint társadalmi termékek próba-szerencse módszerrel kísérleteznek életformákkal, míg felfedezik a jó élet azon formáját, amely igényeiknek és vágyaiknak megfelel.²⁹ Kollektív szinten ugyanez a kísérletezés a szabályok tudattalan kiszelektálódása révén megy végbe, míg kialakulnak a történelem viszontagságai közepette életképes, absztrakt, minden résztvevőre egyformán érvényes szabályok.³⁰ Mivel a szocializmusban fontos szerepe van a közös jó fogalmának, ezen nehézséget Burczak a Martha Nussbaum és Amartya Sen nevei által fémjelzett „képességalapú” (*capabilities-based*) megközelítés bekapcsolásával igyekszik áthidalni, nézetünk szerint sikertelenül.³¹ Dacára annak, hogy Hayek kitétele alapján lehetetlen, sőt, a szabadságra nézve kifejezetten káros a „jó életnek” bármilyen univerzális definiálása, Burczak szerint mégiscsak azonosíthatóak Nussbaum és Sen nyomán olyan antropológiai állandók, amelyek normatív értelemben biztosítandó alapszükségleteknek tekinthetőek.³² Ezzel a lépéssel lényegét tekintve visszatáncol a Hayek képviselte antihumanista és antiracionalista pozíciótól. Miből származtatható filozófiai értelemben ez a teoretikus regresszió? Nézetünk szerint Burczak megközelítése abban hibázik, hogy rehumanizálni kíván olyan társadalmi folyamatokat, amelyek már túlnőttek a szűk humanista kereteken. Pontosan ugyanazt a hibát követi el, mint amivel egyébként Hayek vádolja azokat, akik a modern társadalomtól elvárják az emberi értékek kiszolgáltatását, az ezeknek való megfelelést. A modern munkamegosztáson alapuló társadalom komplex rendszer, értelmetlen

29 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 37–38.

30 Uo., 50.

31 Martha Nussbaum: *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press, Cambridge, 2011; Amartya Sen: *Development as Freedom*. Oxford University Press, Oxford–New York, 1999.

32 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 87.

igazságosként vagy igazságtalanként jellemezni, mert ezen elvárások csak olyan képződményekkel és szervezetekkel szemben állhatnak fenn, amelyek az emberi akarattól függnék. Kényelmes dolog antropomorfizálni a társadalmat, de ezáltal kategóriahibát követünk el.³³

Nehéz nem észrevenni Burczaknál ugyanezen antropomorfizálást. Mintha figyelmen kívül hagyná a társadalom irányíthatatlanságának tézisé, olyannyira elkötelezett a társadalmi igazságosság eszméje mellett. Az önszerveződő rendszerek leválnak a morális értékekről, amit sokféleképpen értelmezhetünk. Mi sem bizonyítja Burczak gondolkodói konzervativizmusát jobban, mint az egyéni döntési lehetőségekkel kapcsolatos nézetei. Távolról sem vall libertarizmusra Burczak részéről, amikor több ponton különbséget tesz a legitim és illegitim személyes döntések mellett. Először a saját helyzetüket elfogadó szegények döntését kárhoztatja, mondván, ez objektív mércével mérve nem tekinthető kívánatos állapotnak, bármit is gondol erről az egyén maga.³⁴ Másodszor pedig egy egyszeri, univerzális járadékkifizetési koncepció nyomán annak szükségességét feltételezi, hogy az állam behatárolja elköltésének módját. Képtelennek bizonyul megszabadítani önmagát az egyéni képességek maximális kibontakoztatásának humanista eszményétől, Burczak végül elköteleződik az egyéni döntési lehetőségek korlátozása mellett.³⁵ Az emberi képességeket a lehető legteljesebb mértékben fel kell szabadítani, még annak árán is, ha ezt önmaguk nem kívánják. Ackerman és Alstott koncepciója szerint a fejlett gazdaságokban olyan vagyonadó kerülne kivetésre, amelyből minden 18. életévét betöltő állampolgár részesülne egyszeri kifizetés formájában. Elaprózott alapjövedelem helyett egy összegben kapná meg járadékát minden nagykorúvá váló állampolgár, és ezen összeget tetszés szerint használhatná fel.³⁶ Ezáltal nagyfokú döntési szabadságot nyernének olyan rétegek is, akik akár egy egész életen át egyébként aligha rendelkezhetnének ekkora pénzmennyiség felett. Ezt a szabadságot Burczak mintegy korlátozná, a képességeket fejlesztő opciók preferálásával. Csakhogy mi számít képességnek? Továbbá miért törvényszerű, hogy a társadalom növekedése, a termelőerők kibontakozása követi az emberi képességek fejlesztését? Egyáltalán miből következik, hogy az emberi szabadság fokát kell növelni, nem pedig a termelőerők intenzitásának fokozását? Burczak is áldozatul esik az általa elkerülni kívánt „szinkópikus téveszmének”, ami-

33 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2...*, i. m., 32.

34 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 88–89.

35 Uo., 133.

36 Anne Alstott – Bruce A. Ackerman: *The Stakeholder Society*. Yale University Press, New Haven, 2000.

kor felülről kívánja ellenőrizni a piaci szereplők döntéseit. Paradoxonba csap át minden pozíció, ami a nagyobb szabadság nevében korlátozza a szabadságot.

Ennek kapcsán vissza kell térnünk a szabadság kérdéséhez. Marx esetében látjuk, hogy a feltételezett új termelési mód, a munkások öngazgatásán alapuló „szövetkezeti gyár” a tőkés gazdaság evolúciójából, a termelőerők fejlődéséből alakul ki. Ennek a folyamatnak elsősorban a termelőerők mozgásához van köze, ahhoz, amiképpen a hitel felgyorsítja a termelést, túltermelési válságokat eredményezve: „az anyagi termelőerők és a nekik megfelelő társadalmi termelési formák bizonyos fejlettségi fokán (...) alakul ki és fejlődik egy termelési módból természetesen egy új termelési mód. A tőkés termelési módból származó gyárrendszer nélkül a szövetkezeti gyár nem fejlődhetne ki.”³⁷ Jól látható, hogy itt a hangsúly határozottan a gazdasági tényezőn van, nem pedig a jogi kereteken. Libertárius szempontból visszautasítandó minden pozíció, ami a termelőerők kibontakozásának és a társadalmi alrendszerek elkülönöződésének gátat szabna. Saját olvasatunkat is ez a szempont határozza meg: szintézisünkben az etika legfeljebb alárendelt szerepet játszhat. Amennyiben lassít, úgy a társadalometikát a haladás kerékkötőjének kell tartanunk és lehetőség szerint kiiktatni a rendszerünkben. Megjegyzendő, hogy nehezen védhetőnek tűnik bármilyen állítólagos „marxista” álláspont, amely korlátozni akarná a termelést.³⁸ Marx a termelőerőt alá kívánja vetni a munkásosztály ellenőrzésének, de semmiképpen sem kívánja korlátozni annak kibontakozását. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy Marx, még ha explicit formában nem is beszél a termelőerő „szabadságáról”, még kevésbé kívánja azt gúzsba kötni. Márpedig Burczak pontosan a korlátozás útja mellett köteleződik el, amikor a közjó fogalmát illegitim módon bekapcsolja rendszerébe. Hayek félreérthetetlenül fogalmaz, amikor kijelenti, „azon problematikus ötlet, hogy minden közszükségletet kötelező szervezeten

37 Karl Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Második kötet. II. könyv. A tőke forgalmi folyamata.* Ford. Rudas László és Németh Tamás. Kossuth, Budapest, 1967, 419.

38 Michael Hardt és Antonio Negri is posztmarxista unortodoxiájuk dacára alapvetően produktivista pozíciót foglalnak el. Nézetük szerint a sokaság (*multitude*) egyfajta produktív potencialitásnak tekinthető, amelyet ezidáig mellőzött a kapitalizmus. Nem kevesebb termelésre van szükség Hardt és Negri szerint, hanem a termelés összfogalmának a kibővítésére, hogy magába foglalhasson megannyi, munkaként eddig el nem ismert értékteremtési formát. Alapelvük a „közös” (*common*), amely a munkavégzés valódi célját adja. Azért termelnénk, vélik, hogy a közöst építsük. Michael Hardt – Antonio Negri: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire.* Penguin Books, London és New York, 2006, 149.

keresztül kell kielégíteni, valamint hogy a közcélokat szolgáló minden eszközt állami rendelkezés alá kéne helyezni, teljesen idegen a szabad társadalom alapelveitől.³⁹ Burczak szocializmusa mintha teljesen felémésztené elméletének libertárius vonásait. Ugyan ellenzi a közvetlen állami tulajdont, sőt, a gazdasági tervezés ötletét is, mondván, közvetlen munkásönigazgatásra van szükség, de határozottan bizarr, a libertárius pozíciótól teljesen elütő módon a közjavak közé sorolja a magántulajdonhoz való jogot, amit ráadásul pozitív jogként definiál. „Minden jogilag érvényesíthető jog”, szól Burczak érve, „valamilyen kormányzati beavatkozást igényel amikor ezen jog sérül.”⁴⁰ Abból a körülményből, hogy az állam az alkotmány passzusai alapján a magántulajdonhoz való jogot védelmezi, még semmi sem következik ezen jog pozitív voltára illetően. Empirikus értelemben pedig igencsak vegyes az állam teljesítménye, hiszen pontosan az állam mint intézmény követte el eddig a legtöbb tulajdon elleni bűncselekményt a történelem folyamán. Szintén elgondolkodtató, hogy mitől tartozna a közjavak közé az úgynevezett „közbiztonság”, amikor világszerte virágzó iparág a biztonsági ipar. Nehezen látható be, miért fizetnének magánvállalkozások és magánszemélyek hatalmas összegeket, ha az állam annyira remek módon látná el a magántulajdon védelmét. Összegzésképpen, nagyon is úgy tűnik, mintha a magántulajdonhoz való jog legalább részben a magánjavak körébe tartozna.⁴¹ Marx sem követi el azt a végzetesnek tűnő hibát, hogy a magántulajdon intézményét a közjavak kategóriájába helyezze át, miképpen ezt Burczak teszi.

Mint láthattuk, Burczak tézise alapján beszélhetünk olyan szocializmusról, amely mentes azoktól a hibáktól, amelyek a központi tervezésen alapuló társadalmi rendszereket gyötrik. Az általa vizionált demokratikus szocializmus teljesen felszámolná az értéktöbblet kisajátítását, a termelőerők pedig közvetlenül az értéket előállító munkások irányítása alá kerülnének, szemben a szovjet típusú, felülről vezérelt létezett szocializmussal. Levonja azt a tanulságot, hogy a magántulajdon felszámolása nem eredményezi a kizsákmányolás felszámolását.⁴² Erre vonatkozó-

39 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2...*, i. m., 150.

40 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 93.

41 Sőt, egy 2017-es felmérés alapján a világ számos országában több magánbiztonsági alkalmazott tevékenykedik, mint amennyi rendőr vigyázza a rendet. Niall McCarthy: „Private Security Outnumbers The Police In Most Countries”. <https://www.forbes.com/sites/niallmccarthy/2017/08/31/private-security-outnumbers-the-police-in-most-countries-worldwide-infographic/#7d608989210f> (Letöltés dátuma: 2018. 11. 11.)

42 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 109.

an valóban széles körű magyar társadalomtudományi szakirodalom is rendelkezésünkre áll. De Burczak mintha mégsem vonta volna le teljes egészében a létezett szocializmusok bukásából eredeztethető tanulságot. Nemcsak a tudás koordinációjára vonatkozóan jelent hibás megközelítést a központi elosztás; éppenséggel a szükségletek feletti rendelkezés is problematikus, mint erre Fehér Ferenc és Heller Ágnes rámutattak klasszikussá vált művükben.⁴³ Amikor arról beszél Burczak, hogy az Ackerman–Alstott-féle vagyonújraelosztási tervzet túlságosan nagymértékű szabadságot ad a „társadalmi örökségből” (*social inheritance*) részesülő nagykorúvá vált fogyasztóknak, kijelöli számukra azokat az építő jellegűnek vélt célokat, amelyekre kötelességük elkölteni ezen egyszeri kifizetést: „egy szocialista érdekeltségen alapuló társadalomnak a jó élet nem-kizsákmányoló jellegű formáit kéne előnyben részesítenie. Ezt oly módon tenné, hogy társadalmi örökséget nyújt, amely az emberi és fizikai tőkébe való befektetéseket finanszírozná: az egyetemi képzés, a szakma kitanulását, a független vállalkozóvá válást elősegítő felszerelés beszerzését, és a munkás-önigazgató vállalathoz való csatlakozás költségeit.”⁴⁴ Túl azokon az etikai aggályokon, amelyeket a fogyasztói döntésekbe való ilyen fokú állami beavatkozás eredményez, felvethető az egyes elemek hasznosságának a kérdése is.⁴⁵

Ily módon Burczak, miközben lemondana a termelés központi, tervszerű koordinációjáról, mégiscsak fenntartani kívánja a vágyak tervezését. Beleesik abba a csapdába, amelynek mindazok áldozatul esnek, akik azt hiszik, ők jobban tudják, mire van szükségük másoknak. Magától adódik a kérdés: kinek a szabadságáról van szó? A demokratikus szocializmus célja Burczak szerint az értéket előállítók felszabadítása a kizsákmányoló viszonyok igája alól. A kizsákmányolás a termelésben megy végbe, ezért a szocialistáknak elsősorban a munka szervezeti szintjén kell változásokat kieszközölniük. Legátfogóbban Burczak szerint ezt a célt egy olyan törvénymódosítás biztosíthatná, ami a bér-munka felszámolását célozza meg. Jaroslav Vanektól idéz egy lehetséges

43 Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Diktatúra a szükségletek felett*. Cserépfalvi, Budapest, 1991.

44 Burczak: *Socialism After Hayek...*, i. m., 133.

45 Bryan Caplan közgazdász szerint például igencsak túlértékelt az egyetemi képzés társadalmi hasznossága, sőt, hosszú távon a diplomák inflálódása tekinthető az egyetlen olyan ténylegesen kimutatható hatásnak, amit a széles körűen mesterségesen elérhetővé tett felsőfokú végzettség garantál – minden egyéb állítólagos pozitív hozadék vagy nem annyira pozitív, vagy más tényezőknek is betudható, amelyek nem függenek össze a felsőfokú végzettségük létszámnövekedésével. Bryan Caplan: *The Case Against Education. Why the Education System is a Waste of Time and Money*. Princeton University Press, New York, 2018.

alkotmánymódosítást erre vonatkozóan: „Ahol emberek dolgoznak egy közös vállalkozásban (létszámuktól függetlenül), ők és csakis ők sajátíthatják ki munkájuk eredményeit, legyen szó pozitív (termékek) vagy negatív (költségek vagy kötelezettségekről), és demokratikusan igazgathatják munkahelyeiket az egyenlő szavazat, alternatív esetben pedig a munkához való hozzájárulás arányában. Ezek a munkások a tőkejavak tulajdonosai lehetnek vagy sem, de mindenesetre a tulajdonjogból nem következik a vállalat feletti irányítás joga. Kizárólag a jövedelmek feletti rendelkezés ruházható át a munkásokra, ami a dolgozók közössége és a tulajdonosok közötti szabad szerződés révén szabályozható.”⁴⁶ Az öngazgatáson alapuló modellre történő áttérés önmagában még nem oldaná meg a társadalmi egyenlőtlenség problémáját, hiszen az egyének életesélyei, továbbá a hitelhez való hozzáférés terén tapasztalható egyenlenségek megmaradnának akkor is, ha névleg minden üzem a munkások igazgatásában állna. Ennek érdekében a hitelezést köztulajdonba kell venni, hogy a bankok ténylegesen ellássák azokat az igényeket, amelyek a szövetkezetek részéről merülnének fel. Itt is felvetődik azon ellenvetés, mely alapján a hitelezésbe történő, egyenlősítő célzatú beavatkozás rendre káros mellékhatásokkal jár. Példaként említhetjük a 2007–2008-as válságot, amelynek egyik kiváltó okaként jelölhetjük az ingatlanpiac működésébe való állami beavatkozást a válságot megelőző időszakban, aminek köszönhetően a Fannie Mae és Freddie Mac nevű kormányzati szervek rengeteg, egyébként piaci mércével hitelképtelen személynek nyújtottak alacsony, adófizetői pénzzel támogatott kamatozású jelzáloghiteleket, mesterségesen felduzzasztva a lakáspiaci keresletet.⁴⁷ Nehezen látszik elkerülhetőnek azon következtetés, mely alapján Burczak látszólag innovatív tervét az újonnan létesülő szövetkezetek hitelezésére könnyen nyújthat táptalajt egy, a 2008-as világválsághoz hasonló krízist eredményező erőforrás-félreallokálásnak. Tágabban, nem világos, mi akadályozná meg a hibás erőforrásallokációt ebben a modellben.

Az elosztási igazságosság illegitim becsempészésén keresztül Burczak a hayekiánus és marxista megközelítéseket mintegy kiüresíti. Mindazonáltal, hogy a központi tervgazdálkodást, valamint az állami

46 Jaroslav Vanek: The Austrians and self-management: A positive essay. *Advances in Austrian Economics* 1996 (40): 27–40., 29.

47 John Ligon: How Government Housing Policy Led to the Financial Crisis. <https://www.heritage.org/testimony/how-government-housing-policy-led-the-financial-crisis> (Letöltés dátuma: 2018. 11. 11.); Viral Acharya – Matthew Richardson – Stijn Van Nieuwerburgh – Lawrence J. White: *Guaranteed to Fail. Fannie Mae, Freddie Mac, and the Debacle of Mortgage Finance*. Princeton University Press, New York, 2011.

tulajdont elutasítja – ennyiben korszerűbb, mint azok a kortárs szerzők, akik továbbra is kitartanak, a széllel szemben, a tervezés ködös eszméje mellett, gondolunk itt Srnicek és Williams reménytelenül idejétmúlt, Lange piaci szocialista tervgazdaságát visszaidéző fantazmáira⁴⁸ – mégiscsak megismétli az igazságosság elvében hívők alaphibáját. Sohasem kapunk egyenes válaszokat az igazságosság híveitől, amikor azt kérdezzük, kitől kéne elvárni az igazságosság érvényesülését. Hayek éleselméjű meglátása szerint „nincsen válasz arra vonatkozóan, ki az igazságtalan. A társadalom egyszerűen egy új istenséggé vált, akihez panaszkodhatunk és könyöröghetünk, ha nem teljesíti kívánságainkat.”⁴⁹ Minden ironia nélkül mondhatjuk azt, hogy az önszerveződő rend vonatkozásában ténylegesen hiányzik a morális felelősség. Számonkérésre a konstruált rendek tekintetében van mód, például egy-egy konkrét kormányzati vagy szervezeti döntés kapcsán felvetődhetnek ellenvélemények, végső soron tiltakozhatunk is. Ellenben a termelőerő kibontakozásának nincs köze a morális értékekhez. Pontosan ez motiválja Marxot is, amikor képmutatásként jellemzi a morális szempontoknak a tőkén való számonkérését. A tőkének nincs köze az erkölcshez, működési logikája immanens és amorális.⁵⁰ Éppenséggel az etika szűk ökonómiájában erkölcsstelennek számító egyéni cselekedetek is eredményezhetnek olyan evolúciós folyamatokat vagy kulturális innovációkat, amelyek egyetlen cselekvő jóakaratótól sem függenek az általános ökonómián belül.⁵¹ Ön-ellentmondásba torkollik Burczak azon törekvése, hogy a szabadságot valamiképpen összeegyeztesse a szocialista egyenlősítés eszméjével. Amint belép a moralizálás a gazdaság területére, elkerülhetetlenül betorkollik a termelőerő korlátozásába. A moralista gátat akar szabni a gazdaságnak, számára elítélendő a növekedés, amennyiben leválik a vélt emberi szükségletekről. Túlságosan emberi perspektíva rabja marad

48 Nick Srnicek – Alex Williams: *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*. Verso, New York–London, 2016. Tünetértékű egyébként, hogy Srnicek és Williams egyetlen ponton sem reflektál a hivatkozott kötetben az 1930-as évek kalkulációs vitájára, miközben elismélik ugyanazokat az elméleti érveket, amelyeket elődeik, a piaci szocialisták már bemutatottak. Félő, hogy nem minden annyira újszerű, ami annak álcázza önmagát...

49 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2...*, i. m., 69.

50 Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata...*, i. m., 269.

51 Ez utóbbi felismerést Hayek visszavezeti egészen Bernard Mandeville *A méhek meséje* című társadalomfilozófiai munkájáig. Lásd Friedrich August Hayek: *Dr. Bernard Mandeville*. Ford. Atkári János. In: Friedrich August Hayek: *Piac és szabadság. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 479–496; Bernard Mandeville: *A méhek meséje*. ford. Tótfalusi István, Helikon, Budapest, 1967.

Burczak, ami alapján a növekedés egyedüli célja az emberi képességek fokozásában rejlene. Ezt a nézetet Hayek nyomán azonosíthatjuk egy primitív, antropomorfizáló szemléletként, ami ellentmond a modern, funkcionálisan elkülönöződő kozmikus társadalom „absztrakt rendjének.” Morális téveszméink még mindig a korábbi, kevésbé komplex társadalmi formák „rétegeit” tartalmazzák, amelyek összeegyeztethetetlenek az „absztrakt rend” valóságával.⁵²

Hogyan tudjuk a társadalomról való gondolkodást egyszer és mindenkorra leoldani a morális gátakról? Explicit formában ki kell jelentenünk ezen a ponton, hogy amennyiben a társadalmi igazságosság normatív eszméje a társadalom termelőerőivel ellentétesként ismerszik fel, úgy libertárius szempontból minden esetben a termelőerő további bővítése mellett kell elköteleződnünk. Az etikai elv csupán annyiban tartható fenn, amennyiben a társadalom összorganizmusa szövetének növekedéséhez járul hozzá. Itt válik el olvasatunk a hagyományos marxizmustól, sőt, az igazságosság eszméjének legtöbb létező politikai filozófiai rendszerétől. Egymással ellenkező politikai előjeleik dacára Hayek és Marxnál egyaránt azonosíthatunk a termelőerő fokozása melletti elkötelezettséget. Mindkettejük számára történelmi pozitívum a társadalmi élet kifinomodása és a gazdasági növekedés. A változó, likvid formában lévő tőke is nagyobb mennyiségben szabadul fel a termelőerők fejlődése következtében, amint erre Marx felhívja a figyelmet: „a változó tőke abban az esetben is felszabadulhat, ha a termelőerő fejlődése következtében a munkabér változatlan rátája mellett, kevesebb munkás szükséges ahhoz, hogy ugyanolyan tömegű állandó tőkét mozgásba hozzanak.”⁵³ Nemcsak a munkásosztály törekszik emancipációra. A felszabadulásra való igény az összes termelési tényezőnek, így a maximális likviditásra törekvő tőkének is a sajátja. Ennek szélső határa a tér és az idő korlátainak a meghaladása, először az univerzális, azonnali konvertálhatóság révén, másodsor pedig a térbeli határok legyőzésén keresztül. Marxot mindazonáltal túlzás volna a tőke emancipációja gondolkodójának nevezni. Az egyik első olyan társadalomtudós volt, aki meglátta a tőkében rejlő emancipatív potenciált, azonban ez utóbbit csupán átmeneti jelenségnek tartja a társadalmi emancipáció felé vezető úton. A tőke kreativitása csak annyiban válhat Marxnál világtörténelmi értelemben pozitív fejleménnyé, amennyiben a tőke öndestrukciónak torkollik.⁵⁴

52 Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2...*, i. m., 42.

53 Marx: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Harmadik kötet...*, i. m., 114–115.

54 Erről a folyamatról *A tőke* ide vonatkoztatható passzusain kívül *A gépekről szóló töredékként* elhíresült szövegrészben is értekezik Marx *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai*ban: „A termelőerők és a társadalmi vonatkozások

Egy, a termelőerő *saját* szabadságára vonatkozó olvasat viszont hátróztottan gyümölcsöző lehet a jövő libertárius gondolkodói számára, még ha ez ugyanakkor túlmutat a marxizmus normatív keretén. Marxnál nem helyeződik át egészen a szabadság az emberi szereplőkről a termelőőre, illetve amennyiben ezt regisztrálja, „elidegenedésként”, kiküszöbölendő válságtünetként értelmezi. Hasonló mozgást láthatunk Hayeknél, azzal a fontos különbséggel, hogy Hayek nem tulajdonít jelentőséget az elidegenedés felszámolásának, sőt, nem is tekinti elidegenedésnek a piac kibontakozását. Az egyéni döntések szándékolatlan, önirányító struktúrában, a *kosmosként* elgondolt piacban mint önszerveződő rendben aggregálódnak, akaratlanul és aracionálisan, de ebben Hayek nem talál semmilyen etikailag kifogásolnivaló mozzanatot. Annak a spontán rendnek, ami az információaggregálódás folytán kialakul, semmi köze sincs egyetlen résztvevő racionális belátásához. Mivel a morál csak a szándék által befolyásolható tényekre vonatkoztatható, az ösztársadalmi mozgások a normativitás területén kívülesnek. A termelőerő szabadságát középpontba helyező poszthumanista libertarizmusnak csak addig volna szüksége az egyén szabadságára, amennyiben az individuum kellő mennyiségű meghatározatlanságot termel. Az egyéni döntések előrejelezhetetlensége alkotja Hayek ideális piacának kulcskellékét, de lényegtelen számára annak a szubsztrátumnak a milyensége, amely végrehajtja ezeket az egyéni választásokat. Akkor is fennállhat egy piaci *kosmos*, ha intelligenciával felruházott gépek sokasága hajt végre nem-triviális műveletekből álló döntési sorozatokat. Saját gondolatmenetünkben elsősorban tehát a termelőerő szabadságára helyeztük a hangsúlyt, mintegy öntudatosan zárójelezve az egyéb politikai-ideológiai állásfoglalásokat. Könnyen felmerülhet a gyanú, hogy Marx esetében csupán jelentős fogalmi torzítás árán nyerhetünk ki egy, a termelőerő fejlődését affirmáló pozíciót. Még ha kétségtelenül igazként is ismerhetjük el azon kitételt, mely szerint Marxnál a termelőerő fejlődése csupán a munkásosztály emancipációjának függvényében válik pozitívummá, Marxtot a termelést lassító, korlátozó álláspontokkal sem azonosíthatjuk. Következétesen elkötelezett a társadalom szövetének növekedése iránt. Hayek esetében nem szükségeltetett a részünkről ugyanolyan fokú normatív zárójelezés, mint Marxnál, mert

– mindkettő a társadalmi egyén fejlődésének különböző oldala – a tőke számára csak mint eszközök jelennek meg, és az ő számára csak eszközök is, hogy a maga korlátolt alapzatáról kiindulva termeljen. Valójában ezek azonban az anyagi feltételek ahhoz, hogy ezt az alapzatot a levegőbe röpiítsék.” Karl Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. II. kötet*. Ford. Lissauer Zoltán, Kossuth, Budapest, 1972, 169. Világos tehát, hogy Marxnál a termelőerő kreativitása elsősorban a tőkét és a profitelvet felszámoló volta miatt érdekes.

Hayek explicitebb módon afirmálja a termelőerő szabadságát. Mint láthattuk, Hayek esetében az önszerveződő aracionális rend túlmutat az emberi szubjektum határain. Szándékolatlan, meghatározatlan és dezantropomorfizált rend a *kosmosként* azonosított piac.

Zárásként, saját koncepciónk tisztázásaképpen, a termelőerő szabadságát afirmáló libertarizmus egyik lehetőségét mutatnánk be. Nézetünk szerint egy ilyen pozíciónak a körvonalait nyújtja Gilles Deleuze-nek és Félix Guattarinak a kortárs akceleracionista mozgalomhoz kapcsolódó társadalomfilozófiája, amely gyümölcsöző alkotóelemeként is funkcionálhat egy jövőbeni poszthumanista-libertárius szintézisnek. Elemzésük alapján a tőke két formáját különböztethetjük meg: egy korlátozott, territorializált, osztályviszonyoknak alávetett formát, amely a tőkés osztálynak alárendelt hatalmi instrumentumként funkcionál. Az áramlásként funkcionáló deterritorializált tőke azonban egyetlen szereplőnek sem alávethető. Amint Deleuze és Guattari fogalmaz a *Milles plateaux*-ban, „nincsen semmilyen Hatalom amely magukat az áramlásokat szabályozná. (...) A tőkésék uralják az értéktöbbletet és annak elosztását, azonban nem uralják azon áramlásokat amelyekből az értéktöbblet származik.”⁵⁵ Marx eszmetörténeti jelentőségű felismerése Deleuze és Guattari szerint abban rejlene, hogy felismerte a tőkés viszonyok által felszabadított termelőerők több-mint-emberi voltát. Ennyiben az elidegenedés problematikájának a jelentősége a gépi korszakban elhalványul. A kapitalizmus dinamikája mintegy kiiktatja az emberi munkát:

Marx azt mutatja meg számunkra, hogy az értéktöbblet a kapitalista rezsimben többé nem lokalizálható. Sőt, ez a legfontosabb észrevétele. Ráébredt arra, hogy a gépek maguk fognak értéktöbblet-termelővé válni, és hogy a tőke cirkulációja megbontja a változó- és konstans tőke különbségét is. Ezen új körülmények közepette igaz marad azon megállapítás, mely szerint minden munka többletmunkát igényel; azonban a többletmunka többé nem igényel munkát mint olyat. [...] Olyan, mintha az emberi elidegenedés helyett a többletmunkát helyettesítené egy általánosított 'gépi szolgaság' amely értéktöbbletet képes előállítania bármilyen munka nélkül.⁵⁶

Mindez természetesen azt is feltételezi, Deleuze és Guattari esetében hallgatólagosan, hogy a tőke is termelőerő. A deleuziánus

55 Gilles Deleuze – és Félix Guattari: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Vol 2. Ford. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 1987, 226.

56 Uo., 491–492.

társadalomontológiai keret ez utóbbi konzekvenciáját nyíltan vonja le Nick Land: „társadalomtörténeti értelemben, a deterritorializáció vonala a korlátok nélküli kapitalizmusnak feleltethető meg.”⁵⁷ A tulajdonképpeni szökésvonal a deterritorializálódó, áramlásban levő tőke vonala. Természetesen hozzá kell tennünk azt is, hogy a fennálló hatalmi viszonyok kritikátlan apológiája helyett Land megállapítását inkább a valóságos gazdasági és technológiai viszonyokra alapozódó potens, egyszerre gradualista és radikális akcelerationista utópizmusként jellemezhetjük: a kapitalizmusnak ugyanis egyetlen létező formája sem tekinthető mentesnek valamilyen regulatív elvtől. A teljes eloldódás minden külső regulatív eszméről Deleuze és Guattari szerint ugyanakkor immanens tendenciája a tőke világtörténeti kibontakozásának, és valóságos lehetőség. „A kapitalizmus”, írják, „axiomatikus, mivel semmilyen törvényei sincsenek az immanens törvényeken kívül.”⁵⁸ A következetes libertarizmus az emberi moralitáson túlnövő szabadságot preferálná ezen tézis alapján. Egyedül a termelőerő lehetőleg minél nagyobb sebességű, ugyanakkor maximálisan értelem nélküli növekedése számít ezen perspektíva számára.⁵⁹

- 57 Nick Land: A Quick and Dirty Introduction to Accelerationism. <https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/> (Letöltés dátuma: 2018. 11. 11.)
- 58 Deleuze–Guattari: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Vol 2....*, i. m., 463.
- 59 Köszönet illeti Szigeti Attilát azokért a tanácsokért és kritikai észrevételekért, amelyek révén az eredetinél árnyaltabb és sokoldalúbb, gondolatvezetés tekintetében pedig egyértelműbb irányultságú értelmezés születhetett.

Bognár Zoltán

Zöldkonzervativizmus

Roger Scruton: *Zöld filozófia.**Hogyan gondolkozzunk felelősen a bolygónkról?*

Akadémiai Kiadó, Budapest, 2018, 420 oldal.

Roger Scruton legújabb magyar nyelven kiadott műve hét évvel ezelőtt jelent meg eredetiben, angolul.¹ A recenzált kötet *Zöld filozófia* főcíme (az angol Green Philosophy pontos fordítása) némileg félrevezető. Nem a tudományos munkák sorába tartozik, mint a *Short History of Modern Philosophy* (1982), *Modern Philosophy* (1994), *Conservatism: Ideas in Profile* (2017), a *Kant-* (1983) és *Spinoza-*(1987) monográfia, vagy a nem szerkesztőként, hanem az összes szócikk szerzőjeként jegyzett *Dictionary of Political Thought* (1982) és *Thinkers of the New Left* (1986).

A *Zöld filozófia* ebben a gazdag és sokszínű életműben² a széles nyilvánosságnak szánt, a szerző saját politikai filozófiai elméletét közreadó kötetek között helyezhető el, mint az *Animal Rights and Wrongs* (1996), *The Uses of Pessimism* (2010) vagy a *How to be a Conservative* (2014).

A kötet megjelenése apropóján vele készített interjúbán Scruton azt nyilatkozta a *Wall Street Journal* riporterének, hogy tulajdonképpen Párizsban töltött éveit alatt, egészen pontosan 1968 májusában vált konzervatívvá, a lázadó diákok között – ahogy majdnem kétszáz évvel azt megelőzően az ugyancsak brit Edmund Burke a Nagy Francia Forradalom idején –, szembesülve a politikai változás és társadalmi rend gyakorlati vonatkozásaival.³ Szemléletéről az interjúbán hasonlóan vall, mint könyvének bevezetőjében: a történelmi példákból azt a következtetést vonta le, hogy minden nagy társadalmi probléma megoldására

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolájának doktorandusza. Email: bognarzottan@yahoo.com

- 1 Roger Scruton: *Green Philosophy. How to Think Seriously about the Planet.* Atlantic Books, Great Britain, 2012.
- 2 Scruton rendkívül termékeny alkotó: eddig ötvennégy kötetet publikált, az itt ismertett könyvének megírása óta tizennégy újabb került ki a nyomdából.
- 3 Roger Scruton: *Want to Save the Planet?* Turn Right. *Wall Street Journal.* 2012. 04. 13. <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304444604577341521643541262>. (Letöltés dátuma : 2018. 11. 11.)

tett kísérlet, amit központosítottan, bürokratakra bízva, az állam polgáraitól távol kívántak végrehajtani, amit ők emiatt nem éreztek magukénak, ellenőrizhetetlenné, elszámoltathatatlaná és hatástalanná váltak, és gyakran több rosszat okoztak, mint jót.

A *Zöld filozófia. Hogyan gondolkozunk felelősen a bolygónkról?* bevezetőjében Scruton úgy fogalmaz, hogy a környezet kérdését „a maga egészében, annak minden leágazásával együtt” szeretné bemutatni, filozófiai, pszichológiai, közgazdaságtani, ökológiai és történelmi szövegekre építve (9.). A szöveg stílusa a közírot idézi. Nyelvezete közérthető, fogalmazásmódja nem bonyolult, okfejtése jól követhető. A viszonylag nagy terjedelem, összetett problémák tárgyalása, számos altéma érintése, történelmi és jogi kitérők, részletes elemzések, bő példaanyag ellenére is a könyv olvasmányos marad. Azonban éppen a szöveg terjedelme és a számtalan leágazás miatt az olvasó szempontjából hasznos lett volna, ha a szerző helyenként nagyobb hangsúlyt fektet egyes összefüggések tisztázására, végül pedig összefoglalja politikai filozófiai elméletének legfontosabb elemeit. Ennek hiányában helyenként érdemes visszalaopzni a könyvben, visszakeresni a kapcsolódó, korábbi fejtegetéseket.

A romániai olvasók számára érdekességet jelenthet, hogy a meghatározóan Nagy-Britanniára, az Amerikai Egyesült Államokra és Nyugat-Európára fókuszáló kötetben a szerző két oldal terjedelemben Romániával is foglalkozik – jóllehet, mondanivalója nem túl hízrelgő (347–348.).

Szerkezetét tekintve a könyv a bevezető mellett tizenegy fejezetre és két függelékre tagolt. Az első négy fejezetben (1. *Lokális felmelegedés*; 2. *Globális ijedtség*; 3. *A megváltás keresése*; 4. *Radikális elővigyázatosság*) a környezeti válság és az arra adott társadalmi, politikai válaszok sajátosságait, problémakörének különböző vetületeit elemzi. Szemléletét, kulcsfogalmainak értelmezését nem összefoglalja, hanem fokozatosan, leginkább ezekben a fejezetekben bontja ki.. A következő hat fejezetben (5. *Piaci megoldások*; 6. *Morális ökonómia*; 7. *Heimat és élőhely*; 8. *Szépség, alázat és megszenteltetés*; 9. *Útban a senki földjére*; 10. *Helyteremtés*) rátér saját, zöldkonzervatív politikai filozófiai elméletének körvonalazására – természetesen nem adva fel a felmerülő altémák kritikai vizsgálatának igényét. Elméletével összhangban lévő gyakorlati javaslatait a tizenegyedik, *Szerény javaslatok* című fejezetben foglalja össze. Alkalmazott etikai, preskriptív fejtegetéseket foglal magában a két rövid függelék is, amelyek a (I.) *Globális igazságosság* és a (II.) *Hogyan élünk?* címet kapták.

Recenziómban követem a szöveg szerkezetét, azonban inkább témák mentén haladva mutatom be lényegét. Az esszéisztikus stílusnak köszönhetően több szöveghelyen bukkannak fel azok az elemek,

amelyekből fogalomértelmezését, szemléletét kibontja. Természetesen terjedelmi okokból az általam legfontosabbnak gondolt fogalmakra, tézisekre, érvekre, példákra térek ki. Emiatt több hivatkozás származik a könyv első feléből. A második felében ugyanis némileg redundánssá válik a szöveg: a szerző kibontja és példákkal alátámasztja a korábban már tömören megfogalmazott állításait.

Roger Scruton azzal a gondolattal indítja bevezetőjét, hogy a környezettel kapcsolatos problémák túl vannak a közvetlen felfoghatóság határán, az embereknek az a képzetük, hogy tetteiknek nincs érzékelhető hatása a folyamatokra, miközben nem tudják, mit higgyenek el a vészharangot kongatóknak és a vészharangot kongatók aggodalmát alaptannak minősítő szkeptikusoknak. Az e megosztottság mentén körvonalazódó két tábor szereplői: kormányzati szervek, nem kormányzati szervezetek, különböző lobbicsoportok fokozzák a zavart, egyik részről félelmet keltve, másik részről szabadulást ígérve (7.). A szerzői intenciót világosan megfogalmazza: szeretné megmutatni azt a szemléletmódot, amely összhangban van az emberi természettel és „a mindennapi élet szokásos menetéből” eredő konzervatív filozófiával (8.). Az Oxford University Press által megjelentetett első amerikai kiadás egyenesen a *The Case for an Environmental Conservatism* alcímet viseli, ami magyarul szó szerint talán így fordítható: *Érvek a környezetvédő konzervativizmus mellett*.

Ezzel összhangban fogalmazza meg első tézisé: az egyes egyének gondolkodásmódja alapvetően lokális, a globális szinten megfogalmazott, nagyléptékű tervek egyrészt bénítóan hatnak az államok polgárainak többségére, másrészt kikerülnek ellenőrzésük alól – jó esetben pusztán csak hatástalanok maradnak, rosszabb esetben nagyobb károkat okoznak, mint amit megoldani hivatottak lettek volna. Értelmezése szerint a konzervativizmusban nem csak benne foglaltatik a zöld gondolkodásmód, de kizárólag a konzervativizmus alkalmas arra, hogy valódi megoldást adjon a környezeti problémákra. Meggyőződését azáltal is nyomatékosítja, hogy nem fukarkodik az általa baloldalinak nevezett zöld mozgalmakat és szervezeteket érintő kritikákkal, ironikus megjegyzésekkel. Ugyanakkor megállapítja a magukat politikai kontextusban konzervatívnek nevező szereplők felelősségét is abban, hogy a környezetvédelem témája a politika síkján a baloldal felségterületévé vált. Ezt a gondolatot az első fejezetben fejti ki részletesen. Mint írja: „ők ugyanis hajlamosak arra, hogy a modern politikát az egyéni szabadság és az állami kontroll egyszerű dichotómiájában értelmezzék” (13.). Így tehát a környezeti problémákkal foglalkozók hozzászokhattak, hogy a szabad vállalkozás ideológiájának tekintsék a konzervativizmust, amely nem fordít figyelmet a környezet megőrzésére – *konzerválására*. Ezt a képet azonban hamis képnek minősíti. A konzervatív szemléletről

elismeri, hogy a piacokat önmagukat korrigáló társadalmi rendszereknek tekinti, és konfliktusos helyzetekben a civil szereplőket preferálja a kormányzattal szemben (17.). Ugyanakkor Lord Salisburyre utalva a konzervativizmust a késleltetés politikájának nevezi, amelynek célja, hogy „olyan hosszú ideig fenntartsa a társadalmi szervezetek életét és egészségét, ameddig csak lehetséges” (16.). Véleménye szerint ez az elv kiterjed a környezeti kérdésekre is: a társadalmi ökológia fenntartását is magában foglalja (15.). A konzervativizmus több változatát különbözteti meg: az amerikai a gazdasági szabadságjogokat, individualizmust, vállalkozó szellemet, kockázatvállalást emeli ki, az európai a hagyományokat, a civil társadalmat, a fenntarthatóságot. E két felfogás között feszültség keletkezik. Fontos észrevétele, hogy ennek gyakorlati okai is beazonosíthatóak: az amerikaiak bőségesen rendelkeznek földdel és természeti erőforrásokkal, az európaiaknak viszont aggódniuk kell a szűkös erőforrások és az évszázadok során létrehozott emberi élőhelyek miatt (18.). Arra hívja fel a figyelmet, hogy a konzervativizmus sem helyezi a gazdasági szabadság szempontjait minden más szempont elé (14.). Úgy értelmezi a konzervatív politikát, mint „az erőforrásokkal való jó és felelős gazdálkodást”, az erőforrások pedig „magukban foglalják a törvényekben, a szokásokban és az intézményekben megtestesült társadalmi tőkét és egy szabad, de a törvények uralma alatt álló gazdaságban meglévő gazdasági tőkét”. A társadalom „*átfogó újrendezése valamely nagy ívű vízió vagy eszmény kívánalmainak megfelelően, mint amilyen például az egyenlőség, a szabadság vagy a testvériség*” helyett a konzervatív politika célja: „az elővigyázatos és folyamatos ellenállás fenntartása a társadalmi és ökológiai egyensúlyunkat fenyegető entropikus erőkkel szemben, [...] hogy a rendet, amely ideiglenesen van csak a gondjainkra bízva, továbbadjuk a jövő nemzedékeinek, miközben fenntartjuk és fejlesztjük a jelenben” (15.). A politika a társadalmi béke fenntartása, egymással versengő érdekek előzetes tervet nélkülöző összeegyeztetése (78.). Scruton szerint egy konzervatív ember számára nem kérdés, hogy az egyéni vágyak gátlástalan hajszolása veszélyezteti a társadalmi rendet – így a bolygót is. A bölcs politika: az ezen vágyakat korlátozó szokásokat és intézményeket megvédeni, alternatív megelégedettségi forrásokat kínálni, illetve meggátolni, hogy olyanok fizessék ki később a környezetkárosítás költségeit, akik nem felelősek érte. A piacban Scruton megtalálja az egyéni felelősségre alapozott társadalmi hálók legegységesebb formáját. Lehetővé teszi, hogy a költségek azok között legyenek elosztva, akik miatt felmerültek, a haszon pedig azok között, akik tettek előállítására érdekében. Amennyiben a visszacsatolási mechanizmusok működnek, a piaci szereplők nem terhelhetik másokra költségeiket. Scruton szerint minden környezeti problémának ugyanaz

a struktúrája – a globális, határokon átnyúlóaknak is. A konzervatív politika célja éppen ezért az kell, hogy legyen, hogy megtalálja azokat az ösztönzőket, amelyek rákényszerítenek mindenkit az általuk okozott költségek megtérítésére (176.).

A piac felől nézve a magántulajdon kulcsfontosságú. Amíg a közös tulajdon esetén minden egyénnek az lehet az érdeke, hogy minél többet szerezzen meg abból, amit az a forrás adni tud, mielőtt más kimerítené – így tulajdonképpen lerabolják azt –, a piacra vihető magántulajdon felelős hozzáállást diktál. Scruton fontos észrevétele, hogy a közlegetők tragédiájaként hivatkozott jelenséget nem a piac, hanem a piac hiánya váltja ki (138.). Az innovációt is ösztönzi, hiszen az, aki alternatívát talál egy kimerülő erőforrás helyettesítésére, anyagi haszonhoz juthat. A magántulajdon, a piac és a magánjog Nagy-Britanniában még arra is alkalmasnak bizonyult, hogy a folyókat megóvják. A szennyezett folyókat nem az állam tisztította meg, hanem magántulajdonosok az állam ellenében. Horgászklubok vásároltak folyóparti földeket, és peres úton arra kényszerítették többek között az állami nagyvállalatokat és önkormányzatokat, hogy változtassanak az addigi, a vizeket károsító gyakorlatukon (157.).

Azonban a közgazdasági gondolkodást önmagában Scruton sem tartja alkalmasnak a környezet megóvására (179.) – alapvetően ő is erkölcsi kérdésnek tekinti. Amíg a természetet instrumentálisan fogják fel az emberek, nem tekintik önmagában vett értéknek, addig nagyon nehéz megakadályozni a kifosztását (193.). Az etikai motiváció nem preferenciát, hanem ítéletet fejez ki, azonban a tér és az idő „az egyes emberek közötti szimpátia szilárd anyagát addig feszíti, míg az áttetsző nem lesz” (200.). A radikális ökológiai mozgalmak a szerző szerint semmibe veszik azokat a kötelekeket, amelyekkel az emberek az otthonaikhoz kapcsolódnak, és amelyek azokat a kismértékű, de természetes készletet ébresztenek bennük a gondoskodásra környezetük iránt (228.). A német zöldek baloldaliságát például azzal látja magyarázhatónak, hogy a mozgalom kialakulásakor kockázatos volt a náci propagandát idéző haza fontosságáról beszélni (229.).

Az otthon azonban nem egyszerűen egy hely, hanem egy olyan hely, ahol az emberek szerettei élnek, és akikre szükségük van (231.). Ezekre alapozhatóak azok a már Burke által is emlegetett „kis körök”, amelyek képesek a hatásos és hatékony politikák megvalósítására – a nagy, nemzetközi NGO-kat és nemzetközi egyezményeket erre nem tartja alkalmasnak.

Scruton mellett érvel, hogy – amennyiben valóban meg szeretnék oldani őket – a problémákat nem szabad elvontnak tekinteni. Tudatosítani kell mindenkiben, hogy azok saját problémáik, így megoldásuk

is tőlük függ, és rendelkezésükre is állnak azok a morális vezérelvek, amelyekkel elkezdhetnek cselekedni. A kormányzat feladatának azon feltételek megteremtését tekinti, amelyek motiválják és támogatják az államok polgárait a cselekvésre. Az a szilárd talaj, amire a környezetvédelmet alapozni lehet, véleménye szerint az otthon iránti szeretet, az otthonhoz való kötődés, amelynek megnevezésére az *oikophilia* kifejezést vezeti be (9.) Ennek kapcsán írja Scruton a könyv második felében, hogy Románia jól tükrözi, hova vezet, ha ezt az alapvető emberi érzést elpusztítják, és a kommunizmust követő demokráciában milyen nehéz helyreállítani azt. Bár az elnyomó rezsim megbukott, az ökológiai katasztrófa húsz évvel később is folytatódik (348.).

A civil önszerveződésben, számos kisléptékű kezdeményezésben látja a megoldás kulcsát, szemben a globális szervezetek nagy költségvetésű kampányaival (7–9.). Történeti tapasztalatnak tekinti, hogy az emberek korlátozott, helyhez kötött lények, és a területi lojalitás arra ösztönzi őket, békében éljenek az idegenekkel, tiszteljék halottaikat, és gondoljanak azokra, akik majd átveszik átmenetileg elfoglalt helyüket azon a földön (40.).

Némileg ellentmondásba kerül alapvetésével, amikor elismeri, hogy a légkör szennyezése, valamint az arra visszavezethető globális felmelegedés (64.) és a műanyag hulladék (69.) gyors és az egész bolygóra kiterjedő megoldást kíván. Miután a nemzetközi szervezetek megbízhatatlanságát és eszköztelenségét levezeti, a tényleges cselekvőképességgel rendelkező szereplőket az államokban találja meg. Konzervativizmus-értelmezésének ismeretében nem meglepő, hogy a „ne változtassunk semmin” politikáját ebben az esetben elfogadhatatlannak tartja, és a változtatás mellett érvel. Ugyanakkor a klímaváltozás kiemelését a többi környezeti probléma közül nem tartja szükségszerűnek. Elképzelhetőnek tartja, hogy akár csak más esetekben, ezzel szemben is valamiféle adaptáció stratégiáját alkalmazhatja az emberiség. Ahogy az ipari forradalom idején az urbanizáció átalakította Nagy-Britanniát és vidéki térségek sora néptelenedett el, a mezőgazdaság összeomlását vetítve előre, a civil társadalom megtalálta a rossz irányba mutató folyamat ellenszerét, úgy nem elképzelhetetlen, hogy ez ismét sikerülhet. Éppen ezért a szerző nem látja megindokolhatónak, hogy a konzervativizmus értelmezésében legjobb problémamegoldónak bizonyult öröklött kötődések, nemzeti szuverenitás, szabad vállalkozás és civil kezdeményezések hatásköréből a klímaváltozás problémáját külön kiemeljék (67.). Ezzel összhangban hívja fel a figyelmet egy pragmatikus szempontra: ahelyett, hogy az államok tevékenysége abban merülne ki, hogy a közelgő katasztrófára figyelmeztetnének, megvizsgálhatnák a folyamat ellensúlyozását, a bolygó hűtését lehetővé tevő geomérnöki megoldásokat.

Úgy találja, a küzdelem oroszlánrésze a gazdag kapitalista demokráciaké lesz, azoké, amelyekben „a közösségi szellem, a vállalkozás és a gazdasági tevékenység elég erős ahhoz, hogy elviselje a terhet, ami legalább akkora lehet, mint amennyi egy önvédelmi háború megvívásához kellene” (68.). Ezt nemcsak pragmatikus szempontok, hanem a konzervativizmus etikája is alátámasztja: azoknak kell helyreállítaniuk, akik a kárt okozták (70.).

A globális, országhatárok feletti problémák ténye és a lokális cselekvés ideológiája közti feszültséget Scruton úgy oldja fel, hogy az egyéni, kisközösségi cselekvést végül a nemzet szintjére emeli, és ezt a kollektív identitást a nemzetállamokkal mint a politikai hatalom letéteményeseivel kapcsolja össze. A gazdag kapitalista demokráciákat azért látja a környezetvédelem letéteményeseinek, mert a központosított irányítás egyrészt megszünteti az elszámoltathatóságot, másrészt elnyomja az egyéni vállalkozó kedvet, harmadrészt ösztönzi a kontraproduktív cselekvést (96.). Az elszámoltathatóság hiányára a kommunista Lengyelországot említi egyik példaként. Bűncselekménynek számított ipari szennyvizet engedni a folyókba, azonban az ipari létesítmények állami tulajdonban voltak, az államot pedig a kommunista párt uralta – ennek eredményeképpen a szigorú törvények ellenére a folyók olyannyira elszennyeződtek, hogy már nem lehetett öntözésre használni a vizüket. A rendszerváltást követően nemcsak privatizációra került sor, hanem létrejött a független igazságszolgáltatás, és ezzel együtt a folyók tisztábbá váltak (92.). A kontraproduktív cselekvést többek között egy Egyesült Államok-beli példa szemlélteti: a seattle-i Ravenna Park esete. Az óriás-jegenyefenyők megvédése céljából egy házaspár számos telket megvásárolt, pavilont épített közösségi események számára, és a parkot belépődíj ellenében látogathatóvá tette. A környezetvédők lobbizását követően a város, kisajátítást alkalmazva, megvásárolta a területet, az 1887-ben létrehozott parkból 1925-re semmi sem maradt, mert a közalkalmazottak mindig megtalálták a módját annak, hogy a fákat kivághassák és értékesítsék. Az egyéni cselekvést például a radikális elővigyázatosság elve fojtja el. Erre hivatkozva mindenféle tevékenységet megtiltanak, amelyekről a bürokraták úgy ítélik, kockázata van, ami akadályozza az innovációt, kísérletezést, hasznok és károk mérlegelését. Ez pedig hozzájárul a fentről irányított rendszer újratermeléséhez. A bábáskodást Scruton kártékonynak gondolja, erre a vadőr és az állatok jogaiért küzdő aktivista esetét hozza fel példaként (111.). Lényegében azt mondja, hogy az állatvédők érzületikája szembekerül a vadőr felelősségetikájával, azonban a következmények felől nézve a vadőr védi meg az állatokat azáltal, hogy egyes példányok kilövése révén biztosítja az élőhely egyensúlyát, így az nem omlik össze. Jobb azokra bízni a problémák megoldását, akik minden részletükben ismerik őket.

Scruton következtetése tehát az, hogy a környezet ügye ott van a legjobb kezekben, ahol erős az *oikophilia*. Ilyen államok a skandináv országok, Svájc és az angolszász világ. Legrosszabb helyzetben azok az államok vannak, ahol az *oikophiliát* kiirtották az emberek lelkéből, ahogy az a kommunista rendszerekben történt. Visszafogottan örködni felette, pusztán az emberi természet árnyoldalait ellensúlyozva, és ösztönözve az egyéni és kisközösségi vállalkozó szellemet, ahogy a globális problémák megoldása is, a nemzetközi jogi személyiséggel rendelkező államok dolga, senki másé. A nemzetállamok bizonyultak olyan keretnek, és az állampolgársági viszony bizonyult a társadalmi tagság olyan formájának, amelyek kiállták az idő próbáját. Az ökológiai válságot is ezen keretek között kell tehát kezelni a szerző szerint.

A reprezentáción innen

Shaun Gallagher: *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*.
Oxford University Press, 2017, 272 oldal.

Ebben a könyvében Shaun Gallagher az elme megtestesült, enaktív megközelítését értelmezi, magyarázza és védelmezi, bemutatva eközben e hagyomány őáltala képviselt változatát. A tíz fejezetre osztott könyv egyik alapgondolata annak a nézetnek az interpretációjában és megalapozásában rejlik, miszerint a megismerés – szemben a hagyományos komputacionalista megközelítésekkel vagy a jelenleg uralkodó neurocentrizmussal – nem kizárólag a fejen belüli eseményeket jelenti, hanem magában foglalja az egész test környezethez fűződő különböző viszonyulásmódjait. A megérteni kívánt jelenség, az elme – a könyv címében is jelzett – újragondolása olyan szemléletváltást igényel, amely kivezet a leegyszerűsítésekből és redukciókból – holisztikus irányba. Ebben a tágasabb perspektívában tehát mindig szem előtt kell tartanunk, az elmét csak úgy érthetjük meg, ha azt mindig megtestesülve és környezetbe ágyazottan szemléljük. Habár senki sem tagadja az agy fontosságát, a kortárs idegtudomány vagy elmefilozófia szokás szerint az agyat ruházza fel olyan tulajdonságokkal, amelyek inkább az egész organizmusnak és személynek a fizikai és társadalmi környezetéhez fűződő különböző viszonyulásmódjait illetnék meg. Gallagher könyve tulajdonképpen ennek a holisztikus szemléletnek a különböző elméleti implikációit bontja ki, s ezek igen tágas problématerületet érintenek. Az egyik ilyen implikáció az intencionalitás újragondolására vonatkozik: Gallagher a megtestesült kogníció elméleti táborának azon képviselőihez tartozik, akik radikálisan tagadják a reprezentációknak (mint a fejen található szimbolikus egységeknek) az elmekutatásban feltételezett lényegi szerepét. Másképp kifejezve: elismerhetjük az intencionalitás realitását és lényegi funkcióját anélkül, hogy egyúttal azt is elfogadjánk, az intencionalitás csak úgy lehetséges, ha az elme rendelkezik olyan reprezentációs entitásokkal, amelyek belső, diszkrét, tartalommal rendelkező, kontextusfüggetlen egységekre vonatkoznak (pl. mentális

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolájában szerzett filozófiai doktori címet (PhD) 2014-ben. Email: papesz87@yahoo.com

képek, neurális konfigurációk az agyban stb.). Az intencionalitást a viselkedés és a cselekvések (interakciók) fényében kell újragondolnunk. Pontosabban: az enaktív megközelítésben a kogníció elsősorban nem a világ belső tükrözése, reprezentációja (majd e reprezentációk manipulálása), hanem olyan összetett jelenség, amely inkább a környezettel való dinamikus interakcióban nyeri el alapvető lényegét. (E ponton máris jelezném, hogy itt nem a behaviourizmushoz való visszatérésről van szó, mint ahogyan Gallagher erre expliciten ki is tér könyvében).

A könyv nagyszerűsége részben abban rejlik, hogy a szerző nemcsak az enaktív filozófia általános fogalmi keretéről, nehézségeiről és előnyeiről értekezik, hanem ezt a holisztikus elméleti keretet alkalmazza is olyan konkrét elmefilozófiai problémák esetében, mint a következők: a cselekvés (5. fejezet), az észlelés (6. fejezet), a cselekvés és a szabad akarat (7. fejezet), az affekció és az interszubsztivitás (8. fejezet), a felgyenesedett testtartás (9. fejezet), végül pedig a gondolkodás (10. fejezet) problémái. E konkrét témákat feldolgozó fejezetek a Gallagher által képviselt enaktív filozófia működőképességét támasztják alá. Mindezt megerősíti az, ahogyan a szerző folyamatosan igyekszik megbirkózni a különböző lehetséges ellenérvekkel, és mindvégig figyelembe veszi a különböző alternatív opciókat is.

A következőkben a könyv legfontosabb tartalmi mozzanatait és kiemelkedő argumentációit próbálom összegezni, végigkövetve az egyes fejezeteket.

Az első fejezetek (1–3. fejezetek) úgy vezetnek be az olvasót a megtestesülés paradigmájába és az enaktív filozófiába, hogy a „kezdők” és a témában jártasabbak számára egyaránt érdekesek és hasznosak lehetnek. A bevezető fejezetben a szerző a megtestesült kogníció paradigmájáról értekezik, szokás szerint szembehelyezve azt a kogníciót a fejben lokalizáló megközelítéssel. E fejezetben Gallagher a konstitutív tézist védelmezi: eszerint az agyon kívüli testi és környezeti tényezők nem pusztán csak okságilag relevánsak, hanem egyúttal konstitutív szerepet is betöltenek a kognitív folyamatok működtetésében (9.). A szerző vitát folytat különböző szerzőkkel (így pl. Adamsszal és Aizawával), akik ellenzik, és túl radikálisnak tartják a megtestesülésnek ezt az értelmét. Gallagher szerint a kogníció olyan dinamikus és időben kiterjesztett, diakronikus folyamat, amelyben az agyi események szerepe nyilván esszenciális, de mégiscsak részleges. Egy olyan egyszerű folyamat magyarázata, mint egy tárgy megragadása, agyon kívüli testi folyamatokat (pl. a perifériális idegrendszer, a testi izomzatot stb.) is involválja, és egy egyszerű döntés megszületése olyan tényezőket is implikál, mint a hangulatom, neveltetésem, társadalomban betöltött szerepem, készségeim, illetve a konkrét hely és szituáció, amelyben vagyok (a magyarázat narratív hátteret is igényel).

A bevezetőben felvetett másik nagy horderejű probléma szintén a megtestesült kogníció paradigmáját mint egészet érinti. Hogyan lehetne ezt a holisztikus szemléletet a kognitív tudományokban működtetni? A kognitív tudományos gyakorlat folyamatában a tudományos munkamegosztás és a kísérleti kontroll ugyanis nehezen valósítható meg, amennyiben a szükséges tényezők figyelembe vétele túlságosan sokrétűvé és összetetté válik. Gallagher úgy véli, az enaktív megközelítésmódra inkább mint egy nem reduktív, tudományos (nem a klasszikus értelemben vett) természetfilozófiára kell tekintenünk, amely nemcsak az elmének, hanem a természetnek az újragondolását is maga után vonja. Egy olyan filozófiáról van szó, amely bár komolyan veszi a tudományos eredményeket, kritikailag viszonyul azokhoz, és újragondol, újrafogalmaz bizonyos, az elmével kapcsolatos alapvető előfeltevéseket (22.).

A második fejezetben a szerző óvatosan elkülöníti egymástól a megtestesült kogníció kutatási paradigmájának különböző (pl. funkcionalista elméletekkel vagy biológiai modellekkel dolgozó stb.) irányzatait. A fejezet a szóban forgó kutatási terület rendkívül fontos kritikai felvázolását nyújtja, hiszen ebben kell elhelyeznünk az enaktív megközelítésmódot is. A szerző jogosan figyelmeztet arra, a megtestesülés fogalmát egy-egy szerző (pl. Goldman és Vignemont) oly módon használja, amely még mindig a hagyományos kognitív elméletekkel van összehangban (28., 34.). Gondoljunk csak arra, hogy a test szerepe a kognícióban egyszerűen arra redukálódhat, ahogyan az agy reprezentálja a testet (gondoljunk például a fájdalomra, hőérzetre, éhségre, szomjúságra, a testmozgás percepciójára vagy a testnek az exteroceptív érzékelésre stb.) Minden kognitív folyamat megtestesültnek nevezhető tehát abban a gyenge értelemben, hogy testre vonatkozó reprezentációkat használ. Gallagher azonban világosan kifejti, ez a megközelítésmód nem kompatibilis az enaktív filozófiával, mivel a testnek a kognitív életben betöltött szerepét a testről szóló agyi reprezentációkra redukálja.

A funkcionalisták csoportja (így pl. Andy Clark) szintén komolyan veszi a testnek a kognícióban betöltött szerepét. Ebben a megközelítésben a test, akárcsak a különböző külső környezeti elemek, kiterjesztik az elmét abban az értelemben, ahogy a kogníció realizálásáért felelős hordozóközeget kitágítják (35.). Az elme nem korlátozódik a neurális szintre, hiszen a test és a környezet is, mint a kiterjesztett kognitív rendszer részei, elláthatnak olyan funkciókat, amelyeket hagyományosan az idegsejtekhez kötnénk (pl. a számítógépbe bevezetett jegyzeteink külső memóriahordozóként működhetnek).

Az elme funkcionalista és enaktív megközelítésének kapcsolódási pontjait Gallagher a harmadik fejezetben részletesen is tárgyalja (ennek a problematikus voltára hamarosan kitérek).

A megtestesült kogníció harmadik verzióját a biológiai modell képezi. Ennek alapján nemcsak az anatómia, a test formája, a testmozgások (pl. a felegyenesedett testtartás, a szemek pozíciója), hanem a különböző affektív, hormonális, kémiai folyamatok is nagymértékben meghatározzák mentális világunkat. E modell központi gondolata az élet és az elme szoros kapcsolatában rejlik (39.). Az enaktív megközelítés tulajdonképpen a biológiai modell számos elemét magába olvasztja, ám az elme megértésében legalább olyan fontosnak tartja a különböző interszubjektív folyamatokat, a kulturális, társadalmi, intézményes, normatív közegbe való beágyazottságot is.

A harmadik fejezet különlegességét az adja, hogy rávilágít arra a meglepő tényre, miszerint a pragmatizmus filozófiai hagyományában (Pierce, Dewey, Herbert Mead írásaiban) tulajdonképpen számos olyan meglátás fedezhető fel, amelyek mind az enaktív, mind a kiterjesztett elme teóriájának előzményeiként értelmezhetőek (48.). Felmerülhet az ötlet: a pragmatizmus abban is segítségünkre lehet, hogy a két megközelítés (az enaktív és a funkcionista) közötti vita egyes pontjait megoldja. A legfontosabb nézeteltérések a következők: a funkcionálizmus egyik lényegi jellemzője a többszörös megvalósíthatóság tézise (az elme mibenlétében nem az anyagi felépítés, hanem a funkció a mérvadó), ennek következtében az élő testnek a kognícióban betöltött szerepe megkérdőjeleződik. Ezzel szemben az enaktív filozófia az élet és elme közti szoros viszonyt hangsúlyozza. A második kiemelkedő nézetkülönbség nyilvánvalóan a reprezentációkkal kapcsolatos, hiszen az enaktív filozófia, szemben a funkcionálizmussal, alapvetően reprezentációellenes. A közös pont azonban abban a gondolatban rejlik, miszerint az elme határai nem az agy, de még csak nem is a test határainál húzódnak. Gallagher valójában azt szeretné kimutatni (Dewey szituációfogalmának értelmezése alapján), hogy a kiterjesztett elme központi tézise nemcsak funkcionista, hanem enaktív meglátásokkal is megalapozható (58.).

A negyedik fejezet alapvető kérdése: az enaktív megközelítés az intencionalitásnak milyen fogalmával operál? A szerző fölvázolja az intencionalitás legfontosabb – újkarteziánus, neobehaviorista, újpragmatista – megközelítéseit, végül eljut az enaktív verzióhoz, amelyet az előbbiekkal szembehelyezve védelmez. Az újkarteziánus megközelítés alapján az intencionalitás tulajdonképpen a fejben lévő, belső, szűk mentális tartalmak jellemzője, amennyiben ezek önmagukon túlmutatnak. Ez a jellegzetesség eredeti, nem derivatív, intrinzikus (szemben például a szellemi objektívációk elmefüggő reprezentációs tulajdonságaival), és a mentális jelenség megkülönböztető jegyét képezi (66.). Gallagher több okból kifolyólag is elutasítja ezt az opciót, mint olyat, amely kompatibilis lehetne az enaktív megközelítéssel. Ezek közül itt

csak egyet említenék: az újkarteziánus nézet azért problémás, mert az intencionalitásra úgy tekint, mint ami a mások nézőpontjából rejtett (ez azonban ellenkezik a hétköznapi tapasztalattal, amely során a viselkedésünk közvetítésével folyamatosan észleljük egymás intencionalitását). Első benyomásra úgy tűnhet, a neo-behaviourizmus megoldja ezt a problémát, hiszen elismeri: mások mentális élete, a viselkedés megfigyelésének a közvetítésével, számunkra nem valamiféle rejtett jelenség. Gallagher szerint azonban ez nem ilyen egyszerű. Daniel Dennett intencionális alapállását elemezve értelmezi a behaviourista álláspontot és rámutat annak alapvető problémáira (69.). Először is, a behaviourista képletben a viselkedés megfigyelése visszavezet a belső mentális folyamatok posztulálásához, ergo a karteziánus képlethez. (Egy ágens megfigyelése által hiteket, vágyakat tulajdonítok neki). A másik alapvető gond, hogy az intencionalitás Dennett szerint csupán interpretációfüggő lehet, ami ellehetetleníti az intencionalitás létevel kapcsolatos realizmust, de önellentmondásba vagy végtelen regresszusba is torkollhat. Az újpragmatizmusban (pl. Robert Brandomnál) az intencionalitás külső, a viselkedésben, cselekedetekben jut kifejezésre. Habár ezáltal elkerüljük a behaviourizmus problémáját, a pragmatizmus egy másik értelemben válik támadhatóvá. Brandom elméletében ugyanis az intencionalitás a társadalmi normáktól függ, hiszen arra vonatkozik, ahogyan egymás cselekedeteit implicite megértjük azáltal, hogy követni tudjuk e cselekedetek szociális és normatív jelentéseit (71.). Gallagher szemében azonban ez az állítás túl radikálisnak tűnik, hiszen ezáltal kérdésessé válna intencionalitást tulajdonítani az állatoknak vagy a csecsemőknek. Az újpragmatizmusnak tehát egy olyan verziója működhet, amely egyrészt elkerüli az említett problémát, és továbbmenően, a társas megismerés problémájának a kontextusában mind az Elmélet-elméletet, mind a Szimuláció-elméletet elkerüli. Ezek Gallagher szemében elsősorban azért problematikusak, mert előfeltételezik, hogy az elme privát, szubjektív és ezért mások nézőpontjából rejtett (75.).

Gallagher az enaktív intencionalitás fogalmát a következőképpen értelmezi: kiindulhatunk abból a gondolatból, hogy a cselekedeteknek, a viselkedésnek, tetteknek intencionalitása van, hiszen célorientáltak és a tapasztaló ágens ezeken keresztül viszonyul a világhoz. Az ágensnek a világhoz fűződő intencionális kapcsolata, mivel testi és motoros, nem redukálódhat a mentális állapotok intencionalitására. A mindennapi életünkben ezzel összhangban másokat nem úgy tapasztalunk, hogy először észleljük intencionalitást nélkülöző testi mozdulataikat, majd következtetünk a viselkedésük értelmére, hiszen mások viselkedése eleve úgy tárul fel számunkra, mint amelynek meghatározott célirányultsága, értelme, jelentősége van. Az észlelhető, motoros intencionalitás

tehát nem azonos a mentális állapotok intencionalitásával (ez utóbbiak inkább egy teoretikus, távolságtartó, megfigyelői állásból származnak, egy olyan helyzetből, amikor reflektálni szeretnénk valaki más viselkedésére, semmint konkrétan kapcsolatba lépni vele). Az enaktív megközelítésben ez az operatív intencionalitás képezi az elmének az eredeti, nem származékos világra irányultságát (79.). Fontos szempont azonban, hogy ez az intencionalitás eleve és mindig is elsősorban társas és interszjektív közegben létezik. Az eredeti intencionalitás tehát magukban az interakciókban születik.

Az ötödik fejezetben Gallagher a cselekedetekkel kapcsolatosan védelmezi az antireprezentációs nézetet (egyelőre zárójelezve olyan folyamatokat, mint az előzetes intenciók, döntéshozatalok kialakulása). A kérdésfelvetés világos: szükséges-e a cselekedetekre vonatkozó magyarázatainkban reprezentációkra (diszkrét, belső, tartalommal rendelkező szimbolikus entitásokra) hivatkoznunk? A fejezet egy sor felvetést vesz fontolóra olyan szerzőktől, mint Andy Clark, Michael Wheeler, akik szerint a cselekedetek magyarázatában valamilyen minimális értelemben szükségünk van reprezentációk posztulálására (98.). Velük ellentétben a szerző úgy véli, a cselekedetek olyan dinamikus, *online* folyamatok, amelyek rendelkeznek a fenomenológiai értelemben vett retencionális-protencionális struktúrával (és nyilván intencionalitással is), anélkül azonban, hogy mindez a környezetről levált belső, mentális tartalmakat is igényelne (99., 104.).

A hatodik fejezet az antireprezentációs szemléletet ezúttal az észlelés folyamatára alkalmazza. Ebben a részben a szerző azokkal száll vitába (pl. Helmholtz, Lavelle, Carruthers), akik úgy vélik, az észlelés bizonyos következtetési folyamatokat igényelne (107., 112.). Az utóbbi nézet először is abból a gondolatból származik, miszerint az agy nincs közvetlen kapcsolatban a világgal, ezért az érzékelés során bejövő adatokból következtet a külvilágra (belső modelleket konstruálva). A második érv, amiért bizonyos teoretikusok szükségesnek vélik a következtetések posztulálását, a bejövő stimulusok szegénységére hivatkozik (pl. a retinát ért fényhullámok többértelműsége egymástól különböző világra vonatkozó reprezentációkkal is összefér). Gallagher nyilván elutasítja e gondolkodási séma alapvető előfeltevéseit, hiszen az enaktív perspektívában az észlelés nem az agy reprezentációs kapacitására vonatkozik, hanem elsősorban az egész szervezetnek a környezetbe ágyazott dinamikus tevékenységével azonosított (130.). Ez azt is jelenti, hogy a szenzomotoros kontingenciák, a környezetben való mozgások dinamikája segít redukálni az információk többértelműségét vagy szegénységét. A test majdnem mindig mozgásban van, a szervezet képes hozzáférni a környezethez, ráhangolódni a szituációra. Mindehhez hozzájárul az

is, hogy – részben evolúciós okokból kifolyólag – a szervezet eleve úgy adaptálódott, hogy érzékeny legyen bizonyos ingerekre és stimulusokra.

A következő, hetedik fejezetben a szerző rátér a szabad akarat és cselekedet problémájára, a probléma tipikusan karteziánus keretezését bírálva. Az utóbbi alapján a cselekedetet egy belső mentális intenció előzi meg, amely testi mozdulatokat okoz. Az elhíresült Libet-kísérlet alapján azonban ezt a mentális intenciót bizonyos szubperszonális agyi folyamatok előzik meg, amelyek miatt az ágencia és szabad akarat tudatos élménye illuzórikussá válik (139.). Gallagher szerint ez az értelmezés azért téves, mivel a szabad akarat és cselekedet folyamatát képtelenség századmásodpercek alapján mérni, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ezek nem ilyen intervallumok mentén mennek végbe. A cselekedetek mindennapos tapasztalata során tulajdonképpen a pragmatikus céljainkra figyelünk (nem pedig elemi testi mozdulatainkra, amelyek csak a reflexiók során válnak tudatunk tárgyává). A döntéseink olyan tudatos tapasztalatok eredményeiből származnak, amelyek megtestesültek és egy konkrét szituációba, kontextusba ágyazottak, és amelyek eddig elsajátított tudásunkat, emlékeinket, jártasságainkat is involválják; ezért nem hasonlíthatók a biliárdgolyó mozgásának hagyományos determinisztikus modelljéhez. A szabad akaratból származó cselekedetek végrehajtásában az agyi folyamatok csak egy részét képezik a történetnek, amelyet sokkal helyesebb a személyes és pragmatikus szinten megragadni (145–146.).

A nyolcadik fejezet újra megerősíti a könyv bevezetőben felvezetett központi gondolatát (az egész test környezeti beágyazottságának a fontosságát), s részletesebben is kitér az affekció és interszubsjektivitás témájára.

A kilencedik fejezet a felegyenesedett testtartás példáján keresztül igazolja azt az enaktív szemléletet, miszerint az ember elsősorban cselekvésorientált és a világra vonatkozó értelemalkotó képessége a pragmatikus interakcióiból vezethető le. A cselekedetekben a lehetőségek tere (pl. a tárgyak manipulálása) mindig egy összetett reláció eredménye, amelyben az agy a test többi részével funkcionális egységet alkot (178.). Az ágens-környezet viszonyában a lehetőségek terének konstitúcióját nagymértékben meghatározza a test formája, alakja, különböző adottságai.

Az utolsó, tizedik fejezet az enaktív filozófiát érintő egyik legsürgetőbb kihívást célozza meg: hogyan képes a megtestesülés alapvetően reprezentációellenes enaktív filozófiája az ún. racionális, elvont, absztrakt kognitív folyamatokat magyarázni? Még ha el is fogadnánk, hogy az alapvető akció-percepció páros folyamata nem feltételez belső, reprezentációs vagy komputációs műveleteket, hogyan vélekedjünk az olyan

folyamatokról, mint a fogalomalkotás, képzelet, tervezés, emlékezés, döntésformálás, következtetés, matematikai gondolkodás? Ezek a folyamatok a hagyományos definíció szerint leválnak az „itt és most” helyzetekről, és a világról alkotott vagy attól elvonatkoztatott szimbolikus egységeket és tartalmakat, illetve az ezekkel folytatott műveleteket igénylik. Andy Clark például úgy véli, ezek a kognitív képességek „reprezentációéhesek” (187.). Az erre a problémára adott egyik lehetséges válasz a fenomenológiai hagyományra hivatkozik. Evan Thompson például úgy véli, az emlékezetben vagy a képzeletben a prezentáció, a megjelenítés (amely eredetileg az észlelés nem reprezentációs, nem újramegjelenítő karakterére vonatkozik) újraaktiválása történik. Az emlékezet korábbi észleléseket aktivál újra, hogy megjelenítsen valamit, ami nincs jelen (de jelen volt a múltban), a képzelet pedig szintén újraaktiválja az észlelést, ezúttal valami olyasmit megjelenítve, ami soha nem létezett (188.). Ez az elképzelés tehát mindenképp különbözik a klasszikus reprezentációkra való hivatkozásoktól, hiszen a képzelet és az emlékezés az érzékelésnek egy *offline* szimulációs tapasztalata. Gallagher – anélkül, hogy követné ezt a gondolati szálát – úgy véli, az elvontabb kognitív képességek is bizonyos értelemben célirányult tettek, cselekedetek (pl. a probléma-megoldás, az információk összegyűjtése, egy elmélet kialakítása stb.). Ennek alapján ezeket a képességeket úgy is láthatjuk, mint amelyek egy dinamikus integrációt alkotnak az érzékeléssel és cselekedetekkel, ahelyett, hogy a „kogníció létrafokozatain” „magasabban” helyezkednének el (191.). Az a képességünk, hogy értelmezni tudjuk a világunkat, részben a cselekedetekből fakad. Gallagher szerint már a világhoz fűződő alapvető testi viszonyulásoknak is van egy inherens proto-konceptuális struktúrája, amelyet utólag expliciten is feltárhatunk. A világban való testi eligazodás, „elboldogulás” tehát alapvetően már eleve racionális. Egyfajta kontinuitás létezik az akció-percepció, illetve a reflexiós folyamatok között, és az elvont gondolkodás különböző variációi is olyan jártasságoknak tekinthetők (hasonlóan például a sportokhoz), amelyek a megtettesült aktivitások nem reprezentációs folyamataiból emelkednek ki (201.). Azt hiszem, jogosan jelenthetjük ki: egy olyan filozófia számára, amely elszakadni kíván a reprezentációktól, a legnagyobb nehézséget az elvontabb gondolkodási folyamatok megértése képezi. Gallagher azonban bátran felvállalja ezt a témát is, újabb ötletekkel gazdagítva a megoldási lehetőségeket.

Ez a rendszerezett, világos, lényegre törő argumentációval megírt munka nemcsak az enaktív filozófiai irodalom egyik kiemelkedő alkotásának tekinthető, hanem gazdag, sokoldalú tartalmával mindazok számára hasznos lehet, akik komolyan és nyitottan foglalkoznak az elme természetének tudományos és filozófiai kérdéseivel. Az enaktív

filozófiának potenciálisan nagy hatása lehet arra, hogyan kognitív tudományokat művelünk és hogyan egyáltalán az elméről és a társas létről gondolkodunk. Gallagher alkotása fontos lépést jelent ebben az irányban.