

A fogyasztás gazdaságfilozófiai aspektusai

Weiss János

Pécsi Tudományegyetem

Tanulmányomban abból az előzetes téziseből indulok ki, hogy a filozófusokat nem érdekelte különösebben a fogyasztás; de aztán egy eszmetörténeti áttekintés keretei között mégis megpróbálok fölvezetni egyfajta „filozófiai fogyasztáselméletet”. Ennek az áttekintésnek alapvetően négy állomása van. (1) Arisztotelésznél a fogyasztásra vonatkozó gondolatok elsősorban a szükségletelmélet kontextusában fogalmazódnak meg. (2) A következő lényeges lépés a 18. században a közgazdaságtan megszületése volt. Ebben a fogyasztásra vetett pillantás ugyan fontos szerepet kap, de az érdeklődés mégis elsősorban a termelésre irányul. (Majd a 19. században Hegel és a fiatal Marx a termelés és a fogyasztás kapcsolatának spekulatív megteremtésén fog töprengeni.) (3) A 20. század hatvanas éveiben megszülető kritikai társadalomelmélet veti föl a fogyasztás manipuláló erejének kérdését. Ennek az irányzatnak az alapműve Herbert Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyve. Arisztotelészre visszanyúlva Marcuse azt állítja, hogy a fogyasztás expanziója az emberi szabadság ellenében hat. (4) A tanulmány befejező részében azt próbálok megvizsgálni, hogy lehetséges-e a morális fogyasztás, vagyis elképzelhető-e, hogy a fogyasztásban mégis csak van egyfajta kritikai potenciál, amit Marcuse emancipációs hatásként próbált értelmezni? Niklas Luhmann elméletéből kiindulva, majd Robert Pfaller és Roland Barthes bizonyos elemzéseire támaszkodva azt próbálok megmutatni, hogy Marcuse feltételezéseivel ellentétben igenis van *olyan* fogyasztás, vagy a fogyasztásnak van *olyan* aspektusa, amely a szabadság előmozdításaként értelmezhető.

Kulcsszavak: szükségletek, a gazdaságtan születése, fogyasztás és szabadság, morális fogyasztás, a fogyasztás kritikai potenciálja.

Talán a legegyszerűbb lenne mindjárt az elején bevallani, hogy a filozófusoknak nem sok mondánivalójuk volt a fogyasztásról. De mielőst kimondjuk ezt a mondatot, rögtön eszünkbe juthat, hogy de hiszen már Arisztotelész is viszonylag sokat beszelt róla. Kezdjük tehát vele.

„A természetes vágyak kielégítésében ritkán szoktak az emberek hibázni, s rendszeren csak egy irányban. ti. a túlzásban. [...] Az egyéni természetű vágyak tekintetében azonban már sokan és sokféleképpen szoktak hibázni. [...] Világos tehát mindebből, hogy az élvezeteknek a kellő mértéken való túlhajtása mértékeltenség és megrovást érdemel.” (Arisztotelész 1118a, 1997, 100-101) Ebből már rögtön adódik a felismerés: a fogyasztás elmélete már feltételezi a szükségletek elméletét; ezek egyik részét Arisztotelész „természetesnek”, másik részét „individuílnak” nevezi. (Ezt az utóbbit ma talán *individualizálónak* is nevezhetnénk.) A természetes szükségletek minőségileg rögzítettek és csak mennyiségileg léphetők át, az individuílnak szükségletek minőségileg változékonyak, a spektrumuk egyénileg szélesíthető. De végső soron mindkét esetben átléphetjük a mértéket: az első esetben túl sokat fogyasztunk valamilyen, amire szükségünk van, a második esetben olyan dolgokat fogyasztunk, amire semmiféle szükségünk sem lenne. Ez már egy lehetséges fogyasztás-elmélet magja lenne? Aligha. Arisztotelész úgyanis maga a fogyasztás nem nagyon érdekli. csak az, hogy a fogyasztásban van egy mérték, amit könnyen átléphetünk, és ez *megrovást* érdemel.

A fogyasztásnak nincs önálló elmélete, a filozófus számára csak szigorú etikai perspektívában jelenik meg. De talán éppen ennek a perspektívának a kiépítése lenne a fogyasztás filozófiai elmélete? A fogyasztás elmélete, mint az emberre vonatkozó filozófia része? „A mértékelen ember minden kellemes dologra vágyakozik, vagy legalábbis a legkellemesebbekre: folyton üzi-hajtja a vágy, úgyannyira, hogy minden egyébnél inkább választja a kellemes dolgokat [...]” (Arisztotelész 1118a-1119a, 1997, 102) Itt már felvillan az a félelem, hogy aki a fogyasztással van elfoglalva, azt a fogyasztás teljesen igénybe is veszi, vagyis a fogyasztásorientáció olyan expanzív tulajdonság, amely képes az erkölcsiség szférájának leigázására. Aki sokat fogyaszt, és aki szereti a fogyasztásra szolgáló javakat, illetve magát a fogyasztást, az nem lehet erényes ember. Tulajdonképpen ezt a gondolatot hosszabbítja meg Arisztotelész a pénzről szóló fejtegetéseiben. De itt sem a pénzről magáról van szó, hanem a pénzzel való bánásról. Arisztotelész ebben az összefüggésben a tékozló emberről beszél, és ezt mondja róla: „öt tartjuk

a leghitványabb embernek [...] mert benne egyszerre sokféle lelki rossziaság van”. (Arisztotelész 1119b, 1997, 107) Úgy tűnik, hogy ez a gondolat az antik közgondolkodás része lett egészen a hellenizmus koráig. A Máté és a Lukács evangélium közös forrását alkotó Q-ban szerepel a következő mondás: „Egy szolga nem szolgálhat két úrnak. Mert az egyiket gyűlöli, a másikat szereti. vagy: az egyikhez ragaszkodik, a másikat megveti. Nem szolgálhattok az Istennek és a mammonnak.” (Lukács 16,13, Biblia 1987, 1184) (A kutatások egyik legújabb eredménye szerint a Q-kör tagjai körében volt egy kettős rétegződés: van sok olyan mondás, amelyben az anyagi szegénység túlkörződik vissza (Például a Hegyi Beszéd első mondatában. Máté 5,3, Biblia 1987, 1100), ugyanakkor a fent idézet mondás egy szolid anyagi bázis meglétét feltételezi.) (Lásd Schnelle 2013, 258.)

Az újkori gondolkodás egyik legnagyobb vívmánya volt a gazdaságnak a normatív etikai kontextusból való kiszakítása. Azt sejtethetjük, hogy ez a gazdasági jelenségek közül a leginkább a fogyasztást érintette, mert ezt itatták át a leginkább a normatív szempontok. A kiszakadás filozófiatoréntileg szinte teljesen észrevétlen maradt, mert egy pamfletben került rá sor, vagyis egy, a filozófiai mainstream-től távol eső röpiratban. 1705-ben jelent meg Bernard Mandeville *A méhek meséje* című filozófiai költeménye. A tanköltemény azzal a gondolattal zárul, hogy lehet, hogy a fogyasztói túlzások morális szempontból elmarasztalhatók, de ugyanakkor ezek járulnak hozzá az egész (társadalom egészének) gazdagságához vagy gazdagodásához.

*Pompa, gög, csel éljen, amíg
elfogadjuk áldásait.
Nagy csapás az éhség, ugye,
de táplálkozunk nélküle?*

(Mandeville 1996, 21)

Aligha vitatható, hogy Mandeville egy kicsit szerencsétlenül választja ki a szemléltetésre szolgáló evidenciát: az éhséget és az evést. Eszerint valamilyen rossz érzésnek a csillapítása hallatlan élvezeti forrás lehet. A baj vele főleg az, hogy nincs tekintettel arra, hogy itt az egész gazdagodásról van szó. De a példa kiválasztásában mégis van egyfajta következetesség, nevezetesen az, hogy a gondolatmenetet a fogyasztás keretei között tartja. Pontosabban az idézet elején úgy néz ki, hogy Mandeville tágitja az összefüggést, a pompán kívül görörl és cselről is beszél, de aztán mégis a pompa motívumát viszi tovább. Mandeville a maga

szándékai szerint azt akarja mondani, hogy mindennek, aminek a társadalmi-gazdasági életbe tartozik, van bizonyos funkciója, és így bizonyos értelme is.

*S nemde a bort a durva, elnyűtt,
Gőrcsős szőlőbőnek köszönjük?*

(Mandeville 1996, 21.)

Vagyis el kell fogadnunk a társadalomnak azokat a szféráit is, amelyek funkcionális összefüggésekből épülnek föl. s ebből következően a funkcionális összefüggések (aminek mintája: valamit valaminek köszönhetünk) ki kell vonnunk a morális megítélés alól. Közelebről tekintve a fenti versidézet egy analógiát állít fel, ahogy az éhség az egyes ember esetében a táplálkozáshoz vezet, úgy a pompa a társadalom esetén az összesség gazdagodásához. Közelebről tekintve ez a kettősség éppen egybeesik Arisztotelész felosztásával: az éhség a természetes szükségletnek felel meg, a pompa viszont az individuális szükségletnek, és ez az utóbbi vezet a társadalmi gazdagsághoz.

*

Ezzel már el is érkeztünk a közgazdaságtan megszületéséhez, és ez az új diszciplína majd azt a „titkot” fogja felbontani, hogy hogyan vezet a pompa (a luxusra való törekvés vagy az individualizáló fogyasztás) az egész gazdagsághoz. Tudjuk, hogy Adam Smith azt kérdezte, hogy hogyan jön létre a nemzetek gazdagsága? (Smith 2011) De eközben jó okkal hagyta maga mögött Mandeville koncepcióját, aki nem haladta meg következetesen a morális perspektívát, hiszen továbbra is magánvétekről beszél. Smith, aki maga is morálfilozófusként indult, belátta, hogy a transzformációnak sokkal radikálisabbnak kell lennie: mindenféle normatív szempontot ki kell küszöbölni. A gazdagság így többé nem a magánvétekből jön létre, hanem az egyéni munkavégzésekből. És ehhez persze a mandeville-i tanköltemény egy másféle olvasata jó alapként szolgálhat. Mandeville a tanköltemény első felében különböző foglalkozási ágakat vesz végig: az ügyvédi, az orvosi, a papi és a politikusi munkát. Mindegyikük morális értelemben vétkeket követ el, de a tevékenységükből mégis egy virágzó egész áll össze.

*Íme bűn minden oldalon,
de az egész paradicsom*

(Mandeville 1996, 15.)

Smith ettől hagyja magát inspirálni, és tulajdonképpen csak egy nagyon apró korrekciót hajt végre: nem a tevékenységekhez kötődő (vagy azokból állítólag következő) bűnöket kell tekinteni, hanem magukat a tevékenységeket, vagyis a munkavégzést. Ennek következtében a közgazdaságtan létrejöttével együtt nemcsak a normatív szempontok tűnnek el, hanem a fogyasztás is új összefüggésbe kerül; innen kezdve általában a termeléshez kötődő jelenségeként értelmezik.

A megközelítésnek ezt a stratégiáját aztán a közgazdaságtan reflexiófiliálásán fáradozó gondolkodók is átvették. Hegel a *Jogfilozófiában* a fogyasztást szintén csak a termelés végpontjának vagy meghosszabbításának tekinti. „Az a közvetítés, amely a *partikuláris* szükségleteknek megfelelő *partikuláris* eszközöket elkészíti és megszerzi, a *munka*, amely a természettől közvetlenül nyújtott anyagot e sokféle célra a legkülönfélébb folyamatokon keresztül specifikálja. Ez a formálás adja meg mármint az eszköznek az értékét és célszerűségét, úgyhogy az ember a maga fogyasztásában elsősorban *emberi* tennékekhez viszonyul, és az emberi fáradozások tennékeit használja el.” (Hegel 1983, 218, 196. §)

Furcsa és nehezen érthető passzus: a munka és a fogyasztás között egy közvetítési folyamat zajlik, de már a munka maga is közvetítés. Így a partikuláris szükségleteknek partikuláris termékek felelnének meg. Mintha Hegel azt mondaná, hogy a természeti és az egyéni szükségletek megkülönböztetésének semmi értelme sincs, a szükségletek ugyanis mindig az egyénre szabott partikuláris szükségletek. Igaz, hogy akkor nehezen megmagyarázható, hogy a munkában rejlő „művelődés” miért nem tevődik át a fogyasztásra? Miért ne lenne lehetséges egy bizonyos fajta művelődés a fogyasztáson keresztül? Furcsa kimondani: a hegeli univerzális közvetítési folyamat talán legproblematikusabb alkalmazása éppen az, amikor a termelés és a fogyasztás fogalmai kerülnek szóba. Ezt Hegel követői közül többen is megérezték.

Marx *A német ideológiában* egy személyes ismerősét, Karl Theodor Ferdinand Grünt idézi hosszán (akit most gúnyosan csak Herr Grünként emleget): „Bár termelés és fogyasztás az elméletben és a *külső valóságban* időbelileg és térbelileg elválaszthatók, lényegük szerint egyek. Vajon a legközönségesebb iparnak, pl. a kenyérsütésnek a tevékenysége nem olyan termelés-e, amely száz más ember részére fogyasztássá lesz? Sőt maga a sütő számára is az, hiszen ő gabonát, vizet, tejet, tojást stb. fogyaszt? Cipők és ruhák fogyasztása nem termelés-e a cipészeknél és a szabók-nál? ... Nem tennélek-e, mikor kenyeret eszem?

Nagyon is termelék. Termelék malmokat, termelék dagasztóteknőket, sütőkemencéket, és következőleg ekéket, boronákat cséphadarókat, malomkerekeket, aszjalosmunkát, kőművesmunkát. [...]. Nem fogyasztok-e, mikor termelék? Szintén nagyon is. ... Ha egy könyvet olvasok, akkor először is több év termékét fogyasztom, ha megtartom magamnak vagy tönkreteszem, fogyasztom a papírgyár, a nyomda és a könyvkötő anyagát és tevékenységét. De közben én nem termelék emmit? Talán én is termelék egy könyvet, és ezáltal új papírost, új betűket, új nyomdafestéket, új könyvkötő szerszámokat; ha csupán elolvasom, és ezernyi másik ember is elolvassa, akkor fogyasztásunkkal új kiadást termelünk és ezáltal mindazokat az anyagokat, amelyek annak előteremtéséhez szükségesek. És akik mindezt létrehozzák, megint egy csomó nyersanyagot használnak föl, amelyet újra létre kell hozni, és csak a termelésen keresztül lehet létrehozni ... Egyszóval a *tevékenység* és az *élvezet* egyik, és csak egy megfordított világ szakította el őket egymástól [...].” (Marx – Engels 1976, 512)

Marx egy helyen közbeszűr egy gúnyos megjegyzést, hogy így a múltbeli generációk tennéiket is fogyasztanánk, vagyis egészen Ádámgig mehetünk vissza. Egyébként Marxnak az alap gondolatot tekintve is csak gúnyos szavai vannak: „Herr Grün mindenekelőtt azt mutatja meg, hogy van egy általános viszony a termelés és a fogyasztás között. Részletesen kifejti, hogy nem viselhet egy kabátot, nem ehét kenyeret anélkül, hogy mindkettőt ne hozták volna létre, és hogy a mai társadalomban vannak olyan emberek, akik kabátot, cipőt és kenyeret állítanak elő, amit aztán más emberek fogyasztanak el. Herr Grün ezt új belátásnak tekintti, és egy klasszikus, belletrisztikus-ideológikus nyelven fejezi ki [...]” (Marx – Engels 1976, 513) Marx nagy művésze volt az efféle ellaposításoknak (vulgarizálásoknak); az ember nem meri eldönteni, hogy szándékos röhejessé tevésről van szó, vagy Marx maga volt képtelen megérteni egy viszonylag egyszerű gondolatmenetet. Mert azt aligha lehet tagadni, hogy Herr Grün még Hegelnél is következtetesebben alkalmazza a hegeli azonosság-fogalmat. Talán csak azt lehetne a szemére vetni, hogy nem tett különbséget potencialitás és aktualitás, szükségletek és fogyasztás között.

*

A II. világháború után létrejövő jóléti kapitalizmus, vagy modern fogyasztói társadalom újra fölveti a fogyasztás normatív megítélésének kérdését. Idézzük még egyszer Arisztotelészt:

„világos [...], hogy az élvezeteknek a kellő mértéken való túlhajtása mértéktelenség és megrovást érdemel” (Arisztotelész 1997, 1118a, 100-101). Nevezzük most ezeket a mértéktelen élvezeteket „luxusnak”. Láttuk, hogy a luxust már az újkorban elkezdték a társadalmi funkciója felől tekinteni. Herbert Marcuse is ehhez a transzformációhoz kapcsolódik, de a luxus szerinte nem az összesség gazdagodását mozdítja elő, hanem társadalomstabilizáló funkciója van. Arisztotelészhez hasonlóan Marcuse is a szükségleteken keresztül közelíti a fogyasztáshoz. De egyúttal azt is feltételezi, hogy a modern fogyasztói társadalomban ezeket nem lehet, de nem is kell többé élesen elválasztani egymástól. *Az egyszemélyes emberben* a szükségletek alapvetően kétféle felosztásával találkozhatunk.

(1) Vannak biológiai és a biológiai szintet meghaladó szükségleteink (Marcuse 1990, 26.). „Az, hogy valaminek a megtevése vagy elmulasztása, élvezése vagy elpusztítása, birtoklása vagy elutasítása *szükségletként* rögződik-e vagy sem, attól függ, hogy az uralkodó társadalmi intézmények és érdekek szempontjából kívánatosnak és szükségesnek tekinthető-e vagy sem.” (Marcuse 1990, 26) Marcuse mindjárt előreugrik egy funkcionálisztikus meghatározásra, miközben valószínűleg csak ezt akarja kimondani: „az emberi szükségletek [a biológiai szinten túl lévő szükségletek] történelmi szükségletek” (Marcuse 1990, 26.-27.). Ezzel legalábbis egy kicsit eltávolodunk a szükségletek tisztán antropológiai meghatározásától.

(2) Ugyanakkor Marcuse megkülönbözteti az „igaz” és a „hamis” szükségleteket is. Nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy ez a megkülönböztetés a biológiai szint fölötti szükségletekre vonatkozik. „»Hamisak« azok, amelyeket az egyénre a reprezentációjában való részleges társadalmi érdekelttség kényszerít rá: azok a szükségletek, amelyek állandósítják a gürcölést, az agresszivitást, a nyomort és az igazságtalanságot” (Marcuse 1990, 27). A hamis szükségleteket Marcuse szívesen nevezi „represszív szükségleteknek” is. De már ez az elnevezés is rögtön elárulja, hogy Marcuse a szükségleteket nem a hordozó szubjektumból kiindulva értelmezi, hanem a társadalmi hatása felől. Talán pontosabb lenne azt mondani, hogy vannak olyan szükségletek, amelyek kielégítése állandósítja a „nyomort és az igazságtalanságot”. De ez azt is jelenti, hogy a szükségletnek két pólusa van: az egyik pólus a szubjektumra-vonatkoztatottság, a másik pedig a társadalmi hatás. Így jöhet létre a következő eredmény: „[A szükségletek kielégítése] lehet fölöttébb örömteli az egyén számára, ám ez a boldogság nem olyan állapot, amelyet fönntartani és védelmez-

ni kellene, ha arra szolgál, hogy meggátolja [...] ama képesség kifejlődését, hogy megragadják az egész beteg voltát, hogy megragadják az betegség meggyógyításának esélyeit.” (Marcuse 1990, 27) Olyan korban élünk, amelyben az ilyen szükségletek intézményesednek, és így létrejön egy olyan társadalmi állapot, amelyet Marcuse az „eufória a boldogtalanságban” kifejezéssel ragad meg. A szükségletek magas fokú kielégítése mellett az egész társadalmi berendezkedés a maga nyomorúságában és igazságtalanságában vegetál tovább. Más szavakkal: olyan korban élünk, amelyben a társadalmi intézmények ezeket a represszív szükségleteket támogatják és juttatják kifejezésre. De mi lenne az alternatíva? Ezt Marcuse már nem fejt ki, de a helyzet viszonylag egyértelműen meghatározza. A represszív szükségletekkel az emancipatív szükségleteket állíthatjuk szembe: ezek nemcsak kielégítik a szubjektumok vágyait, de ugyanakkor kifejezésre is juttatják az egész nyomorúságának és igazságtalanságának kritikáját. „A fejlett ipari társadalom jellemző vonása, hogy hatékonyan elfojtja azokat a szükségleteket, amelyek fölszabadulást követelnek – fölszabadulást az alól is, ami elviselhető, kifizetődő és kényelmes.” (Marcuse 1990, 29) Azt állítja tehát, hogy a fennálló magasan fejlett társadalmak az ilyen szükségletek megjelenését ellehetetlenítik. Olyan korban élünk tehát, amelyben a szükségletek afirmatívak lettek. Holott a szükségletek kielégítésében (a fogyasztásban) ez nincs eleve benne. De hogyan ismerheti ezt fel az egyes ember, akinek a szükségletei kielégítésért kiáltanak? Úgy tűnik, hogy az ember számára a szükségleteket intézményesítő társadalmi mechanizmusok és intézmények átláthatatlanok. „A represszív szükségletek uralma befejezett tény, amelyet az emberek tudatlanul, és megverten elfogadnak, ámde olyan tény, amelyet meg nem történtté kell tenni, mind a boldog egyén érdekében, mind pedig mindazok érdekében, akiknek a nyomora a szükségletek kielégítésének ára.” (Marcuse 1990, 27)

De vannak-e Marcuse elméletében olyan nyomok, amelyek arra utalnak, hogy ez nem pusztán üres álom? A szubjektum nem képes megváltoztatni, de még csak átlátni sem az eufórikus boldogtalanság állapotát. Kétségtelen, hogy Marcuse szimpatizál egy funkcionalisztikus és determinisztikus társadalomképpel, mintha a gazdaságra vonatkozó képet átvinné a társadalom egészére. És ezzel ugyan jól le tudja írni a jóléti társadalom önaffirmációját. De elméletileg is szinte lehetetlenné teszi az „emancipatív szükségletek” megragadását. És ugyanakkor mégis sokszor mintha feltételezne egy olyan meta-szükségletet

is, amely az egyén szempontjából a szükségletek közötti választáshoz kötődik. Lehet persze, hogy szűkös a választás, lehet az is, hogy nem is igazi alternatívák közül választhatunk, de a szükségletek már mindig is feltételezik a választást. És még ha a társadalmi intézmények ezt a választást egyre inkább át is veszik, és még ha programozzák is az emberek választásait, ez még nem jelenti a választás, mint olyan eltűnését. A választás viszont mindig a szabadságra épül. A szabadság pedig olyan fogalom, amely nemcsak a szükségleteit kielégítő emberre, hanem magára a társadalomra is vonatkoztatható.

A szabad társadalmon azt értjük, hogy a társadalom nem „nyomorúságos” és nem „igazságtalan”. A mi világunkban viszont inkább az „álszabadságok” uralkodnak. Ilyen a „szabad verseny előírt árak mellett, az önmagát cenzúrázó szabad sajtó, a szabad választás egyenértékű márkák és kacatok között” (Marcuse 1990, 29). Vagyis a szükségletek maximális kielégítését biztosító magasan fejlett ipari társadalmakból csak egy valami hiányzik, *maga a szabadság*. Most már fölkészültünk arra, hogy elolvassuk a könyv híres első mondatát: „A fejlett ipari civilizációban – a technikai haladás jeleként – kényelmes, sűrűdésmentes, ésszerű, demokratikus *szabadságnélküliség* uralkodik.” (Marcuse 1990, 23) Ezt valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a fejlett ipari civilizáció társadalmait egy olyan jól működő gépezetnek kell tekintenünk, amely biztosítja a kényelmet és a demokráciát, és ugyanakkor sűrűdésmentesen és ésszerűen működik, csak egyetlen egy valami hiányzik belőle, amit a gépezetek működése általában is kizár: a *szabadság*. A szabadság pedig most mind az individuális döntésekre, mind a társadalmi igazságtalanságok és nyomorúságok alóli fölszabadulásra vonatkozik. A fenti idézet kapcsán már csak egy ponton értetlenkedhetünk: Marcuse ezt *miért* a technika hatásának tulajdonítja, és *miért* nem a társadalmi elnyomás formáját látja benne? De ennek a kérdésnek már nem szegődöm a nyomába.

*

Igaza lenne Marcusénak abban, hogy a fogyasztás feltétlenül és szükségképpen apologetikus? Hogy tehát a „kritikai fogyasztás” fogalmi képtelenség? Biztos-e, hogy aki jóllakott az egyetért, vagy másképp fogalmazva: nem a kövér emberek, hanem csak a soványak jelentenek veszélyt a mindenkor hatalomra nézve. Ismerjük Shakespeare híres sorait, Julius Caesar mondja Cassiusról még a darab elején:

*Mért nem kövérebb? Bar nem félem őt,
S mégis, ha nevemhez férne félelem.
Nem ösmerek, kit inkább kellene
Kerülnöm, mint e fonyvadt Cassiust.*

(Shakespeare 2006, 116)

Az eddigi elemzéseinkből az következik, hogy a fogyasztás kritikai elmélete a modern jóléti társadalmakban már nem jelentheti egyszerűen a túlzások bírálatát. Ahogy Arisztotelész írta: „az élvezeteknek a kellő mértéken való túlhajtása mértéktelenség és megrovást érdemel” (Arisztotelész 1997, 1118a, 100-101). A fogyasztás kritikai elméletének a fogyasztásban magában (vagy egy bizonyos fajta fogyasztásban) kellene föltámasztania a kritikai potenciált. De lehetséges-e ez egyáltalán?

Ehhez rövid pillantást szeretnék vetni Niklas Luhmann koncepciójára, aki a gazdaság „unit act”-jét a fizetésben-kifizetésben látja. „Az a tézis, hogy a gazdasági rendszer fizetésekből-kifizetésekből áll, egy fontos szempontból túl egyszerűen van megfogalmazva. A nyelvi egyszerűsítés miatt maradunk ennél, de egy komplikációra mégis rá kell mutatnunk: nem csak a fizetésekről van szó, hanem a nem-fizetésekről is. Az az elhatározás pl., hogy nem veszünk új autót, mert az autók túl drágák lettek, a gazdasági rendszer egy elementáris eseménye, még akkor is, ha ez kimerül a pusztá elmulasztásban [...]” (Luhmann 1984, 312) Luhmann ezek után a szükséglet fogalmát úgy vezeti be, mint ami a fizetések vagy a kifizetések köré szerveződő gazdaság nyitottságát garantálja; az ő fogalmaival így lépünk át a gazdaság mint rendszer környezetébe. És ennek jelentőségét aztán Luhmann így világítja meg: „Ez jelöli a teljes népeesség *inklúziójának* aspektusát a gazdaságba.” (Luhmann 1984, 315) S ezt minden bizonnyal úgy kell értenünk, hogy a gazdaság a fogyasztáson keresztül mindenkire, minden egyes emberre igényt tart. Némileg cinikusan szólva azt is mondhatjuk, hogy a gazdaság a legdemokratikusabb társadalmi alrendszer, mert igényt tart a lakosság minden egyes tagjának közreműködésére. De számunkra most nem annyira ez a fontos, hanem inkább az, hogy a fogyasztással a gazdaság rendszerének működését úgy zárjuk le, hogy együtt ki is lépünk belőle. (Ebből valamit már Marx is megérezhetett, amikor ezt írta: „Termelés és fogyasztás a valóságban sokszorosan ellentmondásban vannak. De ezt az ellentmondást csak híven kell *értelemezni* [...]” [Marx – Engels, 1976, 513] Igen, kellene.) Ez viszont azt jelenti, hogy a fogyasztás nem esik teljesen bele a fizetés-kifizetés logikájába.

Így lehetővé tettük annak kimondását, hogy a

fogyasztás ugyan a gazdaság része, de mégis köthetőnek hozzá morális aspektusok. És valóban az utóbbi évek fogyasztásszociológiai vizsgálataira arra figyeltek föl, hogy a fogyasztáson belül egyre nagyobb lett a morális komponens szerepe. Kai-Uwe Hellmann ezt így foglalta össze: „Az utóbbi években föllendült egy mozgalom, amely a fogyasztók nagyobb felelősségét követeli. Egyre gyakrabban merül fel a fogyasztás megváltoztatásának igénye: ennek sokkal etikusabbnak, morálisabbnak és hosszabb távra orientálódónak kellene lennie. Egyre gyakrabban hivatkoznak a fogyasztó lelkiismeretére, és arra, hogy mindenféle dolgok és szolgáltatások vásárlásakor és fogyasztásakor állandóan észben kellene tartani, hogy ehhez milyen társadalmi és ökológiai költségek és következmények köthetnek. A fogyasztóknak arra kellene figyelniük, hogy önmaga *»ökológiai lábnyoma«* a lehető legkisebb és legészrevételelenebb legyen. Ezzel újra élte kel egy régi vita a fogyasztó kényes szuverenitásáról, amely természetesen hallatlanul sokat követel, ha azoknak a kauzális láncolatoknak a komplexitására gondolunk, amelyek itt szerepet játszanak. [...] De emellett azt is figyelembe kell vennünk, hogy a fogyasztás ilyen moralizálása könnyen túlzott követelményeket állíthat a fogyasztóval szemben, és aki nem fogyaszt következetesen, az csak etikett-csalást követ el.” (Hellmann 2013, 7) Azt általában is kimondhatjuk, hogy az utóbbi időben föllendültek azok a vizsgálatok, amelyek a morális fogyasztással foglalkoznak, azaz vagy a morális konnotált termékekkel [...], vagy az utóbbi negyven év fair trade mozgalomával. Sorolhatjuk az eseményeket: ez év májusában Potsdamban volt egy hatalmas konferencia „Morális termékek” címmel, aztán Kielben egy interdiszciplináris workshop, ezzel a címmel: „Minden hatalmat a fogyasztóknak?” (Hellmann 2013, 7).

*

Meg lehet-e így hosszabbítani Marcuse koncepcióját? Emlékezzünk vissza arra, hogy Marcuse emancipatív szükségletekről beszélt. Bizonyos termékek morális konnotálása és a fair trade mozgalommal való szimpatizálás még nem képes kizozdítani a fennálló magasan fejlett, vagy nem is annyira fejlett társadalmakat a „nyomorúság” és az „igazságtalanság” állapotából. De talán most nem is ez az aktuális kihívás. Marcuse gondolkodói horizontjában a kérdést valószínűleg úgy kellene megfogalmaznunk, hogy lehet-e forradalmi a fogyasztás, lehetnek-e a fogyasztásban forradalmi potenciálok? Napjaink tapasztalatai azonban inkább arra utalnak, hogy a fogyasztás újabb elnyomások

terepévé válik. Robert Pfaller az utóbbi évek egyik filozófiai bestsellerében így ír: „A nyugati társadalmak kultúrájában nagyjából kilencvenes évek közepe lejátszódott valami, amit [...] a »megvilágítás« megváltozásának nevezhetünk.” (Pfaller 2011, 15) Mint amikor egy színpadon semmi új nem történik, nem kerülnek elő újabb tárgyak, nem lépnek fel újabb szereplők, de hirtelen mégis mindent egészen más fényben látunk. „Az olyan objektumokat és praktikákat, mint az alkoholfogyasztást, a dohányzást, a húsevést, a fekete humort és a szexualitást, amelyek addig pompázatosnak elegánsnak, nagyszerűnek és örömtelnek tűntek, azóta hirtelen undorítóknak, veszélyesnek vagy politikailag kétségesnek látjuk.” (Pfaller 2011, 15)

A kérdés az, hogy ez a diagnózis egyáltalán a fogyasztásról szól-e, és ha igen, mi köze a fogyasztás moralizálásához. Pfallert az érdekli, ami az életet élni érdemessé teszi, vagyis a jó élet komponenseit és feltételeit szeretné feltárni. A fenti idézetben Pfaller még objektumokról és praktikákról beszél, egy későbbi interjújában viszont már csak a praktikák szerepelnek: „Nekem az tűnt fel, hogy az életet nagyrészt olyan praktikák teszik élni érdemessé, amelyeknek nem is kell különösebben excesszívnak lenniük [...]” (Pfaller 2015, 53) A mi perspektívánkból tekintve viszont a „praktikák” kifejezésben van egy bizonyos kétértelműség: egyrészt a fogyasztás folyamatát és körülményeit jelenti, de másrészt olyan eseményeket, rituálékat és szokásokat is, amelyek semmilyen értelemben nem nevezhetők fogyasztásnak. Az életet tehát nemcsak a fogyasztás teszi élni érdemessé, hanem a fogyasztás egy része is fontos eleme a jó életnek. Mэгhözzá azt mondhatánk, hogy azok a fogyaszt-

tási aktusok fontosak a számunkra, amelyeknek kettős természetük van: „A sörben van alkohol. Ha az ember túl sokat iszik, részeg lesz, és veszít a munkaképességéből. A cigarettában van nikotin [stb.]” (Pfaller 2011, 15) Aztán egy kicsit később: „Mindaz, amiért élni érdemes, rendelkezik ezzel a sajátossággal, hogy olyasvalami köré épül fel, amit nem mindig érzünk kellemesnek. Nehéz kulturális teljesítményekre van szükségünk ahhoz, hogy létrehozzunk olyan szituációkat, amelyekben ezek a dolgok örömteliek lesznek.” (Pfaller 2011, 15)

Pfaller maga sem mindig egyértelmű: az esetek nagy részében úgy beszél, mintha kulturális változást írna le, néha viszont azt sugallja, hogy ez az állam célkitűzése, amely a saját maga tanácstalanságáról, a nem létező kormányzásról próbálja elterelni a figyelmet. „Még egyszer: egy politika, amely elhanyagolja a támogatás feladatát, ezt gyakran repressziós intézkedésekkel kompenzálja. Ha már semmit sem tudunk tenni értetek, akkor legalább megtiltjuk azt, ami árt nektek. Ez a pseudo-politika!” (Pfaller 2011, 58) Ennek kapcsán eszünkbe juthat, ahogy Roland Barthes több mint harminc évvel ezelőtt a dohányzásra vonatkozó tilalmat próbálta értelmezni. Az állam ezt mondja: „Én gondoskodom a személyes jól-létetekről, az akaratotok ellenében is.” Majd ezt teszi hozzá: „Ez a kicsi szikra, amelyet a dohányzási tilalomban felvillanni látnak, mélyen nyugtalanító.” (Barthes 2003, 30) S ezt Pfaller így általánosította: jelenleg mindannyian egy „re-infantilizáló kultúra részei vagyunk” (Pfaller 2015, 55). Ez a fogyasztás elleni legújabb állami támadás arra utal, hogy a fogyasztásban kell, hogy legyenek kritikai potenciálok, még akkor is, ha azok nem tudnak hegyeket megmozgatni.

Jelen tanulmány a II. Fogyasztás Interdiszciplináris Szimpóziumon elhangzott, a Tudományos Szervezőbizottság által kiválasztott előadás alapján készült.

HIVATKOZÁSOK

- Arisztotelész (1997): *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó.
- Barthes, R. (2003): *Chronik*, Merve Verlag
- Biblia (1987): Szent István Társulat.
- Hegel, G. W. F. (1993): *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó
- Hellmann, K.-U. (2013): *Der Konsum der Gesellschaft. Studien zur Soziologie des Konsums*, Springer Verlag
- Luhmann, N. (1984): Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System, *Zeitschrift für Soziologie*, 13 4, pp.308-27
- Mandeville, B. (1996): *A méhek meséje*, Kossuth Könyvkiadó

- Marcuse, H. (1990): *Az egyszemélyes ember*, Kossuth Könyvkiadó
- Marx, K. (2012): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, 40. k.
- Marx, K. – Engels, F. (1976): *A német ideológia*, MEM, 3. k. Kossuth Könyvkiadó
- Pfaller, R. (2011): *Wofür es sich zu leben lohnt*, S. Fischer Verlag
- Pfaller, R. (2015): *Kurze Sätze über gutes Leben*, Fischer Taschenbuch
- Schnelle, U. (2013): *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht
- Shakespeare, W. (2006): *Julius Caesar*, in: uő: *Öt dráma*, Európa Könyvkiadó
- Smith, A. (2011): *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*, 1-2. kötet.

The economic philosophical aspects of consumerism

In my study, I start from the preliminary thesis that philosophers were not particularly interested in consumerism but in the context of the history of ideas, however, I will try to outline a “theory of philosophical consumerism”. This overview comprises basically four main features. (1) Aristotle’s thoughts on consumerism are primarily expressed in the context of need. (2) The next important step came in the 18th century with the birth of economics. While this considered that consumerism had an important role to play, the focus was still on production. In the 19th century, Hegel and Marx will consider more deeply the relationship between production and consumerism. (3) In the 1960s, critical social theory raised the question of the manipulative power of consumerism. A major influence in this regard was Herbert Marcuse’s book, *The One-Dimensional Man*. Referencing Aristotle, Marcuse claims that the expansion of consumerism impacts negatively on human freedom. (4) In the final part of the study, I will explore whether moral consumerism is possible. Based on the theory of Niklas Luhmann, and on certain analysis by Robert Pfaller and Roland Barthes, I will try to show that, contrary to Marcuse’s assumptions, there is indeed some forms of consumerism that can be interpreted as promoting freedom.

Keywords: necessities, birth of economics, consumerism and freedom, moral consumption, critical potential of consumption.