



új szem

I. évf. / 2. szám

2023

új szem
2023/2

új szem

társadalmi, kulturális és kritikai folyóirat a kolozsvári *a szem* második folyama

Szerkesztők:

András Csaba

Csabay István

Csöngé Tamás

Dobrai Zsolt Levente

Gondos Emőke

Holpár Anna

János Tamás

Jaksa Csaba

Lukács Laura Klára

Marin Diana Karola

Ónya Balázs

Székely Örs

Olvasószerkesztők:

Rétfalvi P. Zsófia

Szatmári Áron

Borítóillusztráció:

Zichy Emma

Felelős kiadó:

Autarkeia Egyesület –PTE BTK Kerényi Károly Szakkollégium

Kolozsvár – Pécs

2023

Tartalom

AZ ELMÉLET FORRADALMA	4
Kapelner Zsolt: Elmélet és forradalom	5
Őze Eszter: Pedagógia és politika: a múzeumalapítás avantgárd stratégiái	17
Kiss Viktor: A forradalom keresése – Vannak-e még járható utak?	25
Bagi Zsolt: Élni az ajánlattal	40
Borbély András: Újévi jegyzet a szubjektív hatalomról és a laposságról	49
Tallár Ferenc: Vallásos világlutasítás, kapitalizmus és szabadság	54
TANULMÁNY	66
Ábrahám Andrea-Tekla – Ilyés Andrea: Ki képviseli a magyar diákokat Kolozsváron?	67
Borbély András: Határkonfliktusok – Megjegyzések az irodalmi szociográfia elméletéhez	77
KRITIKA	100
András Csaba: Magyarország magánélete (<i>Magyarázat mindenre</i> – Reisz Gábor, 2023)	101
Hegedüs Ferenc: A feminizmus élménye (<i>Barbie</i> – Greta Gerwig, 2023)	106
Bozsoki Petra: A másik pingponglabda (Kováts Eszter: <i>Genderőrületek Németországban és Magyarországon</i>)	110
Szerzőink	131

AZ ELMÉLET FORRADALMA

szerkesztői előszó

„[...] az emberi tudat kérdéséről van szó, olyan elméleti munkáról [...], amelyet a barrikádok lánglelkű hívei lefitymálnak, amelyet azonban nem lehet kikerülnünk.”

József Attila: *A szocializmus bölcselete*

A SzEKSz [Szellemi Elmélyülésre Készítő Szövegek] az új szem elméleti, filozófiai rovata, amelynek első tematikus blokkja „Az elmélet forradalma” címet viseli. A rovat szerkesztőinek meggyőződése, hogy a társadalmi valóság megváltoztatására tett kísérletek csak akkor lehetnek sikeresek, ha létezik olyan elméleti munka, amely a meglévő struktúrákat és mechanizmusokat értelmezi, ezeket kritika alá vonja, valamint új fogalmakat és képzeletet termel. Azonban ez az elköteleződés önmagában még számos kérdést megválaszolatlanul hagy, amelyeknek a felvetésére és megvitatására egy tematikus blokkot indítottunk.

Tematikánkba történeti és/vagy szisztematikus írásokat egyaránt befogadtunk. Első sorban arra voltunk kíváncsiak, milyen szerepe és jelentősége volt és van az elméletnek a baloldali hagyományban. Milyen történelmi konstellációban és miként merült fel az elmélet kérdése? Milyen filozófiai és művészeti előzményekre vezethető vissza a baloldali elméleti hagyomány, hogyan köszönnek vissza, milyen hatást fejtenek ki ezek a forrásszövegek napjainkban? Miként viszonyul egymáshoz elmélet és gyakorlat? Mennyiben tartható fenn e kettő éles megkülönböztetése? Az elméleti munka hogyan kapcsolódhat az emancipatorikus törekvésekhez, milyen jelentőséget tulajdoníthatunk neki, továbbá mely irányzatai tűnnek gyümölcsözőnek? Tematikánk szövegei ezekre a kérdésekre keresik a választ.

A SZEKSZ rovat szerkesztői

Kapelner Zsolt

Elmélet és forradalom

Néhány éve történt, a CEU még Budapesten volt, és a Filozófia tanszék keddi kollokviumára beült egy régi szaktársam – még az ELTE-ről ismertem –, aki addigra már – ha nem tévedek – meglehetősen aktív volt különféle baloldali körökben. Nem emlékszem már, pontosan miről szólt az előadás, alighanem valami elvont morál- vagy politikafilozófia lehetett, mindenesetre ez az ismerősöm az előadás után kérdőre vont: minek foglalkozunk ilyesmikkel – összetett elméleti problémákkal, érvek és eszmetörténeti összefüggések bonyolult technikai részleteivel, mit tesz hozzá mindez ahhoz, hogy a világot egy jobb, élhetőbb, igazságosabb helyé tegyük? Elvégre nem világos mindenki számára a fennálló társadalmi rend mélységes igazságtalansága? Nem hallja mindenki – akinek van füle a hallásra – az elnyomottak és kizsákmányoltak jajszavát? Nincs szükségünk filozófusok és szociológusok, történészek és közgazdászok elvont eszme-futtatásaira, hogy mindez világossá váljon a számunkra – még kevésbé ahhoz, hogy megtaláljuk a politikai cselekvés megfelelő formáit.

A vádak akkor alighanem szűkebb szakterületem, az akadémiai filozófia ellen hangzottak el, de épp úgy szólhattak volna az ellen, amit általánosságban a baloldalon *elméletnek* nevezünk – ez a kissé megfoghatatlan dolog, az úgynevezett „baloldali közegben” közkézen forgó filozófiai, absztrakt társadalom-, gazdaság-, és politikatudományi fogalmaknak lazán egymáshoz kapcsolódó összessége, olyan fogalmaké, mint „tőke”, „érték”, „értékesülés”, „absztrakt munka”, „birodalom”, „sokaság”, „Esemény”, „az érzékelhető újrafelosztása”, és így tovább. Ugyanígy felvethettük volna a kérdést: mikor és hogyan segített az elnyomás enyhítésében, az igazságtalanságok felszámolásában az, hogy egy baloldali akadémikus a világ egy eldugott társadalomtudomány-tanszékén újabb homályos fogalmat alkotott a kapitalizmus legújabb fázisának értelmezésére, vagy újabb interpretációval állt elő a Grundrisse valamely obskúrus mondatáról?

Nem emlékszem, mit válaszoltam pontosan, csak arra, hogy nem voltam elégedett a válaszzal. A kérdés nyugtalanított – ma is nyugtalanít. Hiszen annak forrása nem a gondolattalan anti-intellektualizmus – amellyel hozzám hasonló bölcsészember úton-útfélen találkozok –, a „minek annyi filozófus?” ismerős érzülete. Az illető maga is filozófiát végzett, tudja, mit és miért csinálunk mi, akik elméleti kérdéseknek szenteljük magunkat. És mégis úgy látta, hogy ha valaki igazán elkötelezett a társadalmi igazságosság, az egyetemes emberi

emancipáció ügye mellett, úgy idejét és energiáját jórészt elpazarolja, ha elméleti kérdésekkel foglalkozik. Miféle választ adhatnék, amely meggyőzné őt is, engem is? Mit mondhatnék a kérdésre: mi szükség van egyáltalán az elméletre? Mit adhatnak hozzá a magamfajta filozófusok, elméletalkotók az általános emberi emancipációra irányuló társadalmi, politikai törekvésekhez, egy már meglévő vagy jövőbeni *mozgalomhoz*?

1.

Elmélet és mozgalom viszonyának kérdését már csak azért sem könnyű tisztázni, mert a valóságos „baloldali közegben” az elmélet jobbra egyáltalán nem elméletként működik. A baloldal önmegértésében mindig is fontos szerepe volt az elméletnek. Ma is népszerű a gondolat, hogy a baloldal számára az elméletnek kitüntetett jelentősége van, hogy a baloldali politika megkülönböztető jegye elmélet és gyakorlat egysége, hogy tehát a baloldal valamilyen módon lényegileg az elmélet által vezérelt, *szellemi mozgalom*. A baloldali politika mozgatórugója nem a kicsinyes önérdek és hatalomvágy, hanem a *gondolat*, az *eszme*. Ez ebben a formában persze tiszta fantázia. A baloldal mozgalmárainak többsége soha nem volt proletárfilozófus, elméletileg művelt és ideológiailag képzett tagjai pedig szinte mindig késznek bizonyultak állítólagos elveik elárulására, korábbi tanaik megtagadására és gyökeres elméleti pálfordulásokra, nyílt ellentmondások, és számtalan szemérmetlen *non sequitur* elfogadására, ha vélt vagy valós politikai érdekeik úgy kívánták. Végére is emberek voltak, bármennyire nehezünkre is esik olykor beismerni ezt.

Az elmélet egyik fő szociológiai funkciója a valóságos baloldali közegekben – történetileg és napjainkban egyaránt –, hogy megalapozza a baloldal kulturális identitását. A baloldal története során rendre az elmélet – és nem például valamiféle vallás, nemzeti identitás vagy hasonló – szolgáltatta számára azokat a szimbólumokat, fogalmakat és jelszavakat, amelyek lehetővé tették az egyes baloldali mozgalmak számára, hogy elkülönítsék magukat más, rivális mozgalmaktól – vagy az egyes mozgalmakon belüli szektákat más szektáktól –, a mozgalom tagjai számára pedig, hogy felismerjék elvtársaikat. Az elmélet egy olyan nyelvet adott, amelyen kifejezhetővé vált a mozgalom tagjainak együvé tartozása, az elméleti képzettség, az elvhűség a tagság fokmérőjeként, „belépési küszöbként” funkcionálhatott, az elmélet fogalmai pedig lehetőséget nyújtottak a mozgalmon belüli viták és feszültségek artikulálására.

Ezért is van az, hogy a baloldali közeg híres-hírhedt belvitái általában elméleti viták formáját öltik. A baloldali közegben nem a hitehagyást, a hűtlenséget vagy az erkölcsi hitványságot olvassuk egymás fejére, hanem a *tévedést*: az elméleti felkészületlenséget. Úgy

dobáljuk egymásra a könyveket, tanulmányokat, az internet mélységes-mélységeiből összehordott Marx és Lukács idézeteket, ahogyan civakodó egyházatyák az újszövetségi verseket. És ahogy a teológiai viták mögött a későantikvitásban gyakran politikai konfliktusok és érdekellentétek álltak, úgy lepleznek ma a baloldalon elméleti viták mély – jóllehet, gyakorta nevelésesen tétnélküli – személyközi ellentéteket és érdekkonfliktusokat.

Ahol az elmélet sarkalatos kulturális funkciója a csoportkohézió biztosítása, ott az elmélet megszűnik elméletként funkcionálni. Célja többé nem valamiféle igazság felfedése, valamiféle megértés elérése, hanem a csoport határainak, a csoporttagság feltételeinek egyértelmű kijelölése, az elvtársak elválasztása az árulóktól. A minőségi elméleti munkához szükséges árnyalat és összetettség fokozatonként ellehetetlenül: az óvatos, megfontolt kijelentések, a saját igazunkban való kétely – idővel pedig már maga a kérdezés is – az ingatag csoporthűség gyanúját veti az emberre. Így a baloldali közeg a töprengéssel szemben a „megmondást”, az intelligenciával szemben a szellemességet, a kritikával szemben a dogmatizmust, szellemi konformizmust és a vélekedések polarizálódását ösztönzi.

Ugyanakkor persze az elméletnek ez az eltorzulása rendszerint rejtve marad a baloldali közeg tagjai előtt. Az egyszeri szociális kérdések iránt érzékeny, az általános emberi emancipáció ügye mellett elkötelezett embert könnyen az a benyomás érheti, hogy a baloldali közegben csakugyan valóságos elméleti viták zajlanak. Mikor fáradtságos és lelkiismeretes munkát végző elméletalkotók gondolatai a közegen belül marginalizálódnak, mert nem lehet belőlük minden további nélkül jelszavakat és szlogeneket fabrikálni, az emberben könnyen az a benyomás keletkezhet, hogy e gondolatokkal valóban súlyos tartalmi problémák vannak.

És mikor a közeg félig átgondolt, inkoherens, de jól hangzó mondásokat a magasba emel, mint „fontos”, „lényeglátó”, „tűpontos” meglátásokat, az ember könnyedén arra a következtetésre jut, hogy bennük csakugyan érdemi mondanivaló található. Ha ő maga nem ismeri fel azt, ha az érvelést hibásnak, az állításokat megalapozatlannak, túlzónak, leegyszerűsítőnek, vagy szimplán hamisnak látja, könnyen érezheti, hogy a hiba benne van, nem pedig a közeg által fontosnak ítélt gondolatokban. Bizonyára ő az, aki felkészületlen, tudatlan, műveletlen, ő az, akire még elméleti munka vár. Elkeseredetten igyekszik begyűjteni a kortárs elméletalkotás legfontosabb darabjait, keresi, kutatja az ezeket összegző, áttekintő műveket. Az elmülethez való elsődleges viszonyává az ismeretszerzés és terjesztés válik: az elméletet nem művelni, nem csinálni kell, hanem megismerni és ismertetni – behozni azokat a „hiánypótló” műveket, amelyek segítségével ő és a többiek eljuthatnak arra a szintre, ahol végre minden értelmet nyer.

Mások – az afölött érzett frusztráció nyomán, hogy az elmélet inkább szolgálja a baloldali csoportkohézió fenntartását, semmint a hatékony és előremutató politikai cselekvést – az akcionizmusba menekülnek: igyekeznek letaszítani az elméletet a gyakorlattól elbitorolt trónjáról. Elmélet és gyakorlat szintézisét – amire a baloldal állítólag törekszik – az elmélet gyakorlatnak való *alávetéseként* értelmezik. Ha az elmélet nem „fordítható le” politikai cselekvésre, akkor mint szükségtelenül elvont, üres fecsegést, el kell vetnünk – mintha csak az elmélet rejtteles üzenet lenne, mintha teszem azt a *Felvilágosodás dialektikája* egyébként épp úgy politikai kézikönyv volna, mint Szrgya Popovics *Útmutató a forradalomhoz* című opusza, csak az előbbit, tréfából vagy elmebajból, furcsán elvontan és terjengősen írták meg. De ha lehántjuk az elmélet – talán az akadémia túlzott intellektualizmusa által ráerőltetett – elvont héját, alatta feltárul a válasz a kérdésre: „mi a teendő?”. Vagy ha nem, hát legalább tudjuk, kinek a könyveit dobhatjuk ki a kukába.

Mindez nem jelenti persze, hogy ma a baloldalon ne zajlana érdemi elméletalkotás, ne folyának valóságos elméleti viták. Elkötelezett és felkészült elméletalkotók az akadémián kívül és belül egyaránt fáradoznak azon, hogy komoly és elmélyült munkát végezzenek. Az elméleti vita látszata pedig olykor átcsap az elméleti vita valóságába – a mély és a felszín, a lényeg és a fenomén, az alap és a felépítmény mindig kölcsönösen formálják egymást. Mégis, a tény, hogy az elmélet a baloldalon gyakorta elsődlegesen kulturális kötőanyagként, és tehát nem elméletként funkcionál, hosszútávon romboló hatással van az elmélet minőségére, és ellehetetleníti, hogy az elmélet betöltse voltaképpeni funkcióját az általános emancipációért folytatott küzdelmekben.

2.

De mit jelentene pontosan az elmélet számára elméletként funkcionálni? Mi az elmélet voltaképpeni funkciója? A mozgalomnak meg kell értenie a társadalmi valóságot, nem pusztán a megértés kedvéért, hanem hogy megváltoztassa azt: ahogy az orvosnak is meg kell értenie az emberi test működését azért, hogy egészségessé tegye azt. És nem elég, ha az orvos a lehető leghívebben le tudja írni az izmok és idegek, a mirigyek és vérkörök, a szív, a máj, a szárnyas két tüdő működését. Képesnek kell lennie számításba venni a kérdést: miben áll egyáltalában az emberi egészség? Mi számít inkább: pusztán a szenvedés mennyiségének csökkentése, vagy az emberi képességek, a gondolkodás és cselekvőképesség megőrzése – akár szenvedés árán is? Az élet hossza, vagy annak minősége? Ha e célok nem valósíthatók meg egyszerre, melyiket részesítsük előnyben és miért? És ha döntésre kerül a sor, kinek a kezében kell lennie a

döntésnek? Mi a szerepe az orvosnak és mi a betegnek, és egyáltalán: mi alapján hozhatók meg ezek a döntések?

És mindeme megértés nem csupán *eszköze* az orvoslásnak, nem pusztá instrumentum, amelyet a gyógyítás érdekében felhasznál. Valamely emberi tevékenység vagy gyakorlat csakis annyiban tekinthető *orvoslásnak*, amennyiben eme megértés *jegyében* történik. Aki nem *törekszik* arra, hogy megértse mindezeket a kérdéseket – az anatómiától az orvosi etikáig –, és aki nem e megértés alapján lép érintkezésbe a másikkal, az nem *gyógyítja* a másikat, nem gondoskodik annak egészségéről. Az ilyen ember lehet kuruzsló vagy sztárorvos, törekedhet pénzszerzésre, hírnévre, haszonra, de tevékenységének célja és értelme nem a másik egészsége, még akkor sem, ha alkalomadtán mindennek melléktermékeként a beteg – néha – esetleg meg is gyógyul.

Épp így a mozgalomnak meg kell értenie a társadalmi valóságot azért, hogy megváltoztassa. És ez a megértés nem pusztán a közgazdaságtani, szociológiai és politológiai tényállások leghívebb *leírásában*, az empirikus adatgyűjtésben, és ezen adatok minél nagyobb prediktív erővel bíró modellezésében áll. A mozgalomnak fel kell tennie a kérdéseket: mit jelent egyáltalában a társadalom számára az emancipáció? Melyek egyáltalán azok a célok, amelyek érdekében érdemes azt megváltoztatni? És miként törekedhetünk annak megváltoztatására? Ha döntésre kerül a sor, kié legyen a döntés, és mi alapján hozhatjuk meg ezeket a döntéseket? Végcélok és eszközök, stratégia és taktika, eljárás és szervezeti forma kérdései – mindeme problémák számba vétele nélkül nem lehetséges mozgalom.

És ez a megértés nem csupán *eszköze* a mozgalomnak. Csak az a mozgalom, amely a legkomolyabban és a legmélyebben számot vet ezekkel a kérdésekkel *valóban* az emberiség általános emancipációjára. E megértés híján a mozgalom elveszíti önmagát, rabul esik az őt kisajátítani igyekvő érdekeknek. A mozgalom: hatalom. És mindig nagy a kísértés e hatalom kisajátítására. Már az éppen csak kibontakozóban lévő mozgalomban rejlő potenciális hatalmát is igyekeznek – tudatosan vagy sem – saját céljaikra kisajátítani a legkülönbélebb társadalmi-politikai elemek: azok, akik az általános emberi emancipáció törekvését saját társadalmi vagy politikai csoportjuk részérdekeinek előmozdítására akarják felhasználni, akik készek lennének az „övéiket” ért igazságtalanságokat a másokkal szembeni igazságtalanság árán felszámolni; vagy akik a mozgalmat mindenekelőtt az *establishmenttel* kapcsolatos frusztrációik, a Nyugat, a polgári kultúra képmutatásának és rövidlátásának mély megvetéséből fakadó értelmiségi osztályöngyűlöletük kiélésének eszközeként kezelik.

A mozgalom: hatalom. És erre a hatalomra sokan igényt tartanak: egyesek jogtalanul, de mások jogosan. Ám a jogos igények, az elnyomottak kérő vagy követelő hangja nem olvad

össze egyetlen harmóniává, egyetlen imperatívusszá, amely kijelölni a mozgalom számára, mi a teendő. Ellenkezőleg, a fennálló rend által elnyomott, megnyomorított emberek igényei (még ha hosszú távon és általánosságban mind egyaránt a társadalmi rend igazságosságára irányulnak is) itt és most szemben állnak egymással, ellentmondanak egymásnak – ha másért nem, pusztán azért, mert a cselekvéshez rendelkezésre álló idő és energia véges, így döntésre kényszerülünk, hogy a számtalan ügy, sérelem, fájdalom, probléma közül melyiknek adjunk prioritást, miként osszuk meg köztük figyelmünket és erőforrásainkat.

Nagy a kísértés, hogy ezeket a döntéseket ne érdemi reflexió, átgondolás és diskurzus segítségével döntsük el, hanem megadjuk magunkat a mozgalomra nehezedő nyomásoknak: hogy a hatékonyabban képviselt, nagyobb nyilvánosságot kapó, az adott társadalmi szituációban egyszerűen vonzóbb, vagy kezelhetőbb ügyeknek szenteljük magunkat; vagy azoknak, amelyek a mozgalom hatalmát kisajátítani igyekvő karizmatikus szónokok, önjelölt vezéregyéniségek ízlésének és érdekeinek legjobban megfelelnek; vagy azoknak, amelyekről rövid távon politikai sikert várhatunk, mondván, hogy a mozgalmat fel kell építeni, támogatást kell szerezni, hitelt az emberek és a döntéshozók szemében, ehhez pedig átmenetileg le kell mondanunk arról, hogy a legfontosabb problémákkal foglalkozzunk – kompromisszumot kell kötnünk. Idővel pedig ezek a külső kompromisszumok belső kompromisszummá válnak – a mozgalom elveszett.

A megértés, az átgondolás, a reflexió, ezeknek az alapvető kérdéseknek a megfontolása nem csupán a jó, a bölcs, a prudens döntéshozás eszköze tehát. Csak amennyiben egy mozgalom tevékenységének alapja az őszinte, mély és komoly gondolkodás arról, hogy mit és miért tesz, és e tevékenységben mivel tartozik a társadalom többi tagjának – csak ennyiben tekinthető a mozgalom valóban az emberi emancipációra törekvő mozgalomnak. A megértés és reflexió az emancipatorikus cselekvés *konstitutív eleme*. Enélkül a mozgalom minden forradalmi külsőség mellett is csupán részérdekek kiszolgálója.

A megértés és reflexió természetesen *elméleti* feladat. A kérdések, amelyekkel a mozgalomnak komolyan és őszintén szembe kell néznie, hogy csakugyan emancipatorikus mozgalom legyen, *elméleti kérdések*. Ez azonban nem jelenti, hogy e kérdések megválaszolása, a reflexió és a megértés kizárólagosan, vagy akár elsődlegesen az elmélet és az elméletalkotók feladata lenne. Nem következik tehát, hogy az elméletalkotók ajándékozzák meg a mozgalmat értelmével és céljával azáltal, hogy hozzásegítik azt a megértéshez – még akkor sem, ha sok elméletalkotó így tekint saját feladatára.

Az egyéni élet mély és alapvető kihívásai – annak megértése, hogy kik vagyunk, merre tartunk, milyen a világ, amelyben cselekszünk, e világban milyen célokat érdemes magunk elé

tűznünk, azokat milyen eszközökkel érdemes megvalósítanunk és mivel tartozunk a többieknek; ezek – egyebek mellett – a filozófia, a pszichológia, a szociológia kérdései. De az egyes embernek nem kell sem filozófusnak, sem pszichológusnak, sem szociológusnak lennie, hogy komolyan és lelkiismeretesen reflektáljon ezekre a kérdésekre, hogy ne éljen „vizsgálódás nélküli életet”. Sőt, nem kell életét filozófusok, pszichológusok, szociológusok útmutatásainak alárendelnie. Éppen ekkor mondana le arról, hogy valóban választ találjon ezekre a kérdésekre – vakon elfogadná mások válaszait.

Épp így a társadalmi mozgalmak nem szorulnak rá filozófusokra és szociológusokra, hogy komolyan és lelkiismeretesen reflektáljanak azokra a kérdésekre, amelyek megvizsgálását nem mulaszthatják el, ha valóban emancipatorikus mozgalmak kívánnak lenni. És gyakorta megesik, hogy a mozgalmon belül – nem elméletalkotók, de aktivisták, politikusok, mozgalmárok – által folytatott diskurzusok és viták, a kérdésfeltevés és elméletalkotás, mindez a közös gondolkodás olyan gazdag szellemi termőtalajnak bizonyul, amit alkalmasint egyetlen egyetemi tanszék sem tud reprodukálni. Ha az akcionizmus álláspontja téves, ha tehát az elméletet nem rendelhetjük alá a gyakorlatnak, úgy az ezzel szemben álló másik szélsőség ugyancsak téves: a gyakorlatot sem rendelhetjük alá az elméletnek. Az elméletnek nem feladata, hogy célokat és terveket adjon a mozgalom kezébe, amelyeket azután a gyakorlatban egyszerűen *implementál*. Nem a gyakorlat feladata, hogy megszabja az elméletnek, mit gondoljon, és nem az elmélet feladata, hogy kijelölje a gyakorlatnak, mit tegyen.

Mivégre tehát az elmélet, és mivégre az elméletalkotó? Az elmélet legjobb pillanataiban kérdéseket intéz nemcsak a fennálló rendhez, de a mozgalomhoz is – nehéz kérdéseket, kényelmetlen kérdéseket, kérdéseket, amelyeket nem lehet elintézni egy szellemes odaszórással, egy kommenttel a közösségi médiában. Az elmélet legjobb pillanataiban nem bátorítást ad a mozgalomnak, hanem elbizonytalanítja azt: felforgat mindent, amit a mozgalom szilárd bizonyosságnak hitt önmagában és a világban. Az elmélet legjobb pillanataiban nem jelszavakat és iránymutatást ad a mozgalomnak, hanem fáradtságosan és bizonytalanul, kétségek közt, de elhatározottan válaszok után kutat.

Ebben a kutatásban és kérdezésben azonban tanúságot tesz arról, hogy mit is jelent elvetni a fennálló rend hamisságát, ideológiáját, látszólagos törvényszerűségeit és magától értetődő, kézenfekvő dogmáit. Megérteni a társadalmat – azért, hogy megváltoztassuk –, annyi, mint meghaladni a fennálló hamisságát, elvetni ideológiáját – *az igazságban élni*. Ez azonban nem szolgál, nem szolgálhat könnyű és kézenfekvő magyarázatokkal arról, hogy milyen a világ és mit kell tenni vele. Nem szervezheti a világ igazságait könnyen áttekinthető rendbe, nem tárhatja elénk a mindenség áttetsző kristályszerkezetét. Ellenkezőleg, az igazságban élni, a

társadalmi valóságához megértőn viszonyulni annyi, mint felismerni, hogy a társadalmi valóság ellentmondásos, problematikus: ha tájékozódni akarunk benne, minden sarkon dilemmákra, kihívásokra bukkanunk, amelyekkel folyamatosan küzdenünk kell, kérdéseket kell feltennünk, újra és újra meg kell kísérelnünk jobb, helyesebb, világosabb, meggyőzőbb válaszokat adni – majd mindig elbukni és újratekenni.

Az elmélet feladata emlékeztetni a mozgalmat arra, hogy a megértés nem győzedelmes, de fáradtságos és soha nem szűnő munka; hogy a mozgalomnak mindig tudnia kell kérdezni, és mindig képesnek kell lennie arra, hogy újabb és jobb válaszokat adjon a társadalmi létezés alapvető problémáira. Ez nem *minden*, amit a mozgalomnak tennie kell. A mozgalomnak döntenie kell és cselekednie kell. Az elméleti reflexió nem kötheti le minden idejét és energiáját. Az elméletalkotó pedig nem várhatja, hogy elmélete valamilyen módon *vezérelje* a mozgalom döntéseit és tetteit. De jó esetben a mozgalom (miközben dönt és cselekszik) döntéseiben és cselekvésében megőrzi a megértő reflexiónak azt a hozzáállását, amelynek kultiválásához az elmélet a maga tétova és óvatos, kutató és kérdező magatartásával, hozzájárul. Az elmélet segíthet kiművelni azokat a szellemi erényeket és képességeket, amelyek a mozgalmat megértővé és reflexívvé, végső soron emancipatorikussá teszik: hozzájárul a mozgalom önkiműveléséhez, önképzéséhez. Nem gyárt recepteket és tervrajzokat. Nem ad kinyilatkoztatásokat, nem vezérel és nem irányít – segít és szolgál, de a maga sajátos módján.

3.

Mindez persze kifejezetten nehéz – szinte lehetetlen – akkor, amikor az elmélet nagyrészt az akadémia (ez az egyébként is anakronisztikus, de a status quo markában egyenesen fuldoló, alig életképes intézmény) berkeibe szorult, mikor az a fajta tétova és óvatos, de lelkiismeretes kérdés és válaszkeresés, amely az elmélet sajátja, szinte csak egyetemi tanszékeken valósítható meg, és ott is alig, hiszen azokat mindinkább magukba szívják és felórlják az innováció, a gazdasági haszon neoliberais imperatívuszai. Az elmélet – ahol ma egyáltalán életképes – intézményileg el van szakítva a mozgalomtól – ahol az még egyáltalán valamilyen formában létezik –, a kettő közti kapcsolat megteremtésére csak alkalmilag és átmenetileg, egy-egy kutató- vagy aktivistacsoport fáradtságos munkája nyomán van lehetőség.

Hogyan műveljünk ilyen körülmények között elméletet? Elvégre világos, hogy ahol mozgalom is alig létezik, és az alig létező mozgalomnak alig van élő kapcsolata az elmélettel, ott az elmélet aligha töltheti be azt a funkcióját, hogy hozzájáruljon a mozgalom szellemi önkiműveléséhez. Mégis, amennyiben az elmélet valaha be akarja tölteni ezt a funkciót, úgy

meg kell őriznie magában e szellemi művelődés képességét. Képesnek kell lennie arra a fajta kérdésre és válaszkeresésre, amelyben értéke és értelme rejlik. Ez pedig rávilágít arra, hogy itt és most, a jelen körülményei között hogyan érdemes elméletet művelni. Zárásképpen erről szeretnék beszélni, különös tekintettel az elméletalkotás magyarországi helyzetére és gyakorlataira.

Először is ahhoz, hogy az elméletalkotás megőrizhesse képességét arra, hogy érdemi hozzájárulást tegyen egy mostani vagy majdani mozgalomhoz, meg kell teremteni a szabad, komoly, és lelkiismeretes elméletalkotás intézményi kereteit. Meg kell védeni az egyetemi autonómiát, az akadémiai szabadságot, ellen kell állni a kutatás és a felsőoktatás piacosításának, ahol pedig ezek a harcok menthetetlenül vesztesre állnak, ott a szabad elméletalkotás új közegeit és intézményeit, – szabadegyetemeket, önképzőköröket stb. – kell létrehozni és így tovább. Mindez – úgy gondolom – többé-kevésbé nyilvánvaló. Kevésbé magától értetődő azonban, hogy mindeközben pontosan *hogyan* foglalkozunk az elméletalkotással magával.

Két javaslatot szeretnék tenni mindenekelőtt a magyarországi elméleti munka és az e munkát végző közösség számára. Egyrészt a magyarországi elméleti munkának le kell küzdenie szellemi kishitűségét és önállótlanágát – meg kell szabadulnia az érzéstől, hogy egymaga képtelen eredeti és értékes elméletalkotásra. A magyarnyelvű baloldali közegben az egyik legnagyobb dicséret, amit elméleti tárgyú írás kaphat az, ha a közösségi médiában azzal a felkiáltással osztják meg: „hiánypótló!”. Olyan gyakran látni ezt a címkét a legkülönbözőbb tárgyú szövegeken – esszéken, interjúkon, könyvismertetőkön, és így tovább –, hogy az embernek könnyen az az érzése támad: a magyarországi szellemi közeg *egyetlen nagy hiány*, egyetlen hatalmas *lemaradás*, a baloldali értelmiség feladata pedig ennek a hiánynak a pótlása, mélységes űrnek a betöltése. Ahogy a rendszerváltás utáni Kelet-Európa általában, úgy a magyarországi baloldali közeg sem mentes a maga felzárkózás-komplexusaitól.

Mégis muszáj megszabadulnunk a bénító félelemtől, hogy még mindig akad *hiány*, amelyet pótolni kell, mielőtt saját gondolatainknak önállóan hangot adhatnánk, olyan űr a műveltségünkben és a rálátásunkban, amelynek fényében nem vagyunk illetékesek a világ ügyeiben, hogy a mi szerepünk csak külföldi – elsősorban, de nem kizárólag nyugati – elméletek és gondolatok átvételében és alkalmazásában áll, hogy a mi feladatunk lefordítani és összefoglalni, ismertetni és terjesztetni nálunk felkészültebb és illetékesebb szerzők gondolatait, de nem vitába szállni velük – hacsak nem egy másik jelentős gondolkodó kritikáit visszhangozva –, nem a saját gondolatok, érvek, tudás létrehozása. Nem állítom, hogy ez a szellemi önállótlanág *teljes* lenne, hogy *egyáltalán* ne létezne eredeti és önálló elméletalkotó

munka Magyarországon, de állítom, hogy az elméleti munkához való uralkodó hozzáállást nem ez az önállóság és eredetiség jellemzi. Ez az első dolog, amin változtatnunk kell.

A második és fontosabb pont arról szól, hogy miféle elméletet hozunk létre, ha végre belevágunk az önálló elméletalkotásba. A baloldal az elmúlt években számos súlyos értékválságon ment keresztül, amelyek jelentőségét nehéz alábecsülni. Hogy csak néhány példát említsek: a 2015-ös úgynevezett „menekültválság” és általában véve a fokozódó bevándorlás kérdése Európa-szerte megosztotta a baloldalt. Míg egyesek úgy látták, hogy a befogadás nyilvánvalóan következik a szolidaritás, a nemzetköziség alapvető baloldali értékeiből, addig mások szerint, egy ilyen befogadáspolitikát összeegyeztethetetlen a baloldali osztálypolitikával, amelynek célja a helyi munkásosztály érdekeinek és preferenciáinak érvényesítése, a munkaerő szabad áramlását preferáló globalista-tőkés-neoliberális érdekekkel szemben. Melyik a baloldali álláspont e két gyökeresen különböző, egymással szemben álló nézet közül? Melyek azok az értékek, amelyek a baloldalnak a bevándorlás kérdéséhez való hozzáállását vezérelniük kellene?

Egy másik példa: a COVID-19 világjárvány alapvető társadalmi és politikai kérdéseket hozott felszínre, amelyek hasonlóan megosztották a baloldalt. Egyesek úgy vélték, hogy a pandémia végre rávilágít az emberiség globális egymásrautaltságára, megtöri az uralkodó *laissez-faire* ideológia uralmát, és bár kétségtelenül felveti az autoriter elfajulás kockázatát, egyúttal azonban megmutathatja a közjó érdekében történő állami beavatkozás üdvös voltát, és lehetőséget teremthet egy szolidárisabb és kooperatívabb társadalom létrehozására. Mások ezzel szemben úgy látták, hogy minden ilyen szolidaritásról és közösségről szóló eszmefuttatás csupán az elnyomás új formáinak apológiája, és minden járványintézkedéssel az egyéni szabadságjogok már-már libertárius szolamait szegezték szembe. Melyik a baloldali álláspont? Melyek a baloldal értékei? Az egyéni szabadság az állami kényszerrel szemben? Szolidaritás a közös válságban?

Egy utolsó példa: 2022-ben Oroszország háborút indított Ukrajna ellen. Míg a baloldalon sokan autoriter imperialista agressziót láttak ebben a háborúban, ártatlan emberek életének szétzúzását ködös nacionalista álmokért, a geopolitikai lépéselőny megszerzéséért, sok vezető baloldali értelmiségi a háborút a NATO-terjeszkedés és az Egyesült Államok külpolitikájára adott „természetes”, már-már igazolt válaszként értékelték, Oroszországban pedig szinte már a neoimperialista USA globális hatalmát megtöri akaró antikolonialista erőt láttak. Minek kellene lennie a baloldal álláspontjának? A példákat még hosszan sorolhatnám, így például felemlergethetném a gender és a transzjogok kérdését, a rasszizmus és osztálypolitika kérdéseit, és így tovább.

Mindezek kapcsán persze megvan a saját álláspontom. Nem gondolom, hogy ezek nehéz kérdések lennének, ellenkezőleg, úgy gondolom, a válasz a legtöbb esetben alig lehetne egyértelműbb. Most viszont nem erről szeretnék beszélni. Úgy vélem, ezek az értékválságok a kortárs baloldal egy alapvető problémájára mutatnak rá. A probléma természetesen nem önmagában a nézeteltérés megléte – bármilyen mély is legyen az. A nézeteltérés, a konszenzus hiánya természetes és sokszor üdvös dolog a politikában. A probléma sokkal inkább az, hogy a baloldalnak jelen pillanatban – úgy látom – voltaképpen *eszköze sincs* arra, hogy az ilyen fajta kérdésekkel bármit kezdjen, azokat bármilyen szisztematikus módon megvitathassa.

Mindezen kérdések kapcsán liberálisok, konzervatívok, nacionalisták közt is folytak belviták. Ezekben az esetekben ugyanakkor többnyire világos volt, hogy melyek a lehetséges álláspontok, amelyeket az adott nézet vagy hagyomány képviselői elfoglalhatnak, és hogy az ezen álláspontok közt zajló vitát milyen elvekre és értékekre hivatkozva folytathatják le, miként igazolhatják nézeteiket egymás előtt. Így például a liberális politikai gondolkodás hagyománya kijelölte azokat a kereteket, amelyek között a pandémia és a járványintézkedések kérdései megvitathatók voltak: a kérdés számukra az volt, összeegyeztethetők-e ezek az intézkedések a szabadság és egyenlőség alapértékeinek sajátosan liberális értelmezéseivel, és ha igen, melyekkel.

Ezek az értékek és ezeknek az értékeknek sajátosan liberális értelmezései szolgáltak hivatkozási pontként és mérceként számukra: ha álláspontjukat igazolni akarták, hivatkozhattak az egyén autonómiájára, a magántulajdon szentségére, de – minden további nélkül – nem hivatkozhattak például a nemzeti kultúra vagy a politikai hagyomány önértékére, míg ezzel szemben a nacionalisták és konzervatívok számára ez utóbbiak szolgáltatták a gondolkodás és a vita kereteit. A baloldalon azonban ehhez hasonló keretrendszerek, a közös értékekről és az ezen értékek lehetséges baloldali értelmezéseiről szóló elképzelések szinte teljesen hiányoznak. Az „emancipáció” vagy a „szolidaritás” ködös jelszavai olykor támaszként szolgálnak, ám azok szisztematikus értelmezése, annak az elmélyült átgondolása, hogy mit jelentenek ezek a fogalmak, szinte teljesen hiányzik.

Míg a különféle piacpárti libertáriusok a pandémia első napjától kezdve képesek voltak konzisztensen képviselni saját álláspontjukat, a baloldal képviselőinek azzal kellett szembesülniük, hogy egy új társadalmi-politikai helyzetben, amelyre a múlt és a baloldali tradíció nem ad közvetlenül alkalmazható mintát, a különféle liberális, rendpárti, szélsőségesen individualista vagy szélsőségesen közösségelvű táborok között kóvályognak – egyesek ide csapódnak, mások oda –, miközben teljes mértékben homályban marad, hogy melyek azok a

sajátosan baloldali értékek és szempontok, amelyeknek mérvadónak kellene lenniük. Az összes többi esetben is hasonló mintákat figyelhetünk meg.

Itt nem egyszerűen nézeteltérésekről, pluralizmusról, az álláspontok sokféleségéről van tehát szó, hanem teljes dezorientációról, útvesztésről, mégpedig olyan útvesztésről, amely végzetes következményekkel járhat. Gyakran hallom a baloldali közegben, hogy nem kellene annyit az elmélettel foglalkozni, hogy túl sok is már az elmélet. Ez bizonyos értelemben igaz. Túlságosan sok elméletünk van arról, hogy *milyen* az a világregend, az a társadalmi-politikai-kulturális struktúra, a fennállónak az az elnyomó rendszere, amellyel szemben állunk, és túl kevés elméletünk van arról, hogy pontosan melyek azok az értékek és elvek, amelyek jegyében ezzel a fennálló renddel szembeszállunk. A baloldal többé-kevésbé sejti, hogy mi ellen küzd, de alig van valami fogalma arról, hogy *miért*.

Mindennek történeti okai vannak. A baloldal legalább Marx óta tudatosan tartózkodott attól, hogy értékfilozófiai, morális kérdésekben határozottan állást foglaljon. Az uralkodó nézet mindig is az volt, hogy a baloldalnak a fennálló rend meghaladásának *mikéntjét* kell megtalálnia, s ez egyúttal megadja a választ e meghaladás *miértjének* kérdésére is. Értékeink és elveink a fennálló rend *meghatározott tagadásaként* állnak elő – elég a kapitalizmust a lehető legkövetkezetesebben tagadni, az igenlés már mintegy magától történik. Ez a megközelítés, amely a mai napig uralkodó a baloldalon, számos okból tarthatatlan. A fennálló tagadásának mindig számos, egymással összeegyeztethetetlen módja van: ahhoz, hogy választ adjunk a kérdésre, e módok közül melyik számít emancipatorikusnak, és melyik nem, arra van szükség, hogy szisztematikusan, körültekintően és mélyrehatóan reflektáljunk arra a kérdésre, melyek pontosan azok az értékek, amelyek jegyében meg akarjuk változtatni a fennálló társadalmat.

Az elmélet, és különösen a filozófia, kiemelkedő jelentőséggel bír e vállalkozásban. Nem elég egyre pontosabban és részletesebben, egyre nagyobb történeti rálátással elemeznünk a világregend, a kapitalizmus, a különféle társadalmi, gazdasági, politikai struktúrák működését. A lehető legkomolyabban fel kell vetnünk azokat a legalapvetőbb elméleti, filozófiai kérdéseket, hogy mi teszi az emberi életet és az emberközi viszonyokat értékessé, melyek azok az erkölcsi és politikai elvek, amelyek döntéseinknek irányt és korlátokat szabnak. Ez nem csupán az elméletalkotók, a filozófusok feladata, de ők sajátos szerepet játszhatnak ezeknek a nehéz és gyakran átláthatatlan kérdéseknek a tisztázásában. Mindez természetesen nem elégséges a valóban létező társadalom tényleges felszabadításához, de alighanem szükséges hozzá.

Óze Eszter

Pedagógia és politika: a múzeumalapítás avantgárd stratégiái

A következő cikkben egy 20. század eleji szociológus, filozófus, Otto Neurath képekről és emancipatorikus nevelésről szóló gondolatait mutatom be, röviden. Múzeumának a történetével a jótékonykodás és a kultúra összefüggéseinek vizsgálata kapcsán találkoztam elsődlegesen,¹ most mégis kicsit más kérdésfelvetések mentén foglalkoznék vele: kiindulópontom az elmélet és gyakorlat viszonya, amely az *Elmélet forradalma* blokk kérdésfelvetéséhez kapcsolódik. Legutóbb a Bázis könyvek bemutatóján, George Orwell: *Hogyan legyünk antikapitalisták* című könyvéről való beszélgetés közben hangozott el, az a baloldali közbeszédben sokszor megjelenő vélekedés, mely a műveltséget a politikai aprómunkával szemben láttatja. E különbségtétel alapját sokszor az a prezentizmuson alapuló gondolkodás képezi, mely alapvetően tisztán jelenvaló ügyek mentén képzei el a világ megváltoztatását. Neurath múzeumának bemutatásával az a célom, hogy elgondolkozzunk azon, miért gond, ha üres jelölőként tekintünk a baloldali hagyomány fontos szereplőire. Miért lenne fontos, hogy a jelenben megjelenő „elfogadható” cselekvési lehetőségeket kiterjesszük a múlt vizsgálatára is, és megtaláljuk azokat a gondolkodókat, akiknek a gyakorlatai már csak azért is továbbgondolásra érdemesek, mert a múltban, egy történelmi pillanatban gyökereznek, és mint ilyenek, igényt tartanak a történeti perspektíva működtetésére.

Otto Neurath, a Bécsi Kör balszárnyához tartozó szociológus, filozófus, munkatársaival, elsősorban Gerd Arntz-val, aki az ISOTYPE (International System of Typographic Picture Education) későbbi megalkotója, 1924-ben alapította meg Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum-át (Társadalmi és Gazdasági Múzeum). Neurath múzeumát azért látom jól elemezhető történeti előzménynek, mivel a múzeumalapító gondolatának eszmei közege kifejezetten sokrétű; semmiképp sem annak példája, miként lehet az elméleti minőséget alávetni a gyakorlatnak. Ugyanakkor történeti hagyomány szempontjából Neurath és az ISOTYPE elsősorban egy statisztikai ábrázolási módszerként kanonizálódott, lényegében az infografika, vagy a design történetének része, és általában akkor kerül elő a politikai programmal való kapcsolata, amikor a szerzők bécsi körhöz való viszonyát tárgyalják, miközben Neurath bécsi módszernek nevezett képi ábrázolása egy politikai program keretében

¹ A cikk egyes részletei, egy hosszabb tanulmány részeként, más kérdések mentén olvashatók a Fordulat 30. lapszámában, illetve szintén más megközelítésben, de elhangzottak Pécsen a Politika és esztétika konferencián.

(az 1920-30-as évek „vörös Bécsében”) jött létre, és elemzésének ez nem lehet egy elhanyagolható kontextusa.

Tudás mint eszköz vagy cél? – Történeti hagyomány

Otto Neurath múzeumának olyan, a felvilágosodás kultúreszméjében gyökerező fogalmak határozzák meg az elemzését, mint a haladás ígérete, az utánzás elvét felváltó újítás gondolata, a megismerés útján elsajátítható kulturális javak képzete. Mindehhez alapvetően hozzátartozott, hogy a felvilágosodásban gyökerező modernizmus „a társadalmi beágyazottság megszűnését emancipációs folyamatnak tekintette, amely biztosítja a »szellemi« tevékenységhez [*geistige Tätigkeiten*] egyedül méltó és elengedhetetlen szabadságot”.² Ugyanakkor figyelembe kell vennünk a történeti idő jelentésváltozását, mivel a múzeum működésének terepe a 20. század elejének, még a második világháborút megelőző évtizedeknek az utolsó pillanata, amikor az emberiség saját tevékenységét kultúráként foghatta fel³ úgy, hogy nem a modernség meghasonlottságtudata határozta meg gondolati alapállását.⁴ Éppen e jelentésváltozás miatt fontos figyelembe venni, hogy e történeti hagyományt hogyan olvasták újra a ’60-as, ’70-es évek kultúrakutatása felől, hogyan vált a múlt leírása cselekvéssé.

A 20. század első évtizedeinek elméleti hagyományában a kultúrának kiemelt szerepe volt a politikai közösségek kialakulásában és a kollektív gondolkodás kialakításában, valamint az uralkodó kultúra gyakorlatainak meghatározásán keresztül a hegemonia biztosításában.⁵ Ugyanis a hegemonia fenntartásában kiemelt szerepe van annak, hogy az állam hogyan határozza meg a kultúrát, és miként jelenik az meg egyetemesként. Mint Raymond Williams, brit kultúrakutató a ’70-es években rámutatott, az uralkodó kultúra kialakításának logikája, hogy a már létező kulturális gyakorlatokat osztályozva egyes elemeket beépítsen, figyelmen kívül hagyjon, vagy tiltson, azokat vonva be az uralkodó kulturális gyakorlatba, amelyek a képviselőik érdekeivel egyeznek.⁶ Vagyis a ’20-as évek kulturális gyakorlatainak értelmezése szempontjából is meghatározó elméleti közege lehet az 1950-es és 1960-as évekbeli korai brit kultúrakutatás munkáskultúra-értelmezése. Ahogyan Günther Sandner kiemeli, részben osztályalapú megközelítése miatt, részben mert az ausztromarxizmus kultúraelemzésével is

² Márkus György: A kultúra társadalma – A kulturális modernitás konstitúciója. In: Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje*. Budapest: Atlantisz, (2011) 2017. 36.

³ Heidegger, Martin: A világkép kora. In: Heidegger, Martin: *Rejtektutak*. Budapest: Osiris, (1972) 2006. 70–71.

⁴ Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970. 9.

⁵ Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks*. Szerk.: Hoare, Quintin – Smith, Geoffrey Nowell. London: Lawrence and Wishart, 1971. 247–260.

⁶ Williams, Raymond: Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory. *New Left Review* 1. évf., 82. sz. (1973). 3–16.

könnyen rokonítható a kritikai kultúrakutatás.⁷ Elsődleges szempontja a kultúrakutatáshoz kapcsolódó 1950-1960-as évekbeli elemzésnek, hogy a kultúra politikai funkcióit feltárja. Mint E. P. Thompson bemutatja, a munkásosztály számára a politikai konfliktusvállalás (gyakorta illegális formában) mindig is kiemelt jelentőséggel bírt, sőt történeti munkájában bemutatja a különböző munkásosztályi mozgalmak közötti, szinte megszakítás nélküli kapcsolatot. Érvelésének fontos célja, hogy bemutassa azt a kulturális sokkot – s a munkásosztálynak az ennek hatására megváltozó kulturális gyakorlatait –, amely az iparosodás fejlett szakaszába való átmenettel és a munkafegyelem-szigorítással járt együtt.⁸ Hoggart kutatása azért jelent kiindulópontot, mert hasonlóan a jelen tanulmányhoz, a két világháború közötti angol munkásosztálybeli élet „elemeivel” foglalkozik, okokat keresve az 1945 utáni átalakulásra. Elemzésében kiemelt szerepet tulajdonít a tömegkultúra megjelenésének, valamint a szokásokat és gondolkodást átalakító funkciójának, mely jelenség már az 1920-1930-as évek Bécsében az SDAP kulturális gyakorlatokat átformáló politikájában is kiemelt szerepet kapott.⁹ Követve tehát az említett szerzők kérdésfelvetéseit, vizsgálatom kiindulópontja, hogy miként működik a kultúra, ha azt nem választjuk el a politikai (mozgalmi) cselekvéstől és a politikától, ám a kulturális gyakorlatokat nem is kizárólag egy kiterjedt uralmi rendszer apparátusaként fogjuk fel.

Közös tudás, közös nyelv

A Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseumot az 1920-30-as évek „vörös Bécsében” alapították, melyet a Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP) irányított. Az SDAP vezetése az ausztrómarxista gondolkodók köréhez köthető, akik szerint az oktatás és a kultúra központi szerepet játszik a társadalmi, politikai, sőt a gazdasági átalakulásban.¹⁰ Mindezt a Bildungspolitik¹¹ lakhatást, kultúrpolitikát, oktatást és szociálpolitikát is ötvöző, képzésre irányuló – jelen fogalmainkkal – társadalmi és kultúrpolitika megvalósításában képzelték el, melynek intézményi kontextusában működött a bécsi Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum is. Ekkor indítottak ambiciózus lakhatási programot, a közegészségügyi és szociális ellátásokat

⁷ Sandner, Günther: From the Cradle to the Grave: Austro-Marxism and Cultural Studies. *Cultural Studies* 16. évf., 6. sz. (2002). 908–918.

⁸ Thompson, Edward P.: *Az angol munkásosztály születése*. Budapest: Osiris, (1963) 2007.

⁹ Gruber, Helmut: *Red Vienna: Experiment in Working-Class Culture 1919–1934*. New York–Oxford: Oxford University Press, 1991: 81–102.

¹⁰ Sandner, Günther: Economy, Ideology and Culture: Otto Neurath's Approach to a Precarious Relationship. In: Nemeth, Elisabeth –Schmitz, Stefan W. –Uebel, Thomas E. (szerk.): *Otto Neurath's Economics in Context: Vienna Circle Institute Yearbook*. Berlin: Springer Science + Business Media B.V, 2007. 142.

¹¹ A kifejezést németül használom a tanulmányban, ugyanis sem a művelődés, sem a képzés, sem a néha pedagógiaként fordított és értelmezett fogalmak nem jelölik e politikai gyakorlatok eredetét [*Bildung*], sem pedig az intézkedéseken belül a társadalom és kultúrpolitika összefonódását.

kiterjesztették, valamint az oktatás radikális megreformálását kezdeményezték. A Bildung fogalmának és koncepciójának ausztrómarxista örökségét az SDAP reformer vezetősége a pedagógia politizálásában fogalmazta újra rendeleti szinten. A munkásság élete társadalmi átalakításának célja, bár igen ambiciózus program volt, de a társadalmi kérdéssel foglalkozó reformerek eredendő problémáját is magával vonta: hogyan és meddig lehet a segélyezés érdekében, a kultúra nevében beleavatkozni mások szokásaiba, életébe és fizikai terébe. A Bildungspolitik formálásában tevékenyen részt vett a múzeumot vezető és alapító Neurath is, ám komolyan bírálta az SDAP politikáját annak munkássággal szembeni paternalizmusa miatt.

A pedagógiát Max Adlerhez hasonlóan a kultúra részeként értelmezte, sőt, kiemelkedő szerepet szánt neki, ahogyan megegyezett a véleményük abban is, hogy az oktatás nem lehet politikailag semleges, mert társadalmi antagonizmusokban és konfliktusokban gyökerezik.¹² Ám abban, hogy a tudománynak mi az oktatásban betöltött szerepe, illetve az oktatás alanyait hogyan kezelje a kultúrpolitika, már egészen más véleményen voltak. Neurath többek között Adler 1924-ben megjelent *Neue Menschen* című könyve kapcsán bírálta az adleri paternalizmust, amely a munkásságot tömegként értelmezi.¹³ Ezzel szemben Neurath a tekintélyvel nyugvó popularizálással szemben a tudomány humanizálására törekedett. Ahogyan megfogalmazta:

A magyarázatainkat a már elsajátított ismeretek és szókinccs alapján kell elkezdenünk. Az egyszerű, hagyományos megfogalmazásoktól kell kiindulni, majd fokozatosan bevezetni a komplex, bonyolultabb szóösszetételeket és talán néhány bonyolultabb kifejezést. De elsősorban az átfogóbb ismeretek megszerzésére kell törekedni, (az oktatónak – sic!) egyszerűen a környezet figyelembevételével, a hétköznapi nyelvhasználatával. Ezt az eljárást – a legegyszerűbbtől a legbonyolultabbig – humanizálásnak fogom nevezni. Általánosságban elmondható, hogy a gyermekeknek és az utca emberének szánt átlagos könyvek máshogy kezdődnek. Megpróbálják leegyszerűsíteni a tudományos könyvek legmagasabb szintű tudományos megfogalmazásait. Az írók néha úgy gondolják, hogy elegendő a jól megválasztott mondatok népszerű kifejezésekké történő lefordítása, míg köztudott, hogy ezeknek a kifejezéseknek az elégtelensége volt a fő oka a tudományos szakszavak bevezetésének. Ezt a fajta fordítást a bonyolulttól az egyszerűig, fentről lefelé, mintegy a tudás népszerűsítésének fogom nevezni. Ám a tudás humanizálásakor megpróbálják elkerülni a kisebbrendűségi komplexus kialakítását, valamint mindenféle

¹² Sandner: *Economy, Ideology and Culture...*, 143.

¹³ Neurath, Otto: *Rezension zu Max Adler: Neue Menschen*. In: Neurath, Otto: *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften, Vol. 1*. Szerk.: Haller, Rudolf – Rutte, Heiner. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, (1925) 1981. 219–220.

csalódását, amely oly gyakran jelentkezik, amikor az emberek hiába próbálnak megszerezni egy-egy tudást.¹⁴

Vagyis Neurath kiindulópontja a meglévő ismeretek hozzáférhetővé tétele és a közös tudásbázis oktatásának megreformálása volt, nem pedig egy kulturális *tabula rasa* létrehozása, melyből az „új ember” új ismereteit megszerezheti – mint Max Adler és az SDAP számára.¹⁵

Neurath kultúráról és nevelésről alkotott elképzelései tudományos háttere és megfontolásai miatt különböztek mind az ausztromarxisták, mind az SDAP gondolkodóinak a felfogásától. Neurath a logikai empirizmussal foglalkozó Első Bécsi Kör (1907–1912)¹⁶ tagja volt, annak balszárnyához tartozott,¹⁷ tudományos érdeklődése szerteágazó volt.¹⁸ Elsősorban tudományfilozófiával, közgazdaságtannal foglalkozott; mielőtt megalapította volna a Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseumot, Lipszében a háborús közgazdaságtanról alakított ki múzeumot,¹⁹ majd 1919-ben a Bajor Tanácsköztársaságban való részvétele miatt nem kaphatott katedrát.²⁰ Mindez több szempontból is jelentőséggel bír, a tudásnépszerűsítés és az SDAP-énál szélesebb értelemben vett kultúrafogalom használata miatt egyaránt. Egyrészt, mivel 1919 után felsőoktatásban nem tanított, így a tudásátadás alternatív intézményrendszerének kiépítésén munkálkodott, illetve a felnőttoktatás intézményeiben dolgozott (pl. Volkshochschulen, Arbeitshochschule).²¹ Másrészt a Bécsi Kör tagjaként a népművelés nemcsak szándékot és elméleti kiindulópontot jelentett, hanem az oktatási

¹⁴ Neurath, Otto: Visual Education – Humanisation versus Popularisation. In: Neurath, Marie – Cohen, Robert S. (szerk.): *Empiricism and Sociology – Vienna Circle Collection*. I. kötet. Dordrecht: D. Reidel, (1945) 1973. 227–248., 231. Fordítás tőlem.

¹⁵ Gruber, Helmut: *Red Vienna – Experiment in Working-Class Culture 1919–1934*. New York–Oxford: Oxford University Press, 1991. 36.

¹⁶ A Bécsi Kör logikai empirizmussal foglalkozó kutatókat tömörített, céljuk a metafizika meghaladása logikai elemzésen keresztül. Ugyanakkor nehéz a Bécsi Kör minden korszakát egységes kérdésfelvetések mentén vizsgálni, mert a logikai empirizmus programja különböző filozófiai feltevéseken alapuló eltérő korszakokból és részprojektekből állt. Haller, Rudolf – Crystal, Dirk: Neurath on the Language of Science. In: Gavroglu, Kostas–Stachel, John – Wartofsky, Marx W. (szerk.): *Physics, Philosophy, and the Scientific Community – Essays in the Philosophy and History of the Natural Sciences and Mathematics – In Honor of Robert S. Cohen*. Heidelberg: Springer–Kluwer, 1995. 287–299.

¹⁷ Stadler, Friedrich: Written Language and Picture Language after Otto Neurath – Popularising or Humanising Knowledge? Image and Imaging in Philosophy, *Science and the Arts* 2 évf., 1. sz., (2011): 1–30.; Tuboly Ádám: *Egység és tolerancia – A logikai empirizmus tudományos világfelfogása*. Budapest: MTA BTK Filozófiai Intézet, 2018. 148.

¹⁸ E szerteágazó tudományos érdeklődés az oka annak, hogy jelenleg mind a közgazdaságtan, mind a design, mind a kultúraelmélet, mind pedig a politikai filozófia kérdésfelvetései mentén vizsgálják Otto Neurath szövegeit és életművét.

¹⁹ Vossoughian, Nader: The War Economy and the War Museum – Otto Neurath and the Museum of War Economy in Leipzig. In: Nemeth, Elisabeth – Schmitz, Stefan W. – Uebel, Thomas E. (szerk.): *Otto Neurath's Economics in Context: Vienna Circle Institute Yearbook*. Berlin: Springer Science + Business Media B.V., 2007. 131–139.

²⁰ Tuboly Ádám: *Egység és tolerancia...*, 37.; A Központi Gazdasági Hivatal elnöke volt, hazaárulás vádjával börtönbe is zárták, ahonnan Otto Bauer és Max Weber közbenjárására szabadult.

²¹ Sandner: *Economy, Ideology and Culture...*, 152.

reformban való aktív részvételt is.²² Neurath múzeumalapítási szándéka is ebből a célból inspirálódott, s egyszerre volt meghatározó gondolati közege a bécsi ausztrómarxista gondolkodók köre és a Bécsi Körnek a tudomány társadalmosítására vonatkozó elképzelése. Épp ezért fontos szem előtt tartanunk, hogy a kultúráról alkotott felfogása nem feltételezte, hogy meg lehetne változtatni az életfeltételeket a hatalmi rendszer megváltoztatása nélkül.²³

Csak a proletariátus győzelme után lehet részük az oktatásban és a művészetben mindazoknak, akiknek ma még nélkülözniük kell azt. Csak ez után nyer majd teret a szocialista rendhez igazodó művészet. A művészetet és a tudományt ma elsősorban a proletariátus ellenfelei irányítják. E burzsoá ellenállás csak ritkán száll majd szembe a múlttal, vagy áll át a proletárok oldalára. A proletariátusnak pedig egyelőre csak kevés lehetősége adatik arra, hogy a tudományos vagy művészi területen alkotómunkát végezzen. Túlnyomórészt hagyományos eszközöket és formákat használnak.²⁴

Láthatjuk, hogy Neurath célja elsősorban a humanizálásban állt: az oktatás hozzáférhetővé tételében, a didaktikus közlés kialakításának stratégiáiban. Ahogyan fogalmaz: „[a] demokratikus társadalomhoz szükség van közös tudásra és közös nyelvre.”²⁵ Ennek eszközeként alakította ki a múzeumban a „bécsi módszer” (Bildstatistik nach Wiener Methode) jelrendszerét: egy olyan vizuális nyelv létrehozására törekedett, mely didaktikai leegyszerűsítés révén jelentésében univerzálissá válik.

A Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseumban Neurath és munkatársai szerteágazó témákról rendeztek kiállításokat. Többek között foglalkoztak az emberiség – területi megosztottság szerinti – növekedésével, különböző korszakokban a városiasodással, a lakosságon belül az alkalmazottak (fizetésből élő munkavállalók) arányával, a munkavállalók nemi megosztásának arányával. Ezekkel összefüggésben olyan gazdaságföldrajzi folyamatokat ábrázoltak, mint a szén és földgáz kitermelése 1870-től, a krumpli-, a cukor-, a kávé-, a tea-, a pamut- vagy a gumitermelés és gazdálkodás földrajzi megosztása, az ezüst- és aranykitermelés. Az elemzéseknek részét képezte a világháborúhoz kapcsolódó adatok és az ezekből következő folyamatok bemutatása, például a világháborús embervesztésekről, a háborút megelőző és utána építkező hadiiparról, a gépipar hadiiparral összefüggő exportjától. Szintén külön

²² Elsősorban Hans Hahn, Viktor Kraft, Otto Neurath, Friedrich Waismann és Edgar Zilselt emeli ki. Stadler: *Written Language and Picture Language after Otto Neurath...*, 4.

²³ Sandner: *Economy, Ideology and Culture ...*, 151.

²⁴ Neurath, Otto: *Personal Life and Class Struggle*. In: Neurath, Marie – Cohen, Robert S. (szerk.): *Empiricism and Sociology – Vienna Circle Collection*, I. kötet. Dordrecht: D. Reidel, 1973: 249–298. 258. Fordítás tőlem.

²⁵ Neurath, Otto: *Visual Education – Humanisation versus Popularisation*. In: Neurath, Marie – Cohen, Robert S. (szerk.): *Empiricism and Sociology – Vienna Circle Collection*, I. kötet. Dordrecht: D. Reidel, (1945) 1973: 227–248. Fordítás tőlem.; Sandner: *Economy, Ideology and Culture...*, 152.

csoportha oszthatóak a múzeum által ebben az időszakban feldolgozott témák, melyek a politikai képvisellel foglalkoztak, például a parlamenti erők megoszlásának vagy a sztrájkok gyakoriságára vonatkozó adatok bemutatásával.²⁶ Mind az emberiség közös történetét bemutató témákból, mind a vizuális nyelv kialakításából arra következtethetünk, hogy a múzeumi bemutatást, ahogyan a tudományt is, a kollektivitás leképződéseként és annak részeként értelmezték. Az említett hosszú történeti folyamatokban való gondolkodás, a politikai és gazdasági ciklusok közös értelmezése az emberiség történetével összefüggésben, a közérthető nyelv, amelyet a közös tudás kialakítása érdekében alkalmaztak – ezek mindegyike jellegzetesen a 20. század testvériségre, kollektivitásra épülő eszméjéhez kapcsolható.

Az a gondolkodási áramlat – még ha sokszor szenvedélyesen ellentmondó változatai voltak is –, amely ténylegesen meghatározta az épp most lezáruló korszakot, azt tartotta, hogy minden autentikus szubjektívizáció kollektív, hogy minden életerős intellektualitás valamiféle mi-konstrukcióra épül.²⁷

Ebben a kontextusban értelmezve a képeken alkalmazott időkezelését (a képeken bemutatott időrezsímet) – a korszak kollázsaihoz hasonlóan – egy olyan rendszerként láthatjuk, mely a statisztikát elsősorban nem az államléírás eszközeként használta, hanem általa volt képes az „idő akaratos konstrukcióját létrehozni” – az adatok saját logikája szerinti egymás mellé helyezésével, az időbeli folyamatok újragondolásával és sorrendbe állításával. A „bécsi módszer” így elhelyezhető a huszadik század felforgató időkonstrukciójában; ahogyan Alain Badiou írja:

Az ötéves terv öt éve sokkal több, mint valami számszerű egység: olyan időbeli dolog, amelyben nap mint nap megvalósul a közös akarat. Ez valóban a „mi” hatalmának allegóriája, az időben és az idő által megjelenítve. Az egész század, különböző módokon, konstruktivistának látta magát, ami annyit tesz, hogy az idő akaratos konstrukcióját is létrehozza... Az eszmény lényege pedig az, hogy ha el akarunk jutni az idő valóságához, létre kell hoznunk ezt a valóságot, és ez a létrehozás végső soron csak attól a gondosságtól függ, amellyel megpróbálunk az igazságfolyamatok közvetítőjévé válni.²⁸

²⁶ Neurath, Otto: *Gesellschaft und Wirtschaft: Bildstatistisches Elementarwerk – Das Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum in Wien zeigt in 100 farbigen Bildtafeln Produktionsformen, Gesellschaftsordnungen, Kulturstufen, Lebenshaltungen*. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1930.

²⁷ Badiou, Alain: *A század*. Budapest: Typotex, (2005) 2010. 173.

²⁸ Badiou: *A század*. 186–187.

Összegzés

Ahogy a bevezetőben is kitértem rá, Otto Neurath és munkatársainak módszerét vizsgálva nem lehet figyelmen kívül hagyni a társadalmi valóságot és a történeti kontextust, melyben létrehozták. A módszer hitelességét vizsgálva Gerd Arntz (aki a módszer egyik megalkotója) 1968-ban épp a történeti idő változását problematizálta barátjának, Wilhelm Ehglücksfurtnernek írt levelében: „A művészet manapság egészen máshogyan néz ki. [...] Korunk problémái szintén változtak, bár elképzelhető, hogy csak részlegesen.”²⁹ S bár a rendszer valóban sok tekintetben új elemzési és ábrázolási lehetőségekre szorul, a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenség, az osztálykülönbségek, a politikai polarizáció problémája történeti folytonosságban áll. Az alapvető cél, melynek érdekében Neurathék politikai grafikája létrejött – egy anti-imperialista, tudásalapú stratégia, mely a gazdaság és kultúra szembeállítása helyett e kettő közös értelmezésére törekszik –, szintúgy olyan kérdés, mely a jelenben is meghatározó elméleti és cselekvésbeli probléma. Ami a bécsi módszert igazán jelentőssé teszi a politikai grafika ábrázolásbeli történetében és a baloldali gondolkodásban is, az az, hogy két elméleti problémával kapcsolatban is használható módszert javasol: oktatási programjával egyrészt az elmélet és a mozgalmi cselekvés hamis dilemmájának feloldásán dolgozott. Másrészt a gazdaság és a kultúra szembeállítása helyett egy olyan közös nyelv kialakítását szorgalmazták, amellyel a gazdasági okok magyarázatából kiinduló tartalmat összeillesztették a politika által kihasznált művészi formanyelv megújítására törő ábrázolástechnikával.

²⁹ Arntz, Gerd: Zu meiner Graphik (kiadatlan dokumentum Gerd Arntz hagyatékából) 1968. Roth, Lynette: Gerd Antz. In: Buchloh, Benjamin H.D. – Harewood, Michelle N. (szerk.): *From Posada to Isotype, from Kollwitz to Catlett: Exchanges of Political Print Culture. Germany–Mexico 1900–1968*. Madrid: Museo Nacional de Arte Reina Sofía. 2022. 394.

Kiss Viktor

A forradalom keresése – Vannak-e még járható utak?

Az elmúlt évtizedek rendszerkritikai elméletei korábban elképzelhetetlen mennyiségben és mélységben tárták fel a kapitalizmus sajátosságait, működési anomáliáit, a rendszer által okozott társadalmi és ökológiai problémákat. Joggal remélhették sokan, hogy a kritikai tudás intenzív előállítása növelni fogja majd a kapitalizmussal szemben álló politikai mozgalmak megerősödésének esélyét. Valójában azonban éppen ennek ellenkezője történt. Az elméletek túltermelése, fragmentálódása és diverzifikálódása egy, a társadalom többsége számára érthetetlen és extrém, saját határai közé zárt és megállíthatatlanul burjánzó teoretikus szcena kiépüléséhez vezetett. A forradalom kérdése lassan háttérbe szorult.

De miért történt így mindez? A kapitalizmus valódi természetéről és negatív jelenségeiről szerzett töménytelen ismeret miért nem a tőkés világ megdöntésének az ügyét lendítette előre? Véleményem szerint ennek alapvetően az az oka, hogy *a rendszerkritikus/baloldali „tudás” mára végérvényesen elszakadt a forradalomról való „tudástól”*. A Mark Fisher által leírt „kapitalista realizmus” jelensége (tehát, hogy „könnyebb elképzelni a világ végét, mint a kapitalizmusét”) ³⁰ abból ered, hogy képtelenné váltunk hinni bármifajta forradalom győzelmében. Vannak elgondolásaink azzal kapcsolatban, hogy miként lehetne a társadalmi és ökológiai problémákon enyhíteni, hogyan lehetne segíteni egyes csoportokat, vagy képviselni ügyeket, tudunk álmodozni egy jobb világról – de azt, hogy tényleg a baloldal fogja megváltoztatni a világot, nem igazán reméljük. Ami tehát elveszett, az a forradalom elképzelésének képessége.

Elmélet és gyakorlat – A nagy szétesés

A marxizmus korábban azért tölthette be azt a központi helyet a baloldalon, amit ma talán elképzelni sem tudunk, mert a *munkásmozgalom elsőszámú ideológiája* volt. Erejét az a mély meggyőződés adta, hogy *már létezik* egy olyan konkrét forradalmi gyakorlat, amely egy új rendszert épít majd a kapitalizmus helyére. A hit, hogy a szocializmus belátható időn belül megvalósul, eleinte a proletariátushoz mint „harcoló osztályhoz” kapcsolódott. A munkásmozgalom aktív tagjai és teoretikusai meg voltak győződve róla, hogy Marx és Engels

³⁰ Fisher, Mark: *Kapitalista realizmus – Nincs alternatíva?* Budapest: Napvilág kiadó, 2021.

éppen ennek az átalakulásnak a történetét beszélte el, éppen a szocializmus ügyével kötötte egybe saját elméletének sorsát. Mehring, Labriola, Plekhanov vagy Kautsky (az irányzat első nagyjai) azért lettek marxisták, mert úgy vélték, a marxi történelmi materializmus alapján álló tudomány kidolgozására azért van szükség, mert ez a munkásmozgalom szolgálja – szemben a polgárság markában lévő akadémiai világgal. Az elmélet a gyakorlat (vagyis az osztályharc) részeként jött létre, és az adott mozgalom (a párt) számára készült. Célja az volt, hogy fenntartsa az osztály harci morálját, és győzelemre segítse a szocializmus ügyét, amely világtörténelmileg szükségszerűnek tetszett. Ahogyan Karl Kautsky *A társadalmi forradalom* című művében 1902-ben írja: „A forradalom eszméje az, amely a proletariátust a legmélyebb leépüléséből a csodálatos felemelkedés állapotába juttatta. Ez a reménytelen felemelkedés a tizenkilencedik század második felének legnagyobb eredménye. Ehhez a forradalmi idealizmushoz kell tehát ragaszkodnunk mindenekelőtt, aztán jöjjön, aminek jönnie kell. Ennek segítségével el tudjuk viselni a legnehezebb helyzeteket, elérhetjük a legmagasabb csúcsokat és méltók maradhatunk a ránk váró nagy történelmi célokhoz”.³¹

Az elmélet és a forradalom sajátos viszonya jött tehát létre, amely a rendszerellenes baloldal zsigereibe ivódott, és máig meghatározza gondolkodásunkat/beidegződéseinket és vele együtt illúzióinkat és állandó kudarcainkat is. Ahhoz persze, hogy a baloldali értelmiség egészét ilyen mértékben galvanizálja és magába szippantsa egy mozgalom, szükség van arra a fajta bizonyosságra, amit az Internacionálé szövege úgy fogalmazott meg, hogy „ez a harc lesz a végső”. Vagyis a döntő ütközet képzetére, amely a bukásra ítélt kapitalizmus és a felemelkedő szocializmus, a burzsoázia és a munkásság, a rend pártja és a forradalmi mozgalom, a polgári és a marxista ideológia között zajlik. A nagy világtörténelmi összecsapás képzete azután még egy hatalmas megerősítést kapott az 1917-es bolsevik hatalomátvétel után: ha nem is következett be a nagy ütközet a munkás- és a tőkésosztály között Nyugaton, Keleten megkerülhetetlen tényezővé vált egy szocialista nagyhatalom (majd a „második világ”), amely a kapitalizmus egyenrangú és kívánatos kihívójaként tűnhetett fel világszerte.

Azóta már látjuk, hogyan foszlott semmivé a hit mind a hatalmas munkásmozgalom közeljövőben bekövetkező forradalmi győzelmében, mind a „létező szocializmus” történelmi diadalában.

Minderről azért beszéltem részletesebben, hogy világossá váljon: a baloldal végzetes válsága annak köszönhető, hogy *az elmélet és gyakorlat viszonyának éppen az a modellje vált*

³¹ Kautsky, Karl: *The Social Revolution*. London: Charles Kerr & Co., 1903. Online szöveg alapján: <https://www.marxists.org/archive/kautsky/1902/socrev/index.htm>

használhatatlanná, amely az egész baloldalt valamiképpen összefogta, és amely a teoretikus munka irányát egységesítette és kijelölte. Nem az „elméleti baloldaliság” egy adott formájának (a marxizmusnak) a veresége a baj tehát (hiszen azt ma is mesteri szinten űzik örökösei), hanem a preferált „gyakorlati mozgalom” győzelmébe vetett hit végérvényes elvesztése. Ennek következtében a baloldal apró darabokra hullik széjjel.

A nagy szétesés során pedig mindenki viszi, ami a keze ügyébe kerül, amiben érintett, vagy ami számára leginkább fontosnak és megőrzendőnek tetszik. Vannak, akik a munkások érdekének védelmét, a szakszervezeti politikát, a dolgozói jogok szélesítését állítják középpontba. Mások az állam és a kormányzás lehetőségei iránt éreznek vonzódást, és a „jóléti osztálykompromisszum” örököseként a baloldali szakpolitikák irányába mozdulnak el. A közéleti harcok felől érkezők a pártok és a politikai versengés iránt táplálnak reményeket és beszállnak a nagypolitikai spektakulum gigantikus cirkuszába. Egyes szereplőket a tömeg, a tiltakozás, a mozgalom, a tüntetés éltet és „hivatalos lázongóként” keresik a helyüket. Ismerünk szép számmal olyanokat is, akik egyfajta hagyományörzés nevében a régi baloldal szerveződési formáit, szimbolikáját, emlékét és frazeológiáját tartják életben, vagy valamely ideológia szektás továbbélésében működnek közre – ameddig a kedvezőbb széljárás el nem érkezik majd. Jellegzetes szilánkjai a szétesett baloldalnak azok is, akik (sok esetben anarchista díszletek között) az osztályharcból a harcot próbálják továbbvinni és a tőke számára kényelmetlen „rendkívüli állapotot” fenntartani.

De a legtöbben talán azok vannak, akik egyfajta absztrakt (morális) baloldaliság nevében a proletárok mai utódait keresik, vagyis azokat a marginalizáltakat, prekár helyzetben lévőket, szegényeket és elnyomottakat, akiket képviselni és akiken segíteni lehet. A baloldal apró szilánkokra hullását talán a jelenlegi korszakban meghatározó identitáspolitikai aktivizmus bizonyítja a leginkább: ahogyan Kováts Eszter és Csányi Gergely tanulmánya bemutatja, mára a „harcukat vívó” elnyomott csoportok száma végtelenné válik, egy extrém fragmentáció keretében más-más „civil” és „politikai” keretben működnek „a nem-fehérbőrű munkásosztálybeli nők, a queer autisták, a mozgáskorlátozott fekete leszbikusok, vagy éppen a Pride-on immár három- és ötfős csoportocskák izolált tömegei.” Az ügyek, hátrányok, elnyomások, kirekesztések, identitások nevében szerveződő baloldali informális körök és szervezetek „nem tudnak egymással sem szolidaritást vállalni, sem egy közös célt megfogalmazni”.³²

³² Csányi Gergely – Kováts Eszter: Túl az excelszemplétű feminizmuson – Az interszekcionalitás koncepcionális és politikai kihívásai ma. *TNTeF* 10. évf., 1. sz. (2020). 39–66. 54.

A nagy széthullás azonban nem hagyta érintetlenül magát az elméletet sem. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a marxizmus korábbi változatai tarthatatlanná váltak, vagy hogy az „ezernyi baloldalnak” nincs többé szüksége egyetlen általános teóriára – sőt, sok esetben semmiféle sem. A szétesés abból következett, hogy az értelmiség immár nem egy konkrét forradalom egy konkrét elméletének létrehozásán fáradozott.

Az elmélet felaprozódásának első fázisában az egységes „ortodox marxizmus” többpólusú „nyugati marxizmussá” vált. A változást előidéző szerzők működése – ahogy ezt Perry Anderson kifejti klasszikus könyvében – valójában egy teljesen új intellektuális konfiguráció kereteit hozta létre a történelmi materializmus fejlődésén belül. Az ő kezükben a marxizmus olyan kritikai indíttatású elmélettípussá vált, amely teljesen különbözik attól, ami előtte volt. Ekkortól ugyanis az elmélet leválik a munkásmozgalom szervezetéről és mindennapi harcairól, köszönhetően elsősorban annak, hogy a marxista baloldal 1918 után nyugaton defenzív helyzetbe kerül: a társadalomkritika nagy teoretikusai vagy kiszorulnak a (bolsevizálódó) nyugati pártok vezetéséből, vagy egyszerűen kicsúszik a lábuk alól a talaj, emigrációba kényszerülnek, börtönbe jutnak, vagy remeteségre kárhozhatnak.³³

A szétesés az elmúlt húsz év után most válik teljessé, amikor a rendszerkritikus elmélet feloldódik az egyre inkább kiépülő, professzionizálódó és tudásiparként funkcionáló akadémiai tudomány világában. A Svájcban született antikapitalista gondolkodó, az alterglobalizációs mozgalom egyik máig aktív örököse, Razmig Keucheyan a kortárs kritikai elmélet áramlatait bemutató monográfiájában abban jelöli meg a baloldali értelmiség főbűnét, hogy a különféle szerzők többségének tevékenységét már nem a forradalom, hanem a tudományos világ logikája határozza meg. Azon a ponton pedig, hogy az értelmiség beilleszkedik egy olyan egyetemi világba, amely alapvetően az Egyesült Államok hegemoniájának, a piaci logikának és hasznosságának, a szaktudományos referencialitásnak, az uralkodó (liberális) értékeknek, az ösztöndíjakkal és impakt faktoroknak a nevében működik, elveszti annak esélyét, hogy valamiféle „ellentársadalmi” mozgás fő hajtóerejévé váljon. Keucheyan remekül mutatja be, ahogy a feloldódás az alapvetően rendszerkonform szellemi világban tovább fokozza az említett szétesési folyamatot: a rendszerkritika egyrészt darabokra hullik a szaktudományok logikája mentén, másrészt azáltal, hogy a mainstream tudomány elméleteihez és szerzőihez épül hozzá (John Rawlstonól Carl Schmittől át a vallási gondolkodókig), harmadrészt hogy részkutatások és egyéni karrierok alapja lesz – ahelyett, hogy világtörténelmi, vagy politikai ágenciával bírna.

³³ Anderson, Perry: *Considerations on Western Marxism*. London: LNB, 1976. 42.

A forradalmi elmélet szétesése azonban elsősorban annak köszönhető, hogy korunk akadémiai világában már alig van lehetőség azoknak az autonómiáknak, szubkulturális gócpontoknak és lokális konstellációknak a kialakulására, amelyek 1968 után még lendületet tudtak adni a kortárs társadalomkritikának. Keucheyan szerint az elmúlt években – köszönhetően az akadémiai világ globalizálódásának, angolszász orientációjának és finanszírozási változásainak – a „kritikai elmélet világköztársasága” jött létre, vagyis egy olyan mező, ahol magasan képzett professzorok jól fizetett állásokban egy nemzetközi hálózatba szervezett egyetemi világban a fősodró tudomány szabályait követve „űzik” a rendszerkritikát, „termelik” az elméleteket – és amelyet saját imázsukat tudatosan építő „nagykutyák” uralnak. A tétek és a motivációk gyökeresen átalakulnak, az elmélet célja nem a forradalom előmozdítása, hanem az akadémiai világon belüli viszonyok és pozíciók formálása lesz. Konferenciák, folyóiratok, díjak és *grantek*, kollégák és „szakmai” viták.³⁴ Ebben a közegben – tehetjük hozzá – az egyetemisták, a fiatalok tevékenysége is jobbra az egyéni előrejutás, a jó állás, a nemzetközi elitbe kerülés vágyának nevében zajlik. A bürokratikus teljesítménykényszer, a forrásokért való versengés, a szinte kizárólagos globális integráció, a rendkívül magas kulturális belépési küszöbök és a könyörtelen ideológiai és mentális elvárások hatására a rendszer kontraszelektívvé válik.

A forradalom négy elképzelése napjainkban

Bár jelenleg az elmélet és gyakorlat „nagy szétesési folyamatának” vége felé járunk – a hátunk mögött hagyott időszak történetét érdemes talán abból a szempontból is szemügyre venni, hogy valamiképpen mégiscsak megszülettek „a teória és a praxis kis egymásra találási pillanatai”, amelyek ma is az elsődleges szellemi és politikai alapanyagot szolgáltatják a radikális társadalomkritika számára. Az elmúlt fél évszázad ugyanis a baloldal történetében sok tekintetben nem más, mint a forradalom keresésének története. Ebben az időszakban elemi igényként jelentkezett a kritikai társadalomelmélet oldaláról éppen úgy, mint a különböző radikális-mozgalmi-aktivista csoportok részéről, hogy feloldják azt az ellentmondást, amely abból eredt, hogy miközben az „elmélet” egyre erőteljesebbé és termékenyebbé vált az akadémiai világ, az aktivizmus és a művészeti szcéna elszeparált tereiben, aközben a „gyakorlat” egyre inkább periférikus helyzetbe került, és sorra elvesztette korábbi társadalmi hatását és pozícióit. Az ellentmondás feloldásának alapvetően két iránya volt. Az egyik a

³⁴ Keucheyan, Razmig: *The Left Hemisphere – Mapping Critical Theory Today*. London: Verso, 2020.

forradalom elméletének a pozícióját szerette volna helyreállítani: ez a megközelítés azt a célt tűzte maga elé, hogy napjaink viszonyai között megkeresse a nagybetűs Forradalmat, amely újra a rendszerkritika otthonául és bázisául szolgálhat. A társadalmi ellentmondások és a lázadó potenciálok számbavétele, a létező politikai tendenciák és radikális gyakorlatok megértése stb. azt ígérte, hogy az elmélet újra a kapitalizmussal szembeni mozgalmak szolgálatába állítható. A másik irány *az elmélet forradalmának* lehetőségeit kutatta: azt a kérdést tette fel, hogy közvetlenül a radikális kritikából, annak konkrét megfogalmazódásából hogyan nőhet ki egy új típusú lázadás a 21. században.

A: A baloldal visszatérése

A rendszerkritikus aktivisták és értelmiségiek között a legnagyobb befolyásra az a forradalomkép tett szert, amely az elmúlt évtizedek ún. neoliberális offenzívájának társadalmi hatásait állítja középpontba. A neoliberalizmus olyan társadalmi antagonizmusok létrejöttével kecsegtetett, amelyek egyrészt a korábbi politikai formák felélesztését mutatták szükségesnek, másrészt a régi típusú forradalmi robbanások lehetőségét hordozták magukban. A neoliberális offenzíva három területen kínálja a radikális baloldali politika visszatérésének esélyét azáltal, hogy újra a rendszer szélsőségesen töképarti változatát hozza létre. Egyrészt az osztályharc valamiféle új formáját ígéri, amennyiben a prekariátus és a széles értelemben vett munkásosztály elszegényedése és veszélyeztetettség-érzése állandóvá válik, ahogy „a munka neoliberális rendszerében a rövid távú szerződéseket részesítik előnyben a rugalmasság maximalizálása érdekében [...]. Rugalmas munkaerőpiacok jönnek létre [...]. A tehetetlen munkás ekkor egy olyan munkaerőpiaccal szembesül, ahol csak rövid távú szerződéseket kínálnak személyre szabott alapon és ahol elvesznek a korábbi önszerveződési eszközei”.³⁵ A második terep a társadalmi problémák körének kiszélesedése nyomán jön létre, annak köszönhetően, hogy – különösen a válságok állandósulásának hatására – a társadalmi csoportok mind szélesebb körének sérelmei és dühe robbanásközeli állapotot idéz elő. A populizmus korszakába lépünk, amennyiben a társadalom 99 százaléka mindinkább szembefordul az 1 százalék elfogadhatatlan üzelmeivel. (Ennek a korszaknak hollywoodi változata volt a nagy sikert aratott *Joker* című film – gondoljunk annak utolsó jeleneteire, a populista lázadás képeire.) Végezetül a neoliberális korszak a különböző jobboldali autoriter politikai tendenciák felerősödését is ígéri, így a baloldal számára az antifaszizmus hagyománya is újra elsődleges

³⁵ Harvey, David: *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 169–170.

szerepre tesz szert. A társadalmi kirekesztés, a rasszizmus, a szexizmus, a homofóbia, az elnyomás és az antidemokratikus politikák olyan széles köre jön létre, amely az alapjait áthatja a nyugati társadalmakat. A baloldal visszatérésének ez a felfogása végigkísérte a 2008-as válság utáni időszakot, és mind a mozgalmi-aktivista, mind a pártpolitikai baloldal nagyszabású kezdeményezései kapcsolódtak hozzá több nyugati országban.

B: A „posztmodern forradalom” új világa

A forradalom elméletének útja egy másik változatban is jelen volt az elmúlt időszakban, amely sikeresen kapcsolódott a 2000-es évek számtalan mozgalmi kezdeményezéséhez. Az elmúlt évtizedekben a kritikai elmélet jelentős szerzői azt állították, hogy 1968 után egészen új típusú lázadó mozgalmak jelennek meg a színen, és ezek tanulmányozása és elméleti keretbe foglalása segít megtalálni a forradalmat – a kommunizmus és a munkásmozgalom halála után. Ezek a művek kiválóan érvelnek amellett, hogy a „rég” forradalmi eszközkészlet érvényét veszítette és egy „új” alkalmazására van szükség. A posztmodern forradalom gyakorlata, megfigyelésük szerint, szakít a mobilizációs ideológia központi szerepével, a politikai reprezentációval, a forradalmi szubjektum korábbi felfogásával és legfőképpen: a hatalom megszerzésének és gyakorlásának vágyával. A forradalom posztmodernizálódásával állunk tehát szemben. Ezek közül elég Thomas Nail munkájára utalni, aki az új típusú felforgató mozgalmak négy fő komponensét jelöli meg, amelyek kapcsán – állítja Nail – a különféle szerzők és aktivisták konszenzusra jutottak: (1) a hatalom középpont nélküli felfogásának, (2) prefiguratív politikának, (3) a politikai test részvételi alapú létrehozásának és (4) kölcsönös globális szolidaritáson alapuló akcióformának nevez.³⁶ Ennek az elképzelésnek megfelel a gyakorlat, hiszen ezeket a formákat figyelhetjük meg valamilyen formában 1968 után a felfutó új baloldali mozgalmakban – a zapatizmustól kezdve, egészen az alterglobalizációs hullámtól az Occupy Wall Streetig és korunk klímaitakozásaiig bezárólag. Úgy tűnik tehát, hogy az antikapitalista baloldal megtalálta a saját új formáit, amelyekkel felválthatja „az állam elfoglalásának, a párt központi szerepének, a képviselőnek, a proletariátus kiemelt helyzetének, vagy az élcsapat-elvnek”³⁷ az alkalmazását.

C: Esztétikai lázadások és emancipációs művészet

³⁶ Nail, Thomas: *Returning to Revolution – Deleuze, Guattari and Zapatismo*. New York: Polity, 2015.

³⁷ Nail, Thomas: *Returning to Revolution – Deleuze, Guattari and Zapatismo*. New York: Polity, 2015. 17.

Bár korántsem olyan mértékben, mint a „forradalom elméletének” útjai esetében, az „elmélet forradalmának” útjai is markánsan jelen vannak a kortárs rendszerkritikus baloldalon. Különösen annak a típusú lázadó magatartásnak van nagy hatása, amelyet Luc Boltanski és Eve Chiapello „művészi kritikának” [*artistic critique*] nevez. Ennek a típusú rendszerellenességnek alapvetően két forrása van: „egyrészt a kiábrándultság, az autenticitás elvesztése, a »mindennapi élet szegénysége«, a világ dehumanizálódása, a technicizálás és technokratizálás uralma motiválja [végső soron az elidegenedés]; másrészt az autonómia elvesztése, a kreativitás lehetetlensége, valamint az elnyomás különböző formái a modern világban”.³⁸ Általában az akadémiai világ peremén, középosztályi miliókben, művész körökben, vagy nonkonformista szubkultúrákban jön létre, és a politikai esztétika különböző formáival párosul. Az esztétikai kritika a fennállót egy olyan akadálynak tekinti, amely elzárja előlünk a lehetőségeinket – még azokhoz a potenciálokhoz sem enged hozzáférni, amelyeket (tudatosan, vagy tudtán kívül) ő maga hozott létre. Az esztétikai lázadó mozgalom a lázadó saját öntudatos és elidegenedett belső-mentális-intellektuális világa és a magasan racionalizált, bürokratizált, sivár külső világ konfrontációjából jön létre. A szembenállás a résztvevők tudatában lakozó „szabad” szellem és a kényszerzubbonyba zárt, „szabadságnélküli” valóság között alakul ki. A „mi” világunk és a „külvilág” között. A korlátozott állapot, ami az ember a fennálló viszonyok hálójában vergődve *lehet*, és a kiteljesedett állapot között alakul ki, ami ezek nélkül *lehetne*. Ami ebben a világban reális és ami elképzelhető, de itt és most lehetetlen.³⁹ Korunkban sokak számára általános kapaszkodót kínál az a diagnózis, miszerint a fennálló objektív-strukturális értelemben nem győzhető le, ezért a siker érdekében az aktorok, a politikai ágensek, a szubjektivitások új formáit kell létrehozni és elterjeszteni. A művészet, az esztétika, a kultúra olyan eszközöket teremt, amelyek a társadalom tagjainak széles köre számára kínálhatják a világ jelenlegi helyzetének átélését és az emancipációs igények, a felszabaduló képességek megformálódásához vezethetnek. Az ellenkulturális mozgalom létrejötté, de valójában minden mély gesztus is, áttörheti a kapitalizmus gátjának falait és szabad utat engedhet az emberi potenciáloknak és kreativitásnak. Az esztétikai politika nagy vonzereje abban rejlik, hogy az avantgárd és az underground szubkulturális hagyományához kapcsolódik – gondoljunk csak a performance-művészetre, a spirituális New Age mozgalmak mai

³⁸ Boltanski, Luc – Chiapello, Eve: *The New Spirit of Capitalism*. London–New York: Verso, 2005, 170.

³⁹ Lutz, Ray: The „New Left” of Restoration Germany. *Journal of the History of Ideas* 31. évf., 2. sz. (1970). 235–252.

örökösire, a foglaltházak lakóira, a hipszter, vagy a Bobo (burzsoá bohém) tipikus figuráira és így tovább.

D: Az ultrabaloldal és a disztópikus jelen

Végezetül az elmélet forradalmának egy igen militáns és radikális formája született meg az elmúlt időszakban, amely a harc, a szembenállás, a konfrontáció közvetlen útjait kutatja. Az ultrabaloldal a korábbi szélsőbaloldal, az ún. baloldali kommunizmus, az antifasiszta és a Guy Debord féle szituacionizmus mentén határozza meg önmagát, és egy sajátos diagnózisból indul ki: a kapitalizmus a totális győzelem kapujában áll, lassan mindent bekebelez, mindent saját logikájának vet alá és valamennyi embert konform agymosott zombivá változtat. Ebben a helyzetben a világ valamiféle földi pokollá válik, ahol csak néhány mindenre elszánt lázadó vívja elkeseredett küzdelmét a rendszer ellen. Ez a világgép nagy hatással van nemcsak a mai anarchizmus bizonyos irányzataiban, nemcsak a városi gerillamozgalmakban, de a 21. században egy széles szubkultúra alapjává is válik. A legmarkánsabbban talán az ún. kiberpunk kultúrában jelenik meg, azokban a disztópiákban (filmek, könyvek, képregények, számítógép-játékok, szerepjátékok stb.), amelyekben a városi élet sivársága, a technológia elnyomó szerepe, a multinacionális cégek korlátlan uralma, a politikai represszió, az emberi élet medializálódása és a kirekesztés, az egyenlőtlenségek végletessé válnak. Ez az ultrabaloldal vagy radikális politikai mozgalmak létrejöttéhez vezet (mint a hírhedt Black Block), amelyek a fennállóval szembeni összeütközést tekintik elsődleges feladatuknak, vagy titkos hálózatokat építenek, amelyek underground „hacker” módszerekkel próbálják aláásni a kapitalizmust. Legnagyobb hatással idehaza talán a *Mátrix* című film, a *Cyberpunk 2077* megjelenése és a Láthatatlan Bizottság: *Az eljövendő felkelés* című szövege volt a rendszerkritikus közegre, de világszerte számtalan szerveződés követi az „eljövendő felkelés” politikáját.

Az elmélet és a gyakorlat teljes szétesésének időszakában egy általános krízisre adott válaszként megszülettek a forradalom új útjainak elképzelései. Bár egyik sem tudott az értelmiség nagy része számára vonzóvá válni, és a baloldali politikai gyakorlatokon belül is csak korlátozott eredményeket értek el, sokak számára jelentettek inspirációt és kapaszkodókat az elmúlt időszakban. Jól ismerjük a velük kapcsolatban megfogalmazott vádakot, korlátaikat és a körülöttük zajló vitákat – ezek azonban szinte érdektelenek annak a ténynek a tükrében, hogy a terepen (különösen a nyugati radikális baloldalon) ezek teljesen egymásba fonódtak és szinte szétszálazhatatlanok. Miközben magam is többen szimpatizálok korunk négy forradalmi

útja közül, nem mehetünk el szó nélkül a probléma mellett, hogy végső soron (minden vonzerejük ellenére) maguk is inkább a frusztrációt, a kiábrándulást, a reménytelenséget erősítik az egymás után sorjázó vereségek és tragédiák következtében. A mából tekintve az egész poszt-68-as forradalmi baloldal inkább tűnik kudarcosnak és anakronisztikusnak, számtalan jellemzőjük pedig zsákutcának és káros patológiának. Valójában a *forradalom elméletének* és az *elmélet forradalmának* iránya egyaránt a saját illúziójuk fogságában vergődött – ezek a 21. században egyre kevésbé tűnnek tarthatónak. A *forradalom elmélete* végső soron a nagybetűs Forradalom visszatérését ígérte valamilyen formában, míg az *elmélet forradalma* azzal kecsegtetett, hogy a lázadás szubjektív formái eredményre vezethetnek az objektív körülmények ellenére is. Természetesen senkitől nem várható, hogy ne higgyen a lelke mélyén ezekben – de a kortárs forradalmi baloldal politikai kudarcai és személyes-egyéni-intellektuális tragédiái egyre inkább nyilvánvalóvá válnak az idő előrehaladtával. Vagyis ezek az utak egyre kevésbé tűnnek járhatónak.

Az újragondolt autonomizmus: Egy pozitív és indirekt forradalomkép esélye

Milyen irányban keressük akkor a forradalmat? Vannak-e még járható utak? A kérdésekre adott válasz attól függ, hogy mit is keresünk tulajdonképpen.

Közismert tény, hogy a századforduló időszaka óta végigkíséri a rendszerkritikus baloldal történetét a „reform vagy forradalom” híres-hírhedt dilemmája. Ez a vita azzal kezdődik, hogy Eduard Bernstein rátámad kora „ortodox marxistáira” és arra szólítja fel őket, hogy vessék revízió alá Marx és Engels elgondolásait. Kevesen tudják azonban, hogy valójában Bernstein ezt azért tartotta szükségesnek, mert szerinte – bár a marxizmus alapvonalai helyesek – *Marx forradalomelmélete nemes egyszerűséggel megbukott*. Bernstein már ekkor, 1902-ben világosan látja ennek a forradalomképnek a gyengeségeit: hogy az a proletárok elviselhetetlen helyzetére és a kapitalizmus válságmozgásaira alapoz; hogy újra és újra feltörő lázadások hullámait képzelel el, amelyek egyszer csak áttörnek; hogy az átalakulást romboló, erőszakos és tömeges aktusként írja le, amelynek során a fennálló viszonyokat eltörlik; illetve, hogy a forradalom után egycsapásra megszabadulunk a múlt minden ellentmondásától. A marxi forradalomképet tehát „a mindig küszöbön álló forradalmi katasztrófába vetett hit” határozza meg.⁴⁰ Kiemeli, hogy a proletár Marx számára csak „az otromba, a goromba, a kicsinyes”

⁴⁰ Bernstein, Eduard: *A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai*. Budapest: Kossuth Kiadó, 1971. 56–57.

szinonímiája, az „erőszak és a rombolás teremtő erejének” hordozója. Csakhogy – mondja Bernstein – a munkásosztály helyzete és politikai viselkedése, a munkások valódi vágyai és törekvései egyre kevésbé támasztják alá a fenti leírást – ha a munkásmozgalom forradalmi kíván maradni, akkor egy másik forradalomképre lesz szüksége.

Ha jobban meggondoljuk, amit Bernstein kora forradalmi baloldalában bírál, az nem más, mint a *forradalom negatív elképzelése*. Eszerint a forradalom alapvetően a tagadás, az eltörlés, a fennálló viszonyok megszüntetése. Olyan tevékenység, amely közvetlenül a rendszer kiiktatására irányul, egy gesztus, vagy folyamat, amely azzal teremti meg az új lehetőséget, hogy felszámolja a régit. Éppen úgy, ahogyan Marx ezt megfogalmazza saját kommunizmusa kapcsán: „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*.”⁴¹ A baloldali viták során – tapasztalatom szerint – általában nem tesznek mást ma sem, mint arra kérdeznek rá, hogy mindez hogyan lehetséges – és erre egyre kevésbé tudják a választ.⁴²

A forradalom negatív elképzelése ma már nem csak azért került végzetes válságba, mert a munkásosztály átalakult, vagy egyenesen megszűnt – tehát nem rendelkezünk a rombolás munkáját végző társadalmi-politikai szubjektummal. A forradalmat addig lehetett minden gond nélkül valamifajta eltörlésként értelmezni, ameddig a kapitalizmus külsődleges volt a társadalom tagjai számára, tehát ameddig a gazdaság, a termelés, a munka világára korlátozódott. Ahogy Antonio Negri és Felix Guattari könyvükben megfogalmazzák, ameddig a „gazdasági szolgaság” felszámolásának képzetéhez kapcsolta magát a baloldal, a változtatás politikai folyamatnak tetszett, amelynek során ezt a szolgaságot megszüntetik, a magántulajdont felszámolják és a „kisajátítókat kisajátítják”. Ma azonban ezt a forradalomképet fel kell adni, vagy legalábbis radikálisan alá kell rendelni egy másik nézőpontnak. A posztmodern kapitalizmusban ugyanis a tőke nem külsődleges többé az élethez képest: „Most a korábbi privát szféra, a család, a magánélet, a szabadidő, és talán még a fantázia és az álmok is – tehát minden – a tőke szemiotikájának lett alávetve.”⁴³ Nincs mit megdönteni, mert az egész életünk és mi magunk vagyunk a rendszer, és mert „a kulturális és politikai elnyomás” hatékonyan integrál bennünket, mielőtt még eszünkbe jutna lázadni. A mai kapitalizmus egyszerűen egy univerzum, amelynek minden szereplőjét, elemét, termékét és

⁴¹ Marx, Karl: A német ideológia. In: *MEM 3*. Budapest: Kossuth Kiadó, 1960. 89. (Utolsó kiemelés tőlem.)

⁴² Ennek tökéletes példája Erik Olin Wright nagyhatású interjúja, amely utolsó könyvét is inspirálta. Wright, Erik Olin: Miért fontos az osztály? *Eszmélet* 114. sz. (2017). 9–32. Online: http://epa.oszk.hu/01700/01739/00099/pdf/EPA01739_eszmelet_114_009-032.pdf. Hozzáférés: 2024.02.23.

⁴³ Negri, Antonio – Guattari, Felix: *Communists like us*. New York: Autonomie, 1990. 48.

viszonyát a tőke állítja elő a profit érdekében. A rendszer pusztá megdöntése ma egyet jelentene azzal, hogy a Kívül sivatagjában találjuk magunkat, ahol semmi nem létezik többé, és végső soron mi magunk sem létezőnk.

Negri és Guattari autonomista kiindulópontja kiemelten fontos számomra egy új forradalomelmélet szempontjából, és alapvetően építék rá a kulturális kompozícióról szóló koncepciómban.⁴⁴ A jelzett átalakulás ugyanis nem jelenti azt, hogy az elnyomás immár totálissá vált volna, ezért nem marad lehetőség a szabad cselekvés és az autonómia számára. Ellenkezőleg, a forradalom lehetőségének kitágulásával-megsokszorozódásával állunk szemben. Egy olyan világban, ahol mindenhol a tőke határozza meg azt, ami van, bárhol is jelenjen meg valami más, az közvetlenül a tőkével való szakítást és szembefordulást jelenti. *A forradalom forrása ma az autonómia: amikor nem azt akarjuk, amit a tőke akar tőlünk.* Amint mást teszünk, gondolunk, érzünk, mint amit a kulturális kapitalizmus gépezete szeretne, valakinek a profitja bánja. Ez a nézőpont köszön vissza John Holloway *Crack Capitalism* című könyvében. Holloway amellet érvel, hogy találjuk meg a mai világ olyan repedéseit, amelyek a tőke számára értelmezhetetlenek, amelyek tagadják a tőke logikáját, amelyek más értékek és célok nevében jönnek létre. A szolidaris gazdaság, a közösségi lakhatás, a szövetkezés az élet mind több területén, az alternatív média, a civil szervezet, a művészet, a kirándulás, a közszolgálati és hivatásszakmák választása, az ökomegoldások választása, az open source platformok fejlesztése, vagy a közösségi kert létrehozása (a sor a végtelenségig folytatható) éppen ilyen lehet. De csak „lehet”, amennyiben tényleg kívül van a tőke hatókörén. Holloway tézise szerint az fog elvezetni a rendszer széthullásához, ha minél több ilyen repedés keletkezik – ekkor a tőkés univerzum darabjaira hasad.⁴⁵

A 21. század elején az internetes platformok megjelenésével a tőke nekilátott annak, hogy személyiségünk, vágyaink, érzelmi és szexuális viszonyaink átalakításával a nagyobb profit szolgálatába állítson minket. Feltettük-e már a kérdést – mondja Alfie Bown –, hogy a társkereső alkalmazások célja tényleg az-e, hogy segítsen megtalálni az igaz szerelmet – mint állítják? Ha ez lenne a céljuk, azt jelentené, hogy az alkalmazásokat tulajdonképpen azért hozták létre, hogy az emberek abbahagyják a használatukat. Találj szerelmet és felejtsd el az alkalmazást. Természetesen nem ez a tőke célja. A számtalan közösségi oldal, társkereső alkalmazás, co-op módon (együttműködésen) alapuló számítógépjáték stb. célja valamilyen beteges érzelmi állapot és lelki beállítódás előidézése, amely kizárja a befejezést, a kilépést.⁴⁶

⁴⁴ Kiss Viktor: *Kívül/Belül – Egy új politikai logika*. Budapest: Napvilág kiadó, 2021. 97–127.

⁴⁵ Holloway, John: *Crack Capitalism*. London: Verso, 2018.

⁴⁶ Bown, Alfie: *Dream Lovers – The Gamification of Relationships*. New York: Pluto Press, 2022.

A tőke nem akkor kerül veszélybe, ha határozottan megfogadom, hogy többé nem megyek fel a Facebookra, a Tinderre, vagy a Twitterre, a Pornhubra, a Steamre, mert ez csak a vágyakozást növeli, és robbanásszerűen térek vissza. A tőke akkor kerül bajba, ha a társas kapcsolatok, a tevékenységek, a szerelmi és szexuális viszonyok olyan módjai szerint „működök”, amelyek egyszerűen nem kompatibilisek a fenti platformokkal. Egyáltalában, ha olyan életmódot, tereket, érzelmi és közösségi viszonyokat hozok létre, amelyek tagadásai a platform-logikának. Ez az a valami, amit ma forradalomnak hívhatunk – és sajnos a kortárs baloldal éppen ennek létrehozásában különösen gyenge.

Fontos kihangsúlyozni tehát, hogy ez a koncepció nem a nagy megtagadás régi jelszavának újracsomagolása – éppen ellenkezőleg. A forradalom *negatív* felfogása mellett annak *direkt* megközelítésével is szakítanunk kell. A revolúció képe túlzottan egybeforrt számunkra a polgárháború, az államcsíny, a lázadás, a felkelés, a radikális reformokat kikényszerítő tömegmozgalom képeivel. A világ persze tele van ilyen frontális fellángolásokkal, a probléma inkább az, hogy (1) a fejlett nyugati országokban egyre formálisabbak, és mind kevésbé hordozzák egy tényleges Nagy Forradalom reményét; továbbá (2) a rendszer katonai erői, manipulációs apparátusai, kommunikációs hálózatai, megfigyelő gépezetei, politikai apparátusai és gazdasági monstrumai valamennyi ilyen kezdeményezést kudarcra ítélnék. Nem érdemes várnunk tovább a csodára egy olyan világban, ahol minden ellenünk dolgozik.⁴⁷

Ehelyett olyan *indirekt elképzelésre van szükség*, amely valamiképpen arra vonatkozik, amit a mindennapjainkban teszünk. A forradalom számomra azt a *pozitivitást* jelenti, hogy „létrejön valami más”, „lesz valami, ami még nem volt”, „valamit nem csinálunk többé az addigi formában”, „valami eltér attól, ahogy a tőke univerzumában van”, stb. – tulajdonképpen revolúciót abban az értelemben, ahogyan ezt a szót a hétköznapiakban értjük. A forradalom tehát minden pillanatban jelen van (lehet), de nem minden pillanatban áll össze univerzális alternatívává, és még bizonytalanabb, hogy mikor következik belőle a tőke ellehetetlenülése.

Olyan *indirekt* forradalomkép ez, amely kettős értelemben is reményt kínálhat a baloldal számára: egyrészt lehetővé teszi, hogy a forradalmat a mai nyugati társadalmakat mélyen átható jelenségnek lássuk, másrészt megszabadít bennünket attól a kínzó és nyomasztó felettes éntől, amely csak a kapitalizmus felszámolását közvetlenül céljának tételező aktivitást tekinti forradalminak.

⁴⁷ Az általam direktnek nevezett forradalomkép hibáit számba vevő szakirodalomról jó áttekintést ad: Lawson, George: Within and Beyond the „Fourth Generation” of Revolutionary Theory. *Sociological Theory* 34. évf., 2. sz. (2016). 106–127.

A forradalom direkt és indirekt szemlélete közötti különbséget jól illusztrálja a napfogyatkozás és a közlekedési dugó metaforája.⁴⁸ A forradalom direkt szemlélete szükségszerűen úgy tekintett a változásra, mint ahogy a napfogyatkozásokra szoktunk: egy konkrét folyamatot lát maga előtt, amelynek okai vannak, adott szereplők tevékenységként jön létre, előrejelezhető és kimenetelét tekintve világos irányt követ. Ebből ered, hogy Lenin hű tanítványaiként a „Mi a teendő?” kérdést általában úgy értjük, mint a forradalom megszervezésének, a szervezeti felépítésnek és a tudatosítás mikéntjének kérdését. Az új forradalomképnek ehelyett egy olyan szemléletmódra van szüksége, amelyet a forgalmi dugók kapcsán szoktunk alkalmazni. Köztudott, hogy (egy város egészét nézve) nem lehet megjósolni a forgalmi dugókat: például a rossz időjárás vezethet csúcsforgalomhoz, vagy az is következhet belőle, hogy mindenki otthon hagyja az autóját. A forradalom inkább egy kombináció, amelyben számtalan tényező lép fel, és mérhetetlenül sokszínű mintázatot alkothat. A forgalmi dugókhöz hasonlóan a forradalmak, legalábbis részben, bizonyos pozitív elemek halmozódásai. Ha a direkt forradalmi képzeletet összefoglaló néven antikapitalizmusnak szoktuk nevezni, akkor az indirekt képzelet posztkapitalista: a tőkén túllépő pozitív elemek egy ponton a tőkéből való megszabadulást eredményezhetik – de a „mozgalom” indirekt célja „csak” ezeknek az elemeknek a termelése, elősegítése, összekapcsolása.

A 21. század posztmodern kapitalizmusában nincs többé lehetőség arra, hogy a *forradalmat töréspontként*, jelen és jövő közötti szakadésként értelmezzük. A korábbi felfogás modernista gyökerei evidensek, ahogyan az ún. történelmi materializmus, a társadalmi formák merev egymásutánjának öröksége is nyilvánvaló. Az elmúlt években megfogalmazott téziseim közül talán az váltotta ki a legnagyobb megrökönyödést, amikor amellett érveltem, hogy a *forradalom többé nem valami olyasmi, amit kizárólag baloldal csinál* a rendszer ellen. Ez a tézis a kapitalizmus ellen folytatott harcot egy sajátos posztmodern állapotban helyezi el, ahol elsősorban a tőke a forradalmi cselekvő.⁴⁹ A posztmodern kapitalizmus egy állandóan forradalmasodó valóságként érhető meg, amelyben a profit érdekében napról napra újratelemelik a világot: minden más, minden új és minden állandóan változó. Nem véletlen, hogy a valóság ellen permanens forradalmat folytató kulturális kapitalizmus legfőbb ellensúlyát ma nem a baloldal, hanem a konzervatívok jelentik.⁵⁰ Korunk konzervatív

⁴⁸ Ez a két metafora Charles Tilly-től származik, aki a kortárs forradalomelmélet egyik nagyhatású alakja; jelen írásban nem az ő értelmezésében használom őket. Tilly, Charles: *European Revolutions, 1492-1992*. Oxford: Blackwell, 1993.

⁴⁹ Kiss Viktor: A konzervatív korszak illúziója. *Kommentár* 1. sz. (2021). 161–169. Online: https://www.kissviktor.hu/wp-content/uploads/2021/11/161_PDFsam_Kommentar_2021-4_BELIV_2021.11.05.pdf. Hozzáférés: 2024.02.23.

⁵⁰ Kiss Viktor: *Kívül/Belül – Egy új politikai logika*. Budapest: Napvilág kiadó, 2021.

korszelleme a lokális, a régi, a valódi, a tradíció, az értékek nevében belekapaszkodik az állandóan elmúlásra ítélt világba.

Ennek a posztmodern kondíciónak az egyik döntő következményeként fel kell adnunk azt a meggondolásunkat, hogy *az alternatíva a baloldal oldalán áll*, amelyet a fennállóval, a struktúrával, a rendszerrel stb. szemben kell megfogalmaznia és valósággá változtatnia. Ahogy *Kívül/Belül* című könyvemben bemutattam, ma a kapitalizmus válik alternatívvá, teremti meg a tökéletes és az elviselhetetlen közötti szakadékokat, és az ideológia arra szólít fel, hogy a „kívánatos helyekre” való törekvés legyen az egyén lefontosabb mobilizációs célja. A rendszer tehát újabb és újabb helyeket állít elő, ezzel állítva saját szolgálatába az utópiát. A mai tőkés világban az alternatívák cirkulációja figyelhető meg a fogyasztói társadalmon belül, a nyugati fogyasztói társadalom pedig az egyetlen épeszű választható alternatívaként jelenik meg – a harmadik világ nyomorával, a tradicionalista társadalmak represszív világával és a fejletlen helyek „elmaradottságával” szemben.

Alapvető állításom tehát, hogy napjainkban *a forradalom indirekt és pozitív formáit kell megtalálnunk*, amely baloldali útként értelmezhető a posztmodern kapitalizmus turbulens viszonyai közepette. A keresés során nem tekinthetünk úgy többé a forradalomra, mint egy jövőbeni nagy eseményre, nem kezelhetjük a kapitalizmus megdöntésének, egy új, jobb világ létrehozásának alapvetően baloldali eszközeként, nem hihetjük, hogy a történelemben viszonylag ritka és különleges dolog. Nem asszociálhatunk többé a forradalomról a barikádharcra, a tömeglázadásra, a terrorra, vagy a Téli Palota ostromára sem. Arra a fajta intellektuális bátorságra és gyakorlati fordulatra van szükség, amiről Michel Foucault éppen fél évszázaddal ezelőtt beszélt:

A baloldal, különösen az európai baloldal egész gondolkodása, a forradalmi európai gondolkodás, amelynek az egész világban megvoltak a vonatkoztatási pontjai, és azokat sajátos módon fejlesztette és őrizte az értelmiség [...], nos ez a gondolkodás [...] elvesztette történelmi referenciapontjait. [...] Újra kell kezdenünk az elejéről, és fel kell tennünk magunknak a kérdést, mire alapozhatjuk társadalmunk kritikáját egy olyan helyzetben, amelyben kritikánk korábban implicit vagy explicit alapja megszűnt. [...] Lehetővé kell tenni a teljes újrakezdet. Előlről kezdeni minden elemzést és kritikát.⁵¹

⁵¹ Idézi: Demirovic, Alex: Critique and Truth – For a New Mode of Critique. *Transversal*, 2008. Online: <https://transversal.at/transversal/0808/demirovic/en>. Hozzáférés: 2024.02.23. Az eredetiben: Foucault, Michel: *Folter ist Vernunft*. In: Michel Foucault: *Schriften in vier Bänden, Band III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. 514.

Bagi Zsolt

Élni az ajánlattal

Ha a társadalom *per definitionem* az a közösség, amely nem természetes (törzsi) módon és nem is pusztán gazdasági kényszerek hatására, hanem szabad kooperáció eredményeképpen jön létre, akkor társadalomelméletet írni szükséges, mert elmélet nélkül nincs se megfontolás, se pedig lehetősége a másnak, csupán az adottnak, a nem megfontoltnak, a nem megegyezésen alapulónak, azaz végső soron a törzsinek és a gazdaságinak.

De lehetséges-e egyáltalán?

Ez korántsem egyértelmű. Számomra bizonyos, hogy az elmélet néhány (és meggyőződésem szerint soha nem az összes) – történetileg meghatározó – formája lehetetlenné vált. Egy esemény tette lehetetlenné: az elmélet történetének, a mozgalom történetének, a politika történetének az eseménye. Köthető évszámhoz ez az esemény, de más-más környezetben máskor történt meg. Franciaországban és általában az egykori nyugati világban 1968-ban, Kelet-Európában csak 2010 körül, a diákmozgalmak Zágrábban, Belgrádban, Budapesten, Pécsen, Szegeden tudatosították és persze módosították. Nem is egyforma erővel és értelemben: Zágrábban és Belgrádban kezdettől fogva transzgresszív (antikapitalista) esemény volt, Budapesten, Pécsen, Szegeden óvatos rendszerkonform, csak hatásaiban, következményeiben, utóéletében járult hozzá az új magyarországi baloldali antikapitalizmus létrejöttéhez.

Egy esemény

Roland Barthes késői, „posztstrukturalista” korszakában, amikor az 1968–73-as francia diák- és munkásmozgalmi felkelés nyomán, belátva, hogy az ideológiakritika hagyományos és általa is használt (marxi) eszközei tarthatatlanná váltak, egyrésztől rendkívül óvatos, szinte udvarias, másrésztől felforgató és szinte erkölcstelen ajánlatot tett arra nézvést, mi is lehet a feladata a társadalomkritikus olvasónak.⁵² Ez az ajánlat az olvasás pusztán stilisztikai élvezetét szembeállítja annak az életet átforgató kéjével:

⁵² Barthes és '68 olyan értelmezéséhez, amely az esemény mai elmélete felől érti azt, lásd: Wermer-Colan, Alex: Roland Barthes after 1968 – Critical Theory in the Reactionary Era of New Media. *The Yearbook of Comparative Literature* 62. sz. (2016). 133–156. doi: 10.3138/yjcl.62.016

A Szöveg élvezete gyakorta csak stilisztikai: a kifejezésnek van boldogsága, és ez nem hiányzik Sade-nál, sem pedig Fourier-nél. De a Szöveg kéje néha sokkal mélyebben teljesedik be (és csak ilyenkor mondhatjuk igazán, hogy van Szöveg): amikor az „irodalmi” szöveg (a Könyv) behatol életünkbe, amikor egy másik írásnak (a Másik írásának) sikerül a mi saját hétköznapiságunk töredékeit megírnia, röviden szólva akkor, amikor *koegzisztencia* áll elő. A Szöveg kéje ilyenkor jelzi, hogy tudnánk élni Fourier-vel, Sade-dal. E kitétel, hogy tudnánk élni egy szerzővel, egyáltalán nem azt jelenti, hogy megvalósítjuk életünkben azt a programot, amelyet e szerző könyveiben fölvezet (bár e konjunkció nem jelentéktelen, mert a Don Quijote argumentumát fogalmazza meg; igaz ugyan, hogy Don Quijote megint csak egy könyv teremtménye); nem arról van szó, hogy végrehajtjuk a könyvben ábrázoltakat, nem leszünk szadisták, orgiasztikusok Sade-dal, falanszterpártiak Fourier-vel, imádságosak Loyolával, hanem arról van szó, hogy elhelyezzük hétköznapiságunkban a csodált szövegből (igenis csodált ez a szöveg, mert olyan jól bocsátja ki magából a töredékeket) származó érthetőségtöredékeket („képleteket”); arról van szó, hogy elbeszéljük e szöveget, nem pedig cselekedjük e szöveget, meghagyva számára egy idézet távolságát, egy meglepő szó, valamely nyelvi igazság lendületes betörésének lehetőségét.⁵³

Barthes, miközben elméletet ír, nem az elméletíró feladatáról beszél, az olvasónak tesz ajánlatot. („Ajánlatot”: illik ez a terminus ide? Kipróbálhatunk másokat is: „javaslatot”, sőt „kihívást”. A fogalomválasztás nem semleges, javaslatot a szakértő tesz, de az orvos is, az ajánlat inkább munkaügyi szituációt tételez fel, de ugyanúgy lehet szerelmi ajánlattétel is, a kihívás pedig a párbaj és a barokk társalgás, valamint a viszály kontextusát hozza.) Az olvasó feladata, hogy értelmezzen, és értelmezésével új lehetőségeket hozzon létre (saját maga számára vagy mások számára is) az életbe vezesse a „Másikat”, az addig ismeretlent, az újat, a forradalmi – ezek nem szinonimák, hanem értelmezési alternatívák, és tetszés szerint bővíthetők. Értelmezésnek tartja az ideológiakritikát, az olvasó saját teljesítményének, mert – egyébként ’68 szellemével teljesen megegyező alapon, bármit is gondoltak róla a hallgatók az utcán – részvételinek, vagy még inkább kooperatív társadalmi munkának tekinti az értelmezést:

Milyen szövegekre vágnék, milyen szövegeket írnék meg (írnék újra), fogadnék el érvényes erőnek világomban? Az értékelés során mindenképp erre az értékre

⁵³ Barthes, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. Ford.: Ádám Péter, Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris, 2001. 12.

akadunk: arra, amit ma is lehetséges megírni (újraírni) – ezt nevezzük írhatónak. Miért az írhatót tekintjük értéknek? Azért, mert az irodalmi munka (az irodalom mint munka) tétje, hogy az olvasót immár ne a szöveg fogyasztójává, hanem termelőjévé tegye.⁵⁴

Az olvasó feladata, hogy együtt dolgozzon az íróval. Kooperatív munkája abban áll, hogy a „szöveg kéjét” termelje a saját világában. Barthes az olvasás „társadalmi hatásáról” beszél, csak éppen az esemény (a ’68-as diákmozgalom) eszméjéhez hűen, a kooperatív irodalom új fogalmának kidolgozásával teszi azt. Ezt nevezi a szöveg kéjének (örömének) és nem az önfelelt játékot a szavakkal.

Az elméleti munka nemcsak az irodalomelmélész Barthes, hanem a kortárs politikafilozófia szerint se csupán másodlagos a gazdasági és politikai termeléshez (újratermeléshez és forradalomhoz, az új termeléséhez) képest, hanem azokkal egyenrangú és autonóm termelési eszközökkel rendelkezik. A francia maoizmus szerint az ugyanúgy társadalmi gyakorlat (termelés), mint a fizikai: elméletet írni, ideológiakritikát folytatni a harcnak a politikai és gazdasági forradalommal megegyező jelentőségű formája.⁵⁵ A kulturális forradalom a politikai és a gazdasági forradalom egyenrangú társa – írta Althusser a tanítványai által szerkesztett maoista lapban.⁵⁶ Fontos természetesen, hogy nem helyettesítője vagy kiváltója a gazdasági és a politikai forradalomnak a kulturális, de nem is elhanyagolható, hanem inherens része, amely nem külső kényszerítő körülmények hatására jelenik meg, hanem a forradalom szerves fejlődéseként. Kulturális forradalom nélkül a gazdasági és politikai forradalom üres. És noha a kínai kulturális forradalom esetében követte azokat, Althusser filozófiájából következőleg természetesen létezhet olyan kontextus is, ahol *meg kell előznie* a politikai és a gazdasági forradalmat.

Ehhez a ’68-as nemzedék azt teszi hozzá – kifejezetten Althusserrel szemben –, hogy hatásos csak akkor lehet az elméleti munka, ha se nem pusztán intellektuális, se nem pusztán felvilágosító: ha a vágy hatásosságára épít, és az egyenlő felek (tudás)termeléseként tekint saját feladatára. Georges Didi-Huberman egy nemrég megjelent politikai affektuselmélettel foglalkozó könyvében a német emancipatorikus társadalom- és kultúraelméleti hagyományt

⁵⁴ Barthes, Roland: *S/Z*. Ford.: Mahler Zoltán. Budapest: Osiris, 1997. 14. (A fordítást módosítottam. A fordítás a „termelőjévé” helyett „létrehozójává”-t fordít, azon ájtatos igyekezetében, hogy eltüntesse a marxi terminológiát, ami nélkül persze az egész szöveg más kontextusba kerül.)

⁵⁵ Lásd Althusser, Louis: Az elmélet gyakorlati folyamata. In: Althusser, Louis: *Marx, az elmélet forradalma*. Ford.: Gerő Ernő. Budapest: Kossuth, 1968. 46–56.

⁵⁶ Althusser, Louis: Sur la révolution culturelle. *Cahiers marxistes-leninistes* 15. sz. (1964). 5–16. URL: <https://adlc.hypotheses.org/archives-du-seminaire-marx/cahiers-marxistes-leninistes/cml14-sur-la-revolution-culturelle>. Hozzáférés:2023.12.04.

azon az alapon állítja szembe a franciával, hogy gyökeresen másként értelmezi a *vágy* elemzését Hegelnél.⁵⁷ Míg a német hagyomány (Axel Honneth Hegel-elemzésével és Jürgen Habermas Bataille-kritikájával példázva) a *Fenomenológia* híres öntudat fejezetének elemzésekor *szembeállítja* a társadalmiság létrejöttét lehetővé tevő elismerést a vágygal, addig a francia recepció (Lacan, Derrida, de legfőképpen Bataille) Kojève 1931-es meghatározó előadásait⁵⁸ követve (vagy Bataille esetében azt opponálva) a vágyból *eredeztet*i az elismerést (a társadalmi létet). A francia modell szerint a társadalmi elismerés nem leváltja, vagy egy magasabb, morális szinten ismétli a vágy munkáját, a másikkal való kapcsolat megteremtését, hanem bármiféle kapcsolat a másikkal (interszubbektivitás) csak a vágy által lehetséges és a másik általi elismerés, illetve a másik elismerése maga is vágyformák. Annak az eseménynek, amelyet éppen körülírunk, alapvető kontextusa ez az értelmezés, nem egyedülként, nem is determinálóként (az esemény *per definitionem* túldeterminált),⁵⁹ de elengedhetetlenként. A vágy szerepe lehet freudiánus vagy anti-freudiánus (mint Deleuze és Guattari esetében), de bensőségesen kapcsolódik össze bármi új, más, transzgresszív termelésével az eseményben. Újat csak az adott meghaladásával, transzgressziójával lehet létrehozni. A társadalmi uralom csak a meghaladás vágyával hágható át és csak a vágy segítségével hozható létre az uralmi viszonyokat átíró interszubbektivitás vagy közösségiség.⁶⁰

Másrészről a szöveg társadalmi hatása nem az, hogy felvilágosítja a tudatlan néptömegeket arról, amit az elméletíró tudományosan feltárt. Az ideológiakritikának ez a – francia kontextusban Louis Althusser filozófiai és főleg a Francia Kommunista Párt lapjában megjelent politikai publicisztikájához köthető – formája a '68-as generáció számára politikailag tarthatatlanná vált, Jacques Rancière írta meg ennek legfontosabb dokumentumát *Althusser tanítása (La leçon d'Althusser)* című könyvében. Althusser az értelmiség feladatát a munkásosztály helyett elvégzett ideológiai küzdelemben látta, valamint a munkásosztály ideológia alóli felszabadításában. Rancière ezt a logikát, a valaki helyett való gondolkodást, a valakivel szemben birtokolt tudást magát nevezte elnyomónak.⁶¹ A szöveg csak akkor lehet felszabadító, ha interszubbektív társadalmi termelésen alapul: ha nem megértet valamit, hanem ha értelmezésre, közös értelmezői munkára sarkall. Ha felszabadítja a tudástermelést, nem

⁵⁷ Didi-Hubermann, Georges: *Désirer désobéir – Ce qui nous soulève* 1. Párizs: Minuit, 2019. 79.

⁵⁸ Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*. Párizs: Gallimard, 1947. 12–34.

⁵⁹ Althusser, Louis: Ellentmondás és túldetermináció. In: Althusser: *Marx, az elmélet forradalma*, 17–46.

⁶⁰ A sok személynév ajánlatként, javaslatként, sőt kihívásként érthető. Az olvasói munka sosem korlátozódik az éppen adott szövegre, az olvasás intertextuális, áthágja a könyv, a tanulmány határait. A névsor tetszőlegesen bővíthető vagy csökkenthető.

⁶¹ Rancière, Jacques: *Le Maître ignorant – Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Párizs: Fayard, 2022. 11–18.

pedig elnyomja, ellenőrzi vagy kontrollálja azt. A magyar értelmiség egészen addig a pillanatig nem ismerte fel saját tevékenységének ezt az elnyomó struktúráját, amíg az internet teret követelő újnilvánossága rá nem borította az asztalt. Mindaddig a felvilágosító szerepében tetszelgett, amíg az egyre nagyobb olvasottságú portálok végérvényesen ki nem figurázták az aláírásokkal tiltakozó, a véleménycikkekben és interjúkban kioktató értelmiséget.

Talán azután, hogy az esemény, '68 valódi eredménye, számunkra is nyilvánvalóvá vált, az elérhető Barthes korpuszt is újra kéne fordítani ahhoz, hogy a témérdek szisztematikus roncsolás alól előtűnjön a „szöveg kéje”. Jegyezzük meg itt csupán azt, hogy a „*plaisir du texte*” ugyan valóban fordítható a „szöveg öröme”, de ennyi erővel Sade is a libertinus örömeiről beszélt a *Juliette*-ben. A *plaisir du texte* a szöveg kéje.⁶² A híres szembeállítás a *plaisir du texte* és a *jouissance du texte* között eredetileg egy töprengő kérdés a *Le plaisir du texte* lapjain, de Barthes nem azon töpreng, hogy „örömszövegnek” vagy „gyönyörszövegnek” nevezze azt, amiről beszélni akar, hanem hogy Sade-ot követve a szöveg kéjének [*plaisir*], vagy Lacant követve orgazmusnak, a szöveg gyönyörének [*jouissance*]. A tét az, miképpen értelmezzük a szöveg okozta transzgressziót: libertinus vagy pszichoanalitikus módon? Tévedés, és expliciten a szöveggel ellentétes,⁶³ ha a *plaisirt* az „olvashatóval”, a *jouissance*-ot az „írhatóval” azonosítjuk: Barthes nem a jelentés vagy a diskurzus megszakításának valamifajta posztmodern relativitáselméletét dolgozza ki, hanem a kooperatív szöveg emancipatorikus elméletét: mind a szöveg kéje [*plaisir*] mind annak gyönyöre [*jouissance*] kooperatív (írható). Általában véve kéjnek nevezi Barthes nemcsak a szöveg örömeit [*principe de plaisir*] szerinti működését, hanem a libertinus egész életét a köznapi morállal szemben, azt transzcendálva átformáló elvét, beleértve a gyönyör (Lacan szerint perverz, és az örömeit meghaladó) pillanatait is.

Az olvasó felszabadítása a jól ismert, a bevett, a közvélekedés, a *doxa* uralma alól a barthes-i emancipáció célja. Valami olyannak a kidolgozása, ami nem adott a vélemények társadalma számára, ami transzgresszálja azt. Azt is mondhatjuk: erkölcstelen; Barthes számára a hétköznapi ethosz, az erkölcsök rendszere bilincs. Ám a transzgresszió (bataille-i) elméletéhez azt a kiegészítést fűzi, hogy az csak akkor lehet felszabadító, ha kooperatív munkát

⁶² Ugyanis amiről itt szó van, nem nagyon különbözik Guy Debord és a szituacionizmus, később Deleuze és Guattari, majd Lyotard hasonló fogalmaitól, akik szintén a vágy, sőt a libidó hatóerejében bízva gondolták újra a marxi praxis, azaz a termelés fogalmát.

⁶³ Vö pl: „A »kéj« [*plaisir*] tehát itt (anélkül, hogy minden alkalommal utalni tudnánk rá) kiterjed a gyönyörré [*jouissance*], és egyben ellentéte is annak. Ám kénytelen vagyok belenyugodni a kétértelműségbe; egyfelől ugyanis szükségem van egy általában vett »kéjre« minden olyan esetben, amikor a szöveg szélsőségességére kell utalnom, arra, ami minden (társadalmi) funkció és minden (strukturális) funkcionáláson túli benne [...]” Barthes, Roland: *A szöveg öröme*. Ford.: Babarczy Eszter, Kovács Sándor, Mihancsik Zsófia, Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris, 1996. 85.

indít el, ha a transzgresszió nemcsak irodalmi bravúr, hanem „élni lehet vele”: formája a kidolgozás lehetőségét rejti. Az értelemtermelés részvételiségének vagy kooperativitásának ez a fogalma cezúrát jelöl Barthes elméleti munkájában, és ezzel valójában nincs egyedül; korszpecifikus: ahhoz az eseményhez kötődik, amit 1968 dátumával szoktunk jelölni. Nem minden probléma nélkül való ez a fogalom: a „részvételiség” szerepel azon szavak között, amelyeket Barthes „funkcionalista”, azaz mitikus, *doxává* váló szókészlet-elemekként azonosít a ’68-as diákmozgalmak nyelvében, és amelyekhez nem kevés malíciával azt a megjegyzést fűzi, hogy ha összerakjuk e funkcionális fogalmak mozaikját, amelyek különböző irányzatok jelszavai között szerepelnek, akkor az amerikai egyetemekhez jutunk.⁶⁴ Ezen hagyományos – marxista, a politikai nyelv alatt a „végső soron” gazdasági meghatározást felmutató – kritikája ellenére Barthes ’68 utáni írásai a kooperatív termelésről szólnak. Ha az eseményt abban a nyelvére redukálhatatlan formában gondoljuk el, ami létrehoz valami addig ismeretlen és megkerülhetetlen az elméleti diskurzusban és a politikai képzeletben, akkor ’68 a kooperatív termelés új eszméjét, tehát a részvételiség funkcionális fogalma helyett annak „gyakorlati” (azaz forradalmi) fogalmát teremtette meg. Nem ismeretlen persze a fogalom a diákmozgalmak előtt sem: Guy Debord az „élet” kooperatív cselekvését állította szembe a képviselés és a leképezés (a reprezentáció) uralmával. Azt állította, hogy a felszabadításnak a későkapitalista színház vagy mozi (a „spektákulum”) nézőjéből kell cselekvőt, résztvevőt formálnia. A debord-i szituacionizmus minden bizonnyal ’68 legalapvetőbb szellemi kihívása volt.

Az ajánlat (javaslat, kihívás)

„Élni a szöveggel”: Barthes meglehetősen pontosan írja le azt a lehetőséget, amelyre az elméletíró számíthat. Mi elméletírók nem azért írunk, hogy vezessünk, nem azért, hogy megmondjunk: ajánlatot teszünk, javaslunk, kihívunk, hogy olvasóink éljenek a szövegünkkel. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az esemény után már nem hagyjuk másokra (a politikusra, az újságíróra, a *spin doctorra*, az entellektüelre) a vezetés és a megmondás terhét. Arról van szó, hogy alapvető politikai problémánk van a megmondással éppúgy, mint a vezetéssel.

⁶⁴ Barthes, Roland: L’écriture de l’événement. *Communications* 12. sz. (1968). 108–112. 110. Egyébként ugyanitt szerepel az „interdiszciplináris” funkcionális fogalma is, amelynek nem funkcionális formáját nem nehéz felfedeznünk az intertextualitás barthes-i fogalmában a „szöveg”-ben, amely nem áll meg a „mű” határainál.

A javaslat megfontolást feltételez, szembeállítja egymással a „racionális” és az „emocionális” döntés alternatíváját, és az első mellett köteleződik el.⁶⁵ A javaslat a racionalitás szava, amelyet valaki vagy meghallgat és elfogad, mert meggyőzi, vagy valamilyen más (racionális vagy irracionális) okból elutasít. A javaslat nem kizárólagos, kaphatunk egyszerre több eltérő javaslatot, amelyek között választanunk kell és amelyek magukban mind racionálisak lehetnek. A javaslat elfogadása ezért vitát feltételez. A vita a javaslat elfogadását vagy el nem fogadását célozza, és önmagában is racionális. A racionális vitán alapuló javaslattal a legfontosabb probléma, hogy nem létrehozza a politikai cselekvés közösségét, hanem feltételezi azt. Javaslatot közösségünk egyenlő tagjainak, vagy munkatársainknak, vagy elvtársainknak tehetünk, de a kooperáció valamilyen formájának már mindenképpen léteznie kell közöttünk, ami lehetővé teszi egy javaslat racionális megfontolását. Ezért a javaslat nem minden probléma nélkül alkalmazható egy *politikai* közösségre vagy társadalomra [*koinónia politiké*], ami se nem feltétlenül racionális módon működik, se nem feltétlenül kooperál. A durkheimi társadalmi szolidaritás eltűnése (a társadalom kooperatív egysége evidenciájának eltűnése), vagy legalábbis annak patológikus jelenségei (mint amilyenek ma a véleménybuborékok, a falszifikálhatatlan *saját* „igazságok”, az ideologikus gondolkodás általánossága, stb.) lehetetlenné teszik a javaslatok vitáját a társadalmi nyilvánosságban. Hogy visszatérjünk a ’68-as generáció belátásaihoz: a javaslat nem *hatásos*, nem affektuális, a politikai képzelet számára üres.

A kihívás közelebb áll ahhoz a fogalomhoz, amelyet keresünk. A kihívás nem vitát generál, hanem párbajt vagy társalgást, e szó régi (barokk) értelmében, de alkalmat ad „viszályra” is. Elméleti szövegeink kihívhatnak más szövegeket, de kihívhatják a mindennapi meggyőződéseket, vagy kihívhatják az olvasójukat is. A társalgásban nem a vita dönt egy kihívásban, hanem a szellemesség, a könnyedség: a ríposzt ereje. A kihívás ebben az esetben véleményt termel, csinosabbat, tetszetősebbet, mint a kihívott vélemény. Van más kihívás is azonban, olyan, amely nem csak egy újabb véleményt fűz az eddigiekhez: Lyotard viszálynak [*différend*] nevezi azt a beszédsituációt, amely nem egyszerűen egy másik vélemény termelésére, hanem egy heterogén, az adott vélemények sokaságával, össze nem egyeztethető állítás termelésére jön létre. A viszály heterogenitása azonban sokkal inkább különböző

⁶⁵ Nem véletlenül nem régi konzervatív-liberális mesterem, Takáts József szavát, a „javaslatot”, részesítem előnyben, de ahogy jeleztem, ez egyáltalán nem szükségszerű, az olvasó kényére van bízva, melyikkel tud élni. Ezek az alternatívák megítélésem szerint mind szolgálhatják az emancipatorikus tudástermelést, de eltérő módon teszik azt.

állítások egymás mellett élését, véleménybuborékokat, eltérő nézeteket eredményez, semmint új, közösen kidolgozott társadalmi igazságokat.

Beszélni kellene persze arról is, miért kerülöm el a „csábítás” kifejezést itt, noha az elmélet kéjéről beszélünk, és mi lehetne ehhez illőbb, mint a csábítás. Az elméletíró persze mindig csábító is, tömegek csábultak el a nyolcvanas-kilencvenes évek során a francia elméletírók miatt szerte a világban. De a csábítás nem konszenzuális, nem kooperatív. Sartre volt a csábítás elméletírója, aki számára a Másik ember mindig csak a magamhoz vezető út. A csábítás egy másik világot ajánl fel, ez kétségtelen: „minden egyes cselekedetem a lehetséges-világ legnagyobb fokú sűrűségét próbálja jelezni, és a világ legátfogóbb régióihoz kapcsoltn kell megjelennie számomra – akár a szeretett lénynek *jelenítem meg* a világot, és magamat annak a közvetítőnek, aki elengedhetetlen a másik és a világ kapcsolatához, akár egyszerűen csak a világ fölötti kimeríthetetlen hatalmamot kívánom demonstrálni (pénz, hatalom, kapcsolatok, stb.)”⁶⁶ Ugyanakkor ez a világ készként, beköltözhetőként adott, ahol a csábító magát a kulcsként, e világ elérésében elengedhetetlenként tünteti fel. Ugyanis végső soron Sartre-ot (a csábítót) nem a közös világ megépítése érdekli, hanem az én elismertetése: a csábításban a Másikat magamhoz integrálom azáltal, hogy tárgyként kínálok magamat számára. A végső cél pedig, hogy létalapot biztosítsak a magam számára: „a szeretve-lenni, amit mi óhajunk már a másikért-létünkre alkalmazott ontológiai bizonyíték [...]. Objektív lényegünk magával vonja a *másik* létezését, és megfordítva a másik szabadsága alapozza meg lényegünket. Ha az egész rendszert belsővé tudnánk tenni, önmagunk alapjává válnánk.”⁶⁷ Természetesen soha nem fogunk önmagunk alapjává válni, ezért a rendszer lényegénél fogva metastabil: elcsábítok valakit, de a felajánlott világ számára nem a közös munka eredménye, hanem csupán kényelmes és ideiglenes lakhely – a szeretett lény éppolyan egyszerűen költözik ki belőle, mint ahogyan beköltözött. A csábítás szalmalángja létrehozhat viszonyt, elméleti *hype*-ot, divatot, de nem hoz létre elköteleződést, bennmaradást.

Ajánlatot egy (szellemi vagy fizikai) munkára teszünk, de tehetünk ajánlatot a szerelemre is (kérdés, persze, hogy nem munka-e maga a szerelem is). Az ajánlat önmagában szintén lehet semmire nem kötelező, visszavonható, csevegő, vagy akár hamis, de éppennyire lehet az örökkévalóságra szóló is. Mi a különbség a csábítás és a szerelmi ajánlat között? Éppen az, hogy az ajánlattal élni, míg a csábításnak csak engedni lehet. Ajánlatot tenni azt jelenti: felajánlani a szerelem közös kidolgozásának, megvalósításának, szükségszerűvé tételének

⁶⁶ Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi*. Ford.: Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan, 2006. 444–445.

⁶⁷ Sartre: *A lét és a semmi*. 443–444.

lehetőségét, nem pedig azt, hogy választ, döntést csikarunk ki, és rosszhiszeműségnek nevezzük a hezitálást, a bizonytalanságot, a már előre eldöntött viszony előtti meghökölést, mint Sartre teszi a *Lét és a semmi* lapjain.⁶⁸ Az elméletíró, ha ajánlatot tesz, nem egy kész világba, egy utópiába vezeti olvasóját: azt ajánlja fel, hogy éljen vele, és hozzon létre vele együtt egy új, más társadalmat. Munkára hív, nem kész palotát ajánl. A kudarc lehetősége mindig fennál. De melyik együttműködésnél nem? Ez a munka az, ami az „egyed nem értés”, az emancipáció, az egyenlőség konstrukciójának valódi lehetőségét hordozza.⁶⁹

Az ajánlat, a javaslat, a kihívás beszédszituációk. Ezek éppannyira lehetnek konformisták, mint amennyire transzgresszívek. Az elmélet maga áthághatja vagy affirmálhatja a vélemények, a doxa világát uraló szabályokat. A transzgresszív elmélet *viszályt* okoz, az is lehet, hogy *egyed nem értést* generál, míg a konformista elmélet csak egy újabb véleményt hoz létre. Vannak elméletírók, akik a vélemények szaporítására teszik fel munkásságukat. Amit mi – az emancipatorikus elmélet mellett elkötelezettek – tehetünk: elhatárolódunk ezektől és más ajánlatot teszünk: ajánlatot egy másik világ együttes létrehozására.

⁶⁸ Sartre: *A lét és a semmi*. 93–94.

⁶⁹ Lásd: Rancière, Jacques: *La mésestente*. Párizs: Galilée, 1995. Az egyenlőség konstrukcióként való értelmezéséhez lásd: Bagi Zsolt: *Az esztétikai hatalom elmélete*. Budapest: Napvilág, 2017. 47–71.

Borbély András

Újévi jegyzet a szubjektív hatalomról és a laposságról

Az egyik, sőt talán a legfontosabb filozófiai feladat: választ adni a *jelen* kérdésére. Mikor élünk? Mi jellemzi a korszakot, amelyben élünk? Hol kezdődik a jelenkor? Mik a jellemző, magától értetődő vonásai, amelyekre már föl sem figyelünk?

Hegel a maga korát a művészet filozófiájáról szóló előadásaiban például *polgári állapot*ként határozta meg, amelyet szembe állított a *hőskorral*. Ami az állapotot illeti általában, erről azt mondja: „Az állapot tehát nem más, mint a létezés, és még inkább a szellemi világ általános létmódja.”⁷⁰ Minden ilyen állapot sajátosan történeti, ám annak számára, aki ki akarja fejezni ezt az állapotot, azonosulnia kell vele mint saját tárgyával: „[...] a szubsztanciális akkor az ő hite, az a szubsztanciális mód, ahogyan az igazról tud; tevékenysége pedig csak az érzékelhetővé tétel formális része.”⁷¹

Azt kellene kérdeznünk tehát, hogy a mi korunkban mi a szellemi világ általános létmódja.

A hőskort Hegel szerint – a saját korát jellemző polgári állapot felől nézve legalábbis – az állam hiánya jellemezte; az, hogy nem létezett objektíven megszilárdult hatalom. Két történeti példát említ erre: a homéroszi világot és középkor hűbéri világát. Ezek nem a jogszerűség és a törvények által uralt világok, emiatt az objektivitás (a külvilág objektív kényszere) nem lép előtérbe. Létezik ugyan valamiféle jog, illetve a szükségletek kényszere, de hogy mi a jog és a szükségletek kielégítésének módja, azt a szubjektum szabad önkénye mondja ki. Ez a jog ezért inkább csak egyfajta erkölcsiség.

A homéroszi hősök vagy a középkori lovagok, bár egy király alatt egyesülnek, az őket egyesítő kötelék nem a *törvény ereje*, hanem az individuumok szabad akarata, akik közül bárki adhat tanácsot és fölmondhatja a köteléket. És ami ugyanennyire lényeges, a vazallus fejedelmek, lovagok, hősök nem vetik alá magukat *a többség akaratának*, mindenki magáért áll helyt, továbbá a tulajdon is az individuum szabad önkényétől függ. Más szóval: a jogszerűség, az igazságosság, illetve a tettek jelentése itt az individuális jellem és az erények által kap meghatározást.

⁷⁰ Hegel, G. W. F.: *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford.: Zoltai Dénes. Budapest: Atlantisz, 2004. 134.

⁷¹ Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*. 256.

A polgári állapotban ennek az ellenkezője a jellemző. Előtérbe lép a társadalmi környezet objektivitása, a törvények által uralt valóságos egzisztencia, amely nem az individuumok akarata által tételeződik, hanem amelyet az individuum mintegy készen talál. Dönthet úgy, hogy csatlakozik a törvényes rendhez, ellene is szegülhet, de ez belső érzülete, belátása marad, az egzisztencia objektív állapota nem ezen a viszonyon áll vagy bukik. A polgári állapotban, ahol az individuum törvények által körülhatárolt, védett, a szabad akarat tere pedig igencsak korlátozott, a hatalommal rendelkezők is csak azt viszik végbe, ami összhangban van az objektíven meghatározott renddel.

A polgári állapot valósága ezért *prózai*. A prózaiság Hegelnél a művészet ellenfogalma, márpedig a polgári állapottal a művészet alapeszméje – szellemi és természeti, külsődleges és bensőséges, tartalom és forma, fogalom és realitás egysége az individuálisan eszményi eseményben, más szóval: a szubsztanciális szubjektív megjelenítése – inadekvát. A prózai valami olyasmit jelent itt, hogy valami egyoldalúan, sőt magáértvalóan vagy csak elvont, vagy csak reális, bensőséges vagy külsődleges, naturális vagy elvont, stb. A próza a fogalom és a realitás, a szellem és az anyag dialektikájának megszakítása, az eszméjük szerint egymáshoz tartozó oldalak merev elkülönítése, szétvetülése. A prózai korszak, illetve a polgári tudat prózája alapvetően laposságot, egysíkúságot, a részletek lapos egymásmellettségét termeli: öncélú elméletieskedést, az elvontba való bezáródást, a lapos empirizmushoz való hozzátapadást, egyoldalú gyakorlatiasságot vagy „pragmatizmust”. A próza a szintézis hiánya.

Az individuum itt maga is prózai, külsőleg meghatározott, relatív, véges, vagyis a szükségletek, az állam és a törvények által meghatározott. Itt nem lehetséges nagy tetteket végrehajtani, legfőnnebb „jó családapák” vagy „hűséges férjek” lehetünk – mondja Hegel. Az individuum a függés állapotában van, mivel nem önmagát határozza meg, hanem más által meghatározott. Az individuumok töredéknek mutatkoznak, akik szüntelenül relatív, meghatározatlan viszonyokba bonyolódnak bele, amelyekből nem találnak kiutat, legföljebb egyfajta belső megbékélésben, mely azonban nem szünteti meg az állapot szétvetült jellegét és az objektivitás túlhatalmát. Az ember magában dohoghat a korszak lapossága, üressége, erkölcstelensége vagy dekadenciája miatt, és – ennyi. Ez a véges és relatív valóság romlott létezéssé lesz, az igazság pedig elvont, elkülönült és meg nem békélt marad, elválik a reálistól.

A polgári állapot adekvát kifejeződése ezért nem a művészetben, hanem a filozófiában, a valósággal ki nem békült elméletben, az olykor irritálóan „valóságidegen”, ámde az igaz szubsztancialitásával potenciálisan összehorzsolóató fogalmi aktivitásban található. Vagyis: az objektív szféra túlhatalmát, a prózaivá lett állapotot nem a művészet ragadhatja adekvátan meg,

hanem a filozófia. Vagy legalábbis nem egy olyan művészet, amilyenre Hegel gondol, hanem egy másfajta, mondjuk talán teoretikus művészet. Később Lukács György ezekre a belátásokra építi regényelméleteit: szerinte a regény, illetve a *realista művészet* lesz a polgári prózai korszaknak megfelelő új művészeti forma, amely egyszerre utal vissza a művészet klasszikus korszakára, és fejez ki egy egészen új történelmi stádiumot.

Hegel mindezzel azt is feltételezi, hogy a polgári állapotban a realitás fundamentuma szintén fogalmi, sőt eszmei jellegű, csak hogy ez a fogalmi jelleg rejtett, a közvetlennek tűnő objektivitás valósága túlságosan az előtérbe nyomul, elénk tolakszik, vagy ahogy mondani szokták, „az arcunkba mászik”. Az elmélet ereje így abban rejlenék, hogy az objektív, reális és relatív kényszer fogalmi hátterét, ha tetszik fundamentumát képes átvilágítani, valamiféle távolságot termelni, s ezáltal képes felforgatni a valóságot. Ezen a reményen alapszik minden „kritikai elmélet” vagy „forradalmi filozófia”: hogy képes ajánlatot tenni a valóságot meghatározóhoz vagy megalapozóhoz képest más fogalmi elrendezésre, kifejtésre és átélésre. Hogy a prózaián készen kapott világ lapos közvetlenségét képes dialektikusan közvetítetté, a reális fundamentumát képező fogalmi merevséget, az ideológiailag kontrollált valóságfolyamatot mozgalmassá, időbelivé, tartam-szerűvé alakítani, transzformálni.

Bár Hegel állapotleírása sok ponton ma is érvényesnek tűnik, annak minden bizonytalansága vége, amit az állam, a törvények által uralt jogrend plasztikus objektivitásaként ír le. Az objektivitás hatalma, vagy a hatalom objektivitása ma is érvényes, de azt nem az államban, a külsővé vált hatalom intézményesültségében ismerjük fel. Az objektív szféra ma túlságosan is képlékenynek, változókonynak, szubjektív önkény által definiáltnak látszik.

Úgy tűnik, paradox módon az objektivitás hatalma ma éppenséggel szubjektív meggyökerezettségében lokalizálható. Az individuum önmaga terhére van, saját magát akarja levetni saját magáról. A hatalom konkrétsága és objektivitása ma abban rejlik, hogy az individuumot hozzáláncolja önnön objektív-relatív létezéséhez, objektíven individuális állapotához és saját kényszerképzeteihez. Ez az individualitás nem olyasmi, amivé egy szabad akarat tenni akarja magát, hanem ami már eleve adott a pusztán létezéssel. Az individuum létezése, önkifejtése így csak tautológia, az, ami. Ebben az értelemben individualitásunk az objektív szféra relatív meghatározatlanságának stigmájaként pecsételődik ránk, az objektív maga a szubjektív, és így mindannyian megbélyegzettek leszünk. Az emberek ezért manapság túl hamar megunják, sőt belsőleg föl is adják saját életüket. És az objektív szféra, a „társadalom”, a „rendszer” vagy épp a „világállapot” fogalmi kritikája ez alól nem szabadít fel.

Azokat az ösvényeket kellene megtalálni, amelyeken a fogalom visszatalálhat a reálisba, hogy felforgassa, transzformálja, időbelivé tegye azt. Ha az objektív hatalom korában az tűnt az emancipáció lehetőségének, hogy *az objektív állapotot szubjektiválják*, s ezáltal a pusztán szubjektívükből fölemelkedjenek a reális és általános állapot elsajátításának, majd erőszakos transzformációjának a szintjére, amit az *osztálytudat* fogalma jelezhet, ma a helyzet ennek szöges ellentéte. A reális és objektív állapot lapos általánossága ma, a szubjektív hatalom korában, senkit nem elégít ki. Ma mindenütt ennek fordítottját, a *szubjektív objektiválásának* a követelményét és kényszerét látjuk.

De a kérdés az, hogy miként lehet kidolgozni a szubjektivitás olyan alakzatait, a kapcsolatok, a társiasság, az intézmények, a kooperáció, a kifejezésmód vagy akár a vágy olyan formáit, amelyek nem a reálisan fennállóban gyökereznek ugyan, nem annak szubjektív realizációi, instrumentumai vagy spektakuláris tükröződései, mégis képesek lennének gyökeret eresztetni a valósba, nem maradnának pusztán individuumok önkényes képzetek, közelítenének valamiféle eszmei általánosság felé. Ez fogalmi munka nélkül ma sem fog menni, de talán mégis többre van szükség, mint pusztán elméleti termelésre.

A társadalomelmélet egyik alapfogalma a viszony [*relation*], a társadalom alapegysége a társadalmi viszony. A viszonyokra objektivitás jellemző, külsőleg, adottságként határozzák meg az individuumokat. A viszony szubjektív formája, amivel inkább a pszichológusok dolgoznak, a kapcsolat [*connection*] lehet. Individuumok között akkor is létezik viszony, ha nincs közöttük kapcsolat, és lehetséges olyan kapcsolat, amelynek nincs adekvát megfelelője a társadalmi viszonyok szintjén.

Mondjuk, a szerelem olyan kapcsolat, amelynek nincs adekvát objektív viszonyformája. A műalkotásnak lehet eszmei egysége, belső törvénye, de nem nagyon lehetnek szabályai. A tulajdonképpeni politika nem a törvények, a jogállapot által meghatározott, hanem közösséget alkotó. A filozófia nemcsak elvont elmélet, hanem a realitást meghatározó fogalmi szerkezet aktív transzformációja. És ha a szerelem – mely sohasem csak arra vágyik, ami a másik reális meghatározottságai szerint, hanem hozzáadja azt az eszmeit is, amit csak ő lát a másikban – pusztán külsődleges viszonyként tételeződik, akkor fogja magát és elillan. A külsődleges szabályoknak vagy objektív elvárásoknak megfelelően létrehozott műalkotások igencsak laposak és érdektelenek. A politika, amely nem módosítja a törvényesség adott kereteit, nem teremt új közösségi formát, vagy legalábbis nem tágítja ki az adott politikai közösség határait, csak hatalomgyakorlás vagy a bürokrácia obszcenitása. A filozófia, amely csak azt mondja el, ami adva van, a fennálló hatalmi viszonyok kiszolgálójává válik.

A kapcsolat talán olyasmi is lehet, amit régebben a nyelvek *belső formájának* hívtak. Talán lehetségesek olyan kapcsolatok, sőt akár közösségek, amelyeknek van belső formájuk, eszméjük, egy láthatatlan képre, ideára hasonlítanak, és eközben nem, vagy döntően nem külső viszonyok által meghatározottak. Olyan kapcsolatok, amelyek nem számolják fel magukat az objektív kifejeződésben és a pillanatnyivá – a külsőleg instruált tartamra adott pusztá reakcióvá – zsugorodott időben, és még időtállónak, vagy – ami több – *időtadónak* is bizonyulnak. Ha az objektív társadalmi állapot jellemzője, hogy az objektív viszonyok határozzák meg az individuumokat, mi lenne, ha a szubjektív társadalmi állapotot úgy fognánk fel, amelyben a kapcsolataink belső formájának kell meghatározni a társadalmi viszonyokat?

Bár a társadalmi viszonyaink a maguk gyalázatosságában adottak és készen kapottak, továbbá az jellemzi őket, hogy szubjektív és akaratlagos hozzájárulásunk nélkül is fennmaradnak, a kapcsolatokra szokták azt is mondani, hogy azokat mi magunk kezdeményezhetjük, létesíthetjük, tarthatjuk fenn, gondozhatjuk, vagy éppen szakíthatjuk meg. Ezeken keresztül az emberek képesek olyan értelmet fölfedezni, sőt elhelyezni a világban, mely túllendíti őket az objektíven leírható adottságok korlátain; ez a módszerük arra, hogy a világot úgymond a magukévá tegyék. Mindez koncentráltabb figyelmet, intuíciót, és mindenekelőtt a forma- és jelentésadó, sőt *ex nihilo* teremteni képes imaginációnk hozzájárulását igényli. A vallási tapasztalat, amely a transzcendenciát szubjektumként gondolja el, de olyan szubjektumként, akinek nincs objektív, evilági alakja, mégis képes megszólítani, ugyanúgy inspiráció lehet erre, mint a költészet, amely az önmagáért való világ prózai objektivitását számunkra valóként, felénk forduló arcként, önkifejező felszínként ábrázolja, arcot ad a világnak, amely így mindenhol lát és látható, úgyszólván minden tagjában egy szem.

Mi lenne, ha hinnénk az általunk létesíthető szubjektív kapcsolatokban és ezek nem önfelszámoló objektiválásában? Mi történne, ha szubjektív, azaz belső formával bíró kapcsolatokat tudnánk létesíteni olyan tevékenységek és munkák, személyek vagy intézmények, térbeli területek és jelentések, időbeli események és tettek között, amelyek között a fennálló objektív viszonyok adott rendje szerint nincsenek és nem is szabad kapcsolatok létesüljenek?

Tallár Ferenc

Vallásos világelutasítás, kapitalizmus és szabadság

Konfucianizmus és taoizmus című írásának „központi problémáját” Weber a következőképpen vezeti fel: a 17. század közepe és a 19. század vége között Kína népessége ugyan 60 millióról 350-400 millióra növekedett, ám a népességszám bámulatos növekedése, valamint az ország „anyagi helyzetének javulása ellenére nem csupán Kína szellemi sajátosságai maradtak éppen ebben az időszakban teljesen stabilisak, hanem a gazdaság terén, a látszólag oly kedvező feltételek ellenére sem látható a modern kapitalista fejlődésnek a legcsekélyebb jele sem [...]”.⁷² Miként lehet ezt magyarázni, veti fel a kérdést Weber. A tanulmány záró fejezete, konfucianizmus és puritanizmus összevetése egyértelmű választ látszik adni a kérdésre: Kínában – állítja Weber – a „világgal szemben soha nem alakult ki feszültség”, mert hiányzott egy világ fölött álló isten képzele, akinek transzcendens értékmércéje szerint „a világ nem más, mint a norma szerint megformálható anyag”.⁷³

A konfucianus ember nem vágyott semmiféle „megváltásra”, kivéve a műveletlenség barbárságától. Az erény jutalmaként a hosszú e világi életet, egészséget és gazdagságot remélt, halála után pedig jó hírnevének fennmaradását. Akárcsak eredetileg a görögöknél, hiányzott az etika bármiféle transzcendens megalapozása, minden feszültség egy világ feletti Isten parancsolatai és a teremtett világ között.⁷⁴

Ezzel szemben a „kapitalizmus szellemének” létrejöttében fontos szerepet játszó puritánoknak a

világ fölötti Istenhez és a teremtményileg romlott, etikailag irracionális világhoz való viszonyból [...] a tradíció abszolút szentségtelensége és abszolút végtelen feladatként az adott világ etikailag racionális földolgozásának és uralásának mindig megújuló munkája, a „haladás” racionális tárgyiasága következett. Tehát a világhoz való ottani [kínai] alkalmazkodással itt [Nyugaton] a világ racionális átalakításának feladata állt szemben.⁷⁵

⁷² Weber, Max: Konfucianizmus és taoizmus. In: Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest: Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007. 114.

⁷³ Weber: Konfucianizmus..., 181., ill. 186.

⁷⁴ Weber: Konfucianizmus..., 180.

⁷⁵ Weber: Konfucianizmus..., 191–192.

Röviden szólva tehát a konfuciánus magatartását a *világhoz való alkalmazkodás* jellemezte, míg a protestáns puritánét a *világ elutasítása*, a varázsától megfosztott *világtól való megváltás* igénye. Negatív értelemben a *kiszabadulás*, a *megszabadulás* igénye egy nem az emberhez mért világból; pozitív értelemben pedig az az elhivatottság, hogy Isten eszközévé válva beleformálja a nem evilági, *szabad isteni akaratot* a világ pusztá „anyagába”. Olyan evilágiság ez, mely megőrzi a kívülről érkező *idegen szabadságát* ebben a világban. A konfuciánus és a magát Isten eszközének tekintő puritán egyaránt „józan” volt ugyan – mondja Weber –, csak hogy

a puritán „józsága” egy olyan hatalmas pátosz fundamentumán alapult, amilyent a konfuciánus egyáltalán nem ismert, ugyanazon a pátoszon, amely a nyugati szerzetességet hatotta át lélekkel. Ugyanis a nyugati aszkézis világelutasítása föloldhatatlanul összekapcsolódott nála a világ fölötti uralom igényével, mint a világelutasítás másik oldalával [...].⁷⁶

Ezzel – úgy tűnhet – válasz született a Kína-tanulmányban felvetett „központi problémára”, de egyúttal a tanulmányt tartalmazó 1920-as vallásszociológiai kötet előszavának sokszor idézett kérdésére is:

A modern európai kultúrán nevelkedett ember elkerülhetetlenül és jogosan a következő kérdésfeltevés fényében közelíti meg az egyetemes történelmi problémákat: a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük – *egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak?⁷⁷

Bár a „körülmények láncolatára” tett utalás, valamint a „legalábbis ahogy mi szívesen képzeljük” közbevetése óvatosságra int, a *Világvallások gazdasági etikájának* írásai, s különösképpen a Kína-tanulmány alapján joggal állíthatjuk, hogy Weber szerint a vallásos világelutasítás, illetve egy *ki- és felszabadulást* ígérő megváltásvallás jelenléte volt a nyugati fejlődésen belül a modern kapitalizmus kialakulásának nélkülözhetetlen feltétele, és ennek hiánya ad magyarázatot arra, hogy a kedvező (egyéb) körülmények ellenére miért nem indulhatott el hasonló fejlődés Kínában.

⁷⁶ Weber: Konfucianizmus..., 198.

⁷⁷ Weber, Max: Előszó. In: Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája*. 9.

Van azonban itt néhány zavarba ejtő mozzanat. Nem világos ugyanis, miként értsük azt, hogy a vallásos világelutasítás *hiánya* az oka vagy magyarázata annak, hogy Kínában nem alakult ki a modern kapitalizmus. Hiányról ugyanis csak akkor beszélhetünk, ha valaminek magától értődő, vagy épp szükségszerű módon jelen *kellene* lennie. A só akkor hiányzik a levesből, ha hozzáadását szükségesnek érezzük. Ugyanígy a vallásos világelutasítás – mint a modern kapitalizmus születésének feltétele – akkor *hiányzik* a kínai fejlődésből, ha azt a nyugati fejlődést, mely a modern kapitalizmusnak a világ fölötti racionális uralmában teljesedett ki, *egyetemesnek*, az ide vezető fejlődésfokokat pedig *szükségszerűnek* tekintjük. Weber azonban – mint jeleztem – az *Előszó*ban legalábbis utal arra, hogy talán csak *mi* vagyunk azok, akik a Nyugat fejlődésútjában „*egyetemes* jelentőségű és érvényű fejlődést” látunk. Másutt azonban Weber továbbmegy a pusztá utalásnál: ugyanebben a kötetben, a *Világvallások* Bevezetőjében a hat világvallás, és ezen belül a kínai kultúrát és társadalomfejlődést mélyen meghatározó konfucianizmus kapcsán olyan „igen összetett történeti individuumokról”, tehát olyan *szingularitásokról* beszél, melyek „nem tagolhatók be típusok egyszerű láncolatába, amelyek mindegyike a többihez képest új »lépcsőfokot« jelentene”.⁷⁸ Következésképp munkánknak – mondja – „épp azokat a vonásokat kell igen erősen kidomborítania, melyek az egyes vallásoknak a többivel *ellentétben* sajátjai [...]”.⁷⁹ Weber itt a vallások mint történeti individuumok olyan *sajátosságairól* beszél tehát, melyek hiányára más történeti individuumokban csak azért érdemes rámutatni, hogy ezek a sajátosságok mint az adott történeti individuum sajátjai váljanak megragadhatóvá. Ilyen sajátosság a monoteizmusokra általában jellemző vallásos világelutasítás: negatív értelemben a kiszabadulás, pozitív értelemben pedig egy olyan *transzcendens szabadság* igénye, mely egy világon kívüli isten kinyilatkoztatására, végsősoron az Ó- és Újszövetség hitére támaszkodik. Én mindenesetre a Kína-tanulmányok ezt az olvasatát követem, miközben tisztában vagyok azzal, hogy Weber ingadozott annak megítélésében, vajon a nyugati fejlődés egyetemes jelentőségű és érvényű-e kvalitatív értelemben, vagy csak kvantitatív értelemben uralja (globalizálja) a világot.

A következő zavarba ejtő mozzanat: miként értsük, hogy a vallásos világelutasítás, pontosabban annak egy konkrét történeti variációja, a protestáns evilági aszkézis a világ feletti racionális uralom, és végsősoron a modernitás egészének a *feltétele*. Mit jelent ez?

⁷⁸ Weber, Max: Bevezetés. In: Weber, Max: *Világvallások gazdasági etikája*. 76

⁷⁹ Weber, Max: Bevezetés... 77.

Tekinthetjük-e úgy a dolgot, hogy a protestantizmus *kauzális* értelemben oka a modern kapitalizmus, és általában a modernitás létrejöttének? Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben nem olyan oksági kapcsolatról van szó, melynek önazonosságukat megőrző elemeit, mondjuk a két vagy több biliárdgolyót elválaszthatjuk egymástól, hogy aztán egy-egy okhoz egy-egy okozatot rendeljünk. Sokkalta inkább egy héraikleitoszi *folymatra*, tehát kölcsönhatások vagy „cserebomlások” olyan szövetére kell gondolnunk, melynek elemei a kölcsönhatások folyamatában maguk is állandó változáson esnek át: újabb és újabb *variációkat* képeznek. Nem a kapitalizmus *adott* szelleme, plusz az *adott* kapitalista forma összege „adja ki” a modern kapitalizmus világát. A modern kapitalizmus, illetve a modernitás a variációk sorozatából emelkedik ki, méghozzá olyan *emergens* jelenségként, mely tulajdonságaiban éppúgy nem vezethető vissza jól körülhatárolható elemek oksági hatására, ahogy a víz (H₂O) tulajdonságai sem vezethetők vissza a hidrogénre vagy az oxigénre. Az a szellem, melyet a „kapitalizmus szellemének” nevezünk, csak a kapitalista formával való kölcsönhatásában *válik* a kapitalizmus szellemévé, ahogy a kapitalista forma is e szellemmel való kölcsönhatásában *válik* modern kapitalizmussá.

Ugyanez igaz természetesen arra a „számtalan történelmi részmotívumra” nézvést is, melyeket Weber a *Világvallások* előszavában a nyugati fejlődés (máshol hiányzó) *sajátságai*ként felsorol: a modern, racionális kísérletezésen alapuló tudomány, a formális szabályok szerint kiszámítható jog és igazgatás, az önálló értékszférává váló művészet, a politikai intézmény értelmében vett, racionálisan megalkotott alkotmányon alapuló állam ugyanúgy, mint „modern életünk leginkább végzetszerű hatalma, a *kapitalizmus*” – mindez a „kölcsönhatások irdatlan szövevényében” *születő variáció*. Ahogy a „történelem irdatlan szövevényében”, „számtalan történelmi konstelláció összehatásaként”⁸⁰ keletkező variáció természetesen a protestáns evilági aszkézis is. Ha egy kauzális magyarázat során oknak tekintenénk, egyúttal okozatként is kellene kezelnünk, s ily módon egy végtelen regresszusba bonyolódnánk. A világelutasítás, az aszkézis ugyanis különböző variációiban mindig is a keresztény kultúra része volt – hangsúlyozza Weber –, csak épp

⁸⁰ Az „irdatlan szövevény” és a kauzalitás problémáját illetően lásd: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: L'Harmattan, 2020. 68–69. A kauzalitás weberi értelmezését illetően utalnék még a *Hogyan születik egy „új világ”? – Weber és az „irdatlan szövevény”* című írásomra. Tallár Ferenc: *Hogyan születik egy „új világ”? – Weber és az „irdatlan szövevény”*. *Liget* 35. évf., 5. sz. (2022). 4–52. URL: <https://ligetmuhely.com/liget/tallar-ferenc-hogyan-szuletik-egy-uj-vilag/>. Hozzáférés: 2023. 05. 31.

kezdetben a világból a magányba menekült, de a világról lemondva már a kolostorból egyházilag uralta a világot. Eközben azonban egészében meghagyta a világi mindennapi életet a maga természetes fesztelenségében. Most viszont kilépett az élet piaci forgatagába, becsukta maga mögött a kolostor ajtaját, és arra szánta el magát, hogy éppen a világi *mindennapi életet* itassa át a módszerességével, hogy a világban élt racionális életté formálja át – de nem e világból és nem e világért.⁸¹

De akkor itt egy újabb zavarba ejtő mozzanat. Ha a protestáns evilági aszkézis is csak egy variáció abban a szövevényben, amelyből kiemelkedik a modernitás világa, akkor mivel magyarázható, hogy Weber épp erre a vallási elemre helyezett olyan különös hangsúlyt vizsgálódásai során? Talán csak személyes érdeklődésről, és ebben az értelemben egy bizonyos elem mégiscsak esetleges kiemeléséről lenne szó? Azt gondolom, hogy nem ez a megfelelő magyarázat. Weber nem véletlenül beszél Kína-tanulmányában – azaz életművének ezt a vonulatát mintegy összefoglaló írásában – arról, hogy a vallásos világelutasítás puritán variációja egy olyan „hatalmas pátosz fundamentumán alapul”, mely egyúttal a világ fölötti uralom igényének alapja is.

Mit jelentene ez a „hatalmas pátosz”, ami egyúttal fundamentumot, azaz alapot képez a világelutasítás „másik oldala”, tudniillik a világ fölötti uralom igénye számára? A Nyugat más szinguláris fejlődésutakból „hiányzó” *sajátjáról* van szó. Arról a *közös alapról*, mely nemcsak a protestáns evilági aszkézisnek, de egyúttal a nyugati szerzetesség, és általában a vallásos világelutasítás, továbbá a világ feletti (racionális) uralom hozzá kapcsolódó variációinak fundamentuma is. Egy átfogó ethoszra kell gondolnunk, mely beleírja magát a társadalmi kapcsolatokba és intézményekbe, valamint az emberi tudatba egyaránt. Az életvezetés hétköznapi gyakorlatát szabályozó hittartalmak etikailag színezett elvárásaira, ha tetszik egy átfogó és tartós fantáziaképre gondolhatunk, melynek középpontjában egy világfeletti isten áll a maga transzcendens követelményeivel és a *szabadság*, a *felszabadulás* ígéretével. Castoriadist parafrázeálva azt mondhatnánk, hogy a világ feletti, transzcendens isten képzelet és a hozzá kapcsolódó világelutasítás hozza létre a *jelentéseknek* azt a „magmaját”, melyből olyan képzeleti vagy fantáziaalakok emelkednek ki, melyek megalapozzák, *ahogyan* a Nyugat kultúrájában felnőtt ember a valóságot elsajátítja – *ahogy* a lehetőségek irdatlan komplexumát

⁸¹ Weber: *A protestáns etika...*, 146.

redukálva, megteremti saját önálló és szilárd határokkal rendelkező valóságát.⁸² Vagy ahogy Weber fogalmazott: „a világtörténelem értelmetlen végtelenségének az ember álláspontjáról értelemmel és jelentőséggel felruházott véges szeletét”,⁸³ mely saját értelmének és törvényeinek engedelmességgel különül el környezetétől és tartja fenn önmagát.

Ebben az értelemben a vallásos világelutasítás, a világ feletti, transzcendens isten képzelete és a világ fölötti uralom igénye nem egy elem a többi között a weberi „irdatlan szövevényben”. A világelutasításnak a szabadság távolról sem veszélytelen vágya és fogalma köré épülő komplexuma képezi a nyugati fejlődés „hatalmas pátosának fundamentumát”, azt az imaginárius magot tehát, melynek alapján végbemegy a lehetőségek irdatlan komplexumának redukciója, és létrejön az „irdatlan szövevény” értelmetlen végtelenségének értelemmel felruházott, véges szelete. Amennyiben alapját képezi, a vallásos világelutasítás komplexuma kiemelkedik a kultúra teremtésének és fenntartásának ebből a folyamatából: rendezetté, belülről szabályozott, saját határait fenntartani képes *rendszerre* teszi azt, ami a kauzalitás képlete felől nézvést „irdatlan szövevénynek” tűnik. A Nyugat koherens, önszerveződő folyamatában képződő variációknak ugyanis akkor van esélyük egymáshoz kapcsolódni, azaz akkor mutatkoznak életképesnek, akkor van esélyük a lassan kiemelkedő fősodor alkotóelemeivé válni, ha egyúttal kapcsolódni tudnak a vallásos világelutasítás fundamentumán nyugvó kultúra *értelméhez*: ha illeszkedni tudnak a „miként-fordulás” adott, de funkcionálisan-okságilag levezethetetlen jelentésmintázataiba.⁸⁴

A világelutasítás komplexumát természetesen helytelen lenne olyan végső oknak tekinteni, amelyből levezethető a további oksági hatások egyenesvonalú sorozata. A világelutasítás komplexuma maga is eleme a „számtalan történeti konstelláció összehatásának”. Számtalan önálló determinációnak a függvénye, hogy milyen variációk születnek, és hogy az illeszkedni képes variációk, valamint a variációk mögött álló szándékok, akaratok, vágyak és félelmek közül melyiknek az esélyei teljesebben be: melyek képesek rögzülni és további variációk

⁸² Castoriadis, Cornelius: *A társadalom mint képzeleti intézmény*. Budapest: Gondolat, 2022. A fordító, Kicsák Lóránt, utószava kitűnő eligazítóként szolgál a műhöz.

⁸³ Weber, Max: A társadalomtudományok és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. In: Weber, Max: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 1998. 38.

⁸⁴ Az imaginárius középpontjában és minden megnyilvánulásában olyasvalami található – idézem Castoriadist – , „ami nem vezethető vissza a funkcionálisra, mintha csak a társadalom olyan értelemmel szállná meg a világot és saját magát, melyet nem reális tényezők »diktálnak«, hiszen épp ennek a képzeletinek a révén tulajdonít majd a valóságos tényezőknek jelentőséget és ad helyet a maga alkotta univerzumban. Olyan értelemmel, melyet egyszerre fedezünk fel majd [a társadalom – T.F.] életének tartalmában és stílusában.” Castoriadis: *A társadalom mint...*, 188–189.

alapjává válni. A szabadulás igénye ugyan tudatos, verbális-fogalmi formában is megmutatkozik, de „sorsszerű” erejét a társadalmi kapcsolatok mintázatának formális-szerkezeti feltételein keresztül fejt ki. A társadalmi rendszer rendezettsége, az illeszkedés mintázatai sem eleve adott, merev képletek azonban, hanem a történeti konstellációk kölcsönhatásában születő, *emergens* jelenségekként emelkednek ki. Maga a vallásos világelutasítás is számos variációban létezett, és ezeknek a variációknak az egymásutánja nem képez egyenesvonalú fejlődésutat. A Krisztus második eljövételének várakozásában élő, individuális megváltásra váró ókeresztény közösségektől hosszú és kanyargós út vezetett a *populus Christianushoz* és az érett középkor *diarchiájához*: Egyház (*Sacerdotium*) és a Világ (*Saeculum*), Pápaság és Impérium olyan „megbékélt”, kölcsönös elismerésen alapuló viszonyárhoz, mely a világelutasítás energiáinak visszafogását és a teremtett világ spirituális értelmének elismerését feltételezte. És persze ennek az alakzatnak is át kellett rendeződni ahhoz, hogy megjelenhessen a világból visszahúzódó *Deus Absconditus* eszközeként fellépő puritán. Ahogy azt sem felejthetjük el természetesen, hogy az „irdatlan szövevény” bármennyire is rendezetté, belülről szabályozott, saját határait fenntartani képes *rendszerre* válik, ez a rendszer állandó, intenzív viszonyban áll *környezetével*, az asszír, perzsa vagy római birodalommal, a hellenizmus világával, a népvándorlás során érkező „barbárokkal”, az iszlám világgal, de az ember pszichológiai-antropológiai természetével, és magával a természettel is.

Hogyan kapcsolódik mindez a modern kapitalizmus határozottan szekularizált világához? Közhelyszámba megy, hogy a modern kapitalizmus „acélkemény burkát” elhagyta már a világelutasítás *vallási* szelleme, ám ez nem jelenti azt, hogy a világelutasítás ne lenne továbbra is jelen: a megszabadulás-kiszabadulás igénye és a nyersanyaggá redukált világ uralásának törekvése éppenséggel felpörgött működésében. A kapitalista forma, amely korábban csak a társadalmak zárvényaiban tudott teret nyerni, kölcsönhatásban a protestáns evilági aszkézissel *is*, beilleszkedik a világtól való szabadulásnak és a világ uralásának egy új, gyors evolúciónak induló mintázatába. Mint tudjuk, az áruterelés és az árucseré egyetemessé válása azt jelenti, hogy az eredendően partikuláris közösségek különös szükségleteinek kielégítésére irányuló munka termékéből nem marad más, „mint egy és ugyanaz a kísérteties tárgyiasság, pusztá megalvadása különbség nélküli emberi munkának”.⁸⁵ Az áruterelés magával hozza tehát az árutest *kiszabadítását* – Polányival szólva *kiágyazását* – használati értékéből éppúgy, mint a munka kiágyazását meghatározott szükségletek kielégítésére irányuló formájából: *redukcióját*

⁸⁵ Marx, Karl: *A Tőke*. I. kötet. Budapest: Kossuth, 1973. 44.

elvont, *értéktermelő* emberi munkára. Akkor tudjuk racionális uralom alá vetni a világot, ha csereszabatos, „különbség nélküli” egységekre bontjuk – ha a világi formát kalkulálható, végsősoron matematikai forma váltja fel. Az a tőkés árutermelés, melynek tulajdonképpeni célja immár nem a szükségletek kielégítése, hanem az absztrakt, minden minőségi tartalmától megfosztott profit mennyisége, a piac és a pénz közvetítésével mind a szükségleteket, mind magát a munkát kiszabadítja a különböző tradíciók, lokalitások, vérségi kapcsolatok és kulturális értékek által szabályozott, messzemenően a világ szövetébe ágyazott formájából.

Ahogy a „különbség nélküli emberi munka”, úgy a tulajdon új, „különbség nélküli” formája is része annak a redukciós folyamatnak, melynek során különböző elemek kiágyazódnak (kiszabadulnak) a társadalmi világ „irdatlan szövevényéből”. A Nyugat feudális társadalmaiban – minél keletebbre vagyunk, annál inkább – a család volt a tulajdonlás alapvető egysége, mely egyúttal a termelés és a fogyasztás egységét is alkotta. Ily módon a tulajdon, és különösképpen a föld tulajdona bizonytalan, feltételes, a hozzá kapcsolódó kötelezettségek és jogok által korlátozott volt: a család egymást követő generációi lényegében haszonélvezeti joggal rendelkeztek, azaz a tulajdon helyes használatáért felelősséggel tartoztak a családdal és a leszármazottakkal szemben. De hasonló szerkezet uralkodott a hűbéri társadalom felsőbb rétegeiben is. A feudális társadalmat a *doplex dominium* (kettős tulajdon) bonyolult szerkezete hálózta be: a hűbérúr *dominium directuma* nem csak a földre kiróható adóbehajtási jogot tartalmazta. A hűbérúr egyben kedvezményezettje volt a *földhöz kötődő* kötelezettségeknek, melyek a föld felett használati joggal (*dominium utile*) rendelkező vazallusát a hűbérbirtok fejében hűségre és különböző szolgáltatásokra kötelezték. A tulajdon és a tulajdonos kiszabadítása-kiágyazása a kötelezettségek, az alá- és fölérendeltségi viszonyok társadalmi szövevényéből nyilvánvaló kölcsönhatásban állt a modern kapitalizmus kialakulásával, de kauzálisan nem vezethető vissza arra mint *okra*: ahogy Macfarlane kiváló könyvéből tudjuk,⁸⁶ a (föld)tulajdon kiágyazódása Angliában – a kapitalizmus későbbi „mintaországában” – már a 14. században, azaz évszázadokkal a modern kapitalizmus kialakulása előtt elindult.

Hasonló mintázatba illeszkedik az első modern államalakulatok, az abszolutizmusok kiemelkedése a 16-17. században. Ahogy a modernitásban a tulajdonos szuverén ura tulajdonának, úgy válik a politikai hatalom szuverén urává az abszolutista állam monarchája, ami – mint a tulajdon esetében – itt is azt feltételezi, hogy egy „különbségek nélküli” hatalom

⁸⁶ Macfarlane, Alan: *Az angol individualizmus eredete*. Budapest: Századvég – Hajnal István Kör, 1993.

kiszabadul-kiágyazódik az egész társadalmi világot átszövő, sokszor egymást keresztező politikai-hatalmi függőségi viszonyokból. Ha az abszolút hatalom birtokosát, a Leviatánt „földi istennek” nevezzük, akkor ezt nem csak hatalmának legitimációja, az Istentől eredő jogra történő hivatkozás igazolja. A világi hatalom kiágyazása-kiszabadítása ugyanabba a mintázatba illeszkedik, mint a világ „irdatlan szövevényéből” kiágyazott, ismét ótestamentumi, transzcendens istenként mutatkozó „rejtőzködő Isten”, a *Deus Absconditus* kiemelkedése. „Bizony Te rejtőzködő Isten vagy, Izráelnek Istene, szabadító!” (Ésaiás 45:15) A Szabadítónak, hogy szabadító lehessen, magának is szabadnak kell lennie a világtól. Ahogy a *res cogitans*nak is el kell szakadnia a *res extensa*tól, hogy a tudomány által birtokba vehesse. A modernitás tudományának (és technológiájának) tárgya az Istentől elhagyott világ. Korrelátuma az isteni rendet tükröző, Isten „második könyvének” tekintett természet jelentésszerű kozmoszának felbomlása. Helyébe a térben és időben pontosan lokalizálható és kvantifikálható „puszta objektumok” működését szabályozó, de minden célt, jelentést és értelmet nélkülöző törvényszerűségek feltárása és uralása lép. Még hozzá egy olyan szubjektum által, mely minden érték, cél és értelem egyedüli forrásaként *szabadul el* kiüresített világtól.

Az egyre világosabban kirajzolódó mintázat evolúciójának egyik csúcspontja az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat*, mely a minden érték és értelem forrásaként tekintett emberi szubjektumról kimondja, hogy „minden ember egyenlőként teremtett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat”. Az észjog alapján álló modern állam politikai közössége azon a legitimitását biztosító eszmén nyugszik, miszerint – Kantot idézve – „a köz minden tagját emberként” megilleti a *szabadság*. Ennek a szabadságnak „a köz konstitúcióját szolgáló elve” pedig Kant következő formulájával fejezhető ki: „senki nem kényszeríthet rá, hogy egy bizonyos módon legyen boldog [...], hanem mindenki úgy keresheti boldogságát, ahogyan jónak látja, ha nem csorbítja ezzel mások abbéli szabadságát, hogy hasonló cél felé törekedjenek [...]”.⁸⁷ A jog tehát „mindenki szabadságának ama feltételhez szabott korlátozása, hogy az mindenki más szabadságával valamely általános törvény szerint összehangolható legyen”.⁸⁸ Így lesz az észjog alapján álló „polgári alkotmány olyan *szabad* emberek viszonya, akik (másokkal való szövetkezésüket illetően egészében élvezett szabadságuk sérelme nélkül) mégis kényszerítő törvények fennhatósága alatt állnak”.⁸⁹

⁸⁷ Kant, Immanuel: Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In: Kant, Immanuel: *Történefilozófiai írások*. Budapest: Ictus, 1997. 187.

⁸⁸ Kant: Ama közönségesen..., 186.

⁸⁹ Kant: Ama közönségesen..., 186.

Azt kell mondjam, hogy *mélyszerkezetében* ez az észjogi szerkezet hasonlóságot mutat Pál első korintusiakhoz írott levelének jól ismert helyével: „Mert hiszen egy Lélek által mi mindnyájan egy testté kereszteltettünk meg, akár zsidók, akár görögök, akár rabszolgák, akár szabadok; és mindnyájan egy Lélekkel itattattunk át.” (1Kor. 12:12) A keresztség által, a megváltó Lélektől átítatva mi mindnyájan *kiszabadultunk* a világból, és *egyenlő* tagjaivá lettünk Krisztus testének (a megváltottak közösségének), melyben nincs többé különbség zsidó és görög, szabad és rabszolga között. Ami nem jelenti azt, hogy ezek a különbségek a szabadság nélküli, megváltatlan világban ne állnának fenn továbbra is. A szerkezeti hasonlóság abban áll, hogy az állampolgárok absztrakt, különbség nélküli egyenlősége és szabadsága ugyanígy beválthatatlan maradt az absztrakt emberjogi szférán túl: az erősek és a gyengék, a többség és a kisebbség, a szegények és a gazdagok közötti különbség a magánszemélyek mindennapi – és vaskos – világában ettől nem szűnt meg.

A szabadság vágya, ami a 19-20. században a meg nem valósult, de elvileg megvalósítható lehetőségekről szólt, ma új arcát mutatja. A világ feletti, transzcendens isten képze és a hozzá kapcsolódó világelutasítás körül képződött *imaginárius mag*, szóval *ahogy* a nyugati kultúra, a lehetőségek irdatlan komplexumát redukálva, megteremti „a világtörténet értelmetlen végtelenségének *az ember* álláspontjáról értelemmel és jelentőséggel felruházott véges szeletét”,⁹⁰ mára teljes perverzióba fordult. A judaizmusban a választott Nép, a kereszténységben az egyház mint Krisztus teste, de még a gnózisban is az Idegen isten önmagunkban hordozott szikrája, a liberális jogállamban pedig a jogi normák intézményes rendszere egy spirituális és egyúttal intézményesült közösségben egyesítette a világelutasítás nyugati kultúrájában felnőtt egyéneket. Ez a szellemi-kulturális közösség ma felbomlani látszik: a szellem végleg kiköltözni készül a modernitás „acélketrecéből”.

A *szilárd* modernitás helyébe lépő – Bauman terminológiájával szólva⁹¹ – folyékony vagy *likvid modernitás* mintázatának kiemelkedése során is felmutatható a materiális alapok, a társadalmi és politikai szerveződésformák, valamint az imaginárius mag szellemi jelentéstartalmai között a „kölcönhatások irdatlan szövevénye”. A jóléti állam leépítése és a neoliberais globalizáció kialakulása egy mintázatba illeszkedik a nyugati kultúra posztmodern variációjának születésével. A posztmodernt a „metafizikakritika”, a hatalmat és hierarchiát

⁹⁰ Weber: *Protestáns etika...*, 146.

⁹¹ Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

feltételező Egész dekonstrukciójának szelleme éltette – az alaptalanság apoteózisa. Minden a zárt, a kerek, a rögzített Egész kívánatos végéről szól: a Történelem, a Nagy Elbeszélések (sőt, az elbeszélések) végéről, a Művészet végéről, a Szerző, sőt a Szubjektum haláláról, a szöveggé vált Művek felnyílásáról és a jelentés szisztematikus elhalasztásáról – végsősoron a Nagy Szerző, a barthes-i „Szerző-Isten” haláláról. Másképpen fogalmazva a Szabadító haláláról, hogy helyére a szabadság furorja, az egyéni szabadság, az önmegvalósítás milliányi variációja lépjen. Minden egész eltörött, de ha nem, törjük össze. Mert megszabadulva ezektől a konstrukcióktól, a halott Isten helyére állított Totalitás intézményesített hatalmi struktúráitól, megérkezünk végre a posztmodern poszttörténelembe. Levette a rögzített jelentések pányvát, itt minden szabadon áramlik, keletkezik és alakul, megteremtve ezzel az autentikus létezés, a szabad önteremtés lehetőségét. Szabadulni, szabadulni, szabadulni... Szabadulni mindentől, ami kategorizál, homogenizál, ami megfoszt az individualitástól, hogy végül megszabaduljunk önmagunktól is.⁹²

A káoszba forduló neoliberalizmus legújabb alakváltozata, a digitális technikák által működtetett technokapitalizmus az interneten és különösen a társadalmi médiákban (Facebook, Twitter stb.) kerengő irdatlan mennyiségű információ begyűjtése és feldolgozása révén képessé vált az emberi vágyak és szükségletek előrejelzésére és befolyásolására. Az az emberi belső, az az emberi szubjektum bomlik ily módon digitalizált adatokra, s válik egyrészt eladható áruvá, másrészt a profitérdekelt tőkés termelés puszta nyersanyagává, melyet a felvilágosult ész és a modernitás klasszikus korszaka minden érték és értelem egyedüli forrásának tekintett. Következésképpen – legalábbis a Nyugat imaginárius magja felől tekintve – az értékek és az értelem, a szabadulás és a megváltás vágyának kiárusítása zajlik körülöttünk. Az adatsomagként kezelt, megfigyelt és feldolgozott ember *kiágyazása* („kitermelése”) a világból ezzel totálissá válik, ám egy totálisan pervertált formába. Ahogy Byung-Chul Han írja, a technohatalom csak

hízeleg a pszichének, ahelyett, hogy fegyelmezné, kényszereknek vagy tilalmaknak vetné alá. Nem hallgatást mér ránk. Inkább szüntelenül arra késztet, hogy közöljünk, megosszunk, részt

⁹² Ezt a szellemi-kulturális folyamatot igyekeztem megvilágítani *Az áramlások terében* című kötetemben. Tallár Ferenc: *Az áramlások terében*. Budapest: Liget, 2015. URL: <https://mek.oszk.hu/14700/14798/>. Hozzáférés: 2023. 05. 31. A neoliberalizmus gazdasági és politikai folyamatait illetően két írásomat emelném ki. Tallár Ferenc: Meggyengült centrumállamok – erősödő populizmusok? *Kellék* 61. sz. (2019). 101–125. URL: [https://www.prophilosophia.ro/assets/files/kellek-61/kellek_beliv_61-2019-2020-06-04-101-126\(1\).pdf](https://www.prophilosophia.ro/assets/files/kellek-61/kellek_beliv_61-2019-2020-06-04-101-126(1).pdf). Hozzáférés: 2023. 05. 31. ill. Tallár Ferenc: Tájékozódás egy korszak végén. *Új Egyenlőség*, 2017. URL: <https://ujegyenloseg.hu/tajekozodas-egy-korszak-vegen/>. Hozzáférés: 2023. 05. 31.

vegyünk, kommunikáljuk véleményünket, igényeinket, kívánságainkat és vonzalmainkat [...] a szabadság mai válsága abban áll, hogy olyan hatalmi technikával van dolgunk, amely nem tagadja vagy elfojtja a szabadságot, hanem kizsákmányolja.⁹³

Szó sincs arról, hogy ezt a végkifejletet szükségszerűnek vagy eleve elrendeltnek tartanám, ahogy arról sincs szó – és ezt ismét szeretném hangsúlyozni –, hogy egyetlen okra, tudniillik a vallásos világelutasításra akarnám visszavezetni. Weber nyomán járva a továbbiakban csak néhány adalékkal szeretnék szolgálni arra nézvést, hogy a Nyugat fejlődésében, sok más motívum mellett, milyen szerepet játszott ez a vallási motívum *is*. Ugyanakkor *reményt* látok arra, hogy a motívum mélyebb megértése hozzájárulhat egy olyan új társadalmi képzelet kialakulásához, mely lehetőséget ad a fenyegető végkifejletet elkerülésére.

⁹³ Han, Byung Chul: *Pszichopolitika – A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*. Budapest: Typotex, 2020. 24–25.

TANULMÁNY

Ábrahám Andrea-Tekla – Ilyés Andrea

Ki képviseli a magyar diákokat Kolozsváron?

A Kolozsvári Magyar Diákszövetség több mint 30 éve működik, és az egyik legismertebb magyar diákszervezet Erdélyben.⁹⁴ [Alapszabályzatában](#) elsődleges céljaként „az önálló, magyar nyelvű felsőfokú oktatási intézményrendszer létrehozásának és működtetésének támogatását” határozza meg. Második legfontosabb célja pedig „a kolozsvári egyetemi és főiskolai oktatás magyar hallgatóinak [...] érdekképviselése és érdekvédelme, a hallgatói önkormányzatiság kialakítása”. Munkája és programjai tehát a kolozsvári magyar diákoknak szólnak, ezek által pedig a magyar hallgatókat igyekszik egy közösséggé formálni. Az elmúlt évek személyes tapasztalatai, a szervezet önkénteseinek beszámolóí és a programokon résztvevő egyetemista társaink elmondásai alapján úgy látjuk, hogy a szervezet működése felvet egy sor kérdést, kitűzött céljai nem minden esetben valósulnak meg. Emiatt egyre több hallgató kérdőjelezi meg a KMDSZ integritását, és veszíti el a szervezetbe vetett bizalmát. Felvetődik a kérdés, vajon a szervezet valóban a diákokat szolgálja, vagy más érdekek irányítják?

Nehéz megragadni, hogy mi a probléma gyökere, a tünetek azonban láthatóak. A szervezet szórakoztató jellegű események megrendezését vállalja magára, viszont alapszabályzatában az érdekképviselést és a magyar nyelvű oktatás támogatása szerepel fő célként. Hogyan működhet bármilyen érdekképviselést általános rendszerproblémák megvitatása, a diákok részvételének ösztönzése nélkül? Ebben az írásban bemutatjuk, hogy milyen hiányosságokat érzékelünk a KMDSZ működésében mint kolozsvári egyetemisták. Célunk, hogy közismert, illetve kevésbé közismert példákra és történetekre támaszkodva,

⁹⁴ Legismertebb, legtöbb résztvevőt bevonó rendezvényei köze tartozik az ETDK (Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia) és a Diáknapok. A Diáknapok inkább szórakoztató, fesztivál jellegű esemény, míg az ETDK-n a hallgatók kutatásaikat mutathatják be egy szakmai zsűrinek. Ezek mellett informál az egyetemisták számára hasznos tudnivalókról, például beszámol a kolozsvári egyetemek diákképviselői és diákszenátori választásairól. Általában a KMDSZ közösségi média oldalaira kerülnek ki ezek az információk, ezeket az oldalakat pedig nagyszámú diák követi. Az utóbbi néhány évben elkezdte megszólítani már a végzős középiskolásokat is. Online meetingen mutatják be a kolozsvári egyetemi életet, oktatási intézményeket, formális és informális társszerveződések, valamint magát a Diákszövetséget és annak programjait. Fontos még elmondani a szervezetről, hogy szakosztályokat működtet. Ezek az egyes karokon jelenlévő kisebb szakmai csoportosulások, melyek fejlődési lehetőséget és szórakozást is biztosítanak a tagoknak.

néhány felszíni tünet bemutatása után rávilágítsunk lehetséges strukturális okokra és magyarázatokra.

A transzparencia hiánya

Először olyan eseteket mutatunk be, amelyek a KMDSZ működésének szervezetlenségét és kaotikusságát példázzák. Az év folyamán több programot is szervez a KMDSZ, amelyen sok magyar diák részt vesz. Egyes események azonban nem zajlanak zökkenőmentesen, a résztvevők szervezetlenséggel találkoznak. A következőkben felvázolunk néhány olyan történetet, amelyet egyetemista társaink éltek át.

Az Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia dobogós helyezettei pénzjutalomban részesülnek, ami egyébként elismerendő. Néhány önkéntes szekcióvezető, résztvevő szerint azonban ezeknek a kifizetése rendszeresen késik, és nem világos milyen okból kifolyólag. Esetenként a díjazottak a konferencia után több mint fél évvel kapják meg a pénzübeli jutalmaikat, emellett a zsűritagoknak is hónapokat vagy akár egy évet kell várni arra, hogy az utazási költségeiket a szervezet visszatérítse. Továbbá, egyéb szervezési hiányosságok miatt nincs egy olyan tér kialakítva, amelyben a diákok visszajelzéseket kaphatnak a munkáikra, némely szekcióban nincs opponencia sem. Egy önkéntes a szekcióvezetők és szervezők közötti kommunikációval kapcsolatban kiemelte, a 2022-es konferencián a szervezők elrontották egy helyezett nevét, majd nem voltak arra nyitottak, hogy kijavítsák a hibát, azok után sem, hogy a szekcióvezető többükkel is próbálta felvenni a kapcsolatot. A 2023-as KMDSZ Diáknapi néhány önkéntese szintén beszámolt nekünk arról, hogy a feladatok leosztása nem volt minden helyzetben megfelelő. Időben egymásra tevődtek a teendők és néha képtelenség volt elvégezni mindent, illetve adott esetben más feladatot kellett elvégezni, mint amit elvállaltak, emiatt úgy érezték, hogy kihasználták őket.

A KMDSZ szervezési malőrjein túl komoly problémának látjuk a transzparencia hiányát. Itt főként személyes tapasztalataink a meghatározóak, amelyek sítáborok, sporttevékenységek és kurzusok során merültek fel. Példaként megemlíthető egy román nyelvkurzus története, amely végül elmaradt. Az előre befizetett összeget csak nehézkesen, két év levelezés után kapták vissza az érintett egyetemisták. Mivel a KMDSZ egy nonprofit szervezet, működéséhez nagymértékben hozzájárulnak különböző pályázatok, önkormányzati támogatások. Emellett feltehetőleg a jelentkezési díjak is jelentős részét képezik a szervezet bevételi forrásainak (pl. az ETDK-án, Diáknapiokon). Mi történik tehát a diákok befizetett pénzével, támogatásokkal? Vajon a teljes összeget felhasználják programszervezésre?

Nyilatkozatok, pénzügyi eredmények alapján arra következtethetünk, hogy a vezetőségnek a szakmaisága, felelősségvállalása, etikus hozzáállása olykor megkérdőjelezhető a pénzügyek területén. A szervezők maguk is kiemelik, hogy olykor mínuszban jönnek ki, ezt a mínuszt pedig megpróbálják a következő évben [korrigálni](#). A [lekövethetlenség](#) és a szervezési mulasztások azt eredményezik, hogy a diákok egyre kevésbé tudják [komolyan venni](#) a KMDSZ-t. Időnként olyan szervezetnek látszik, amely nem tudja teljesíteni a vállalásait, több esetben is csalódottságot okoz önkénteseinek, és más diákoknak is, akik különböző programokon keresztül kerülnek kapcsolatba vele.

Mivel egy diákszervezetről beszélünk, egyrészt érthető, hogy a szórakoztató programok vannak túlsúlyban, ez segíti a diákokat, hogy kapcsolatokat alakítsanak ki, megismerjék egyetemista társaikat. Vannak olyan önkéntesek, akik igyekeznek élni a KMDSZ biztosította intézményesített lehetőségekkel, hogy hiánypótló tevékenységek szervezésében vegyenek részt (pl. sportesemények, ETDK). Ezek az emberek lelkiismeretesen dolgoznak, munkájuk nélkül nehezen tudna eredményeket elérni a szervezet.

Ugyanakkor nem minden diák elégszik meg azzal, hogy a KMDSZ főként szórakoztató programok szervezésére fekteti a hangsúlyt, hanem valós elvárást fogalmaz meg, amikor azt mondja, hogy a szervezet tevékenysége ennél többről is szólhatna (figyelembe véve, hogy magára vállalja a magyar diákok érdekképviselését). Ezek a vélemények kisebb közösségeinkben gyakran elhangzanak, és azért is fontosak, mert írásunkkal a szervezet hiányosságainak okait szeretnénk feltárni. Fontos kiemelni, hogy nem egy bizonyos elnökön, vezetőségi tagon kérjük számon a problémákat, ezek generációkon keresztül ismétlődő minták, emiatt nem csak a felszíni problémák kezelésében keresendő a megoldás.

A valódi érdekképviselés hiánya

A KMDSZ hangsúlyozza, hogy egyik legfontosabb célja az egyetemisták érdekképviselése. Ez jelenleg gyakorlatban azt jelenti, hogy strukturális szinten arról gondoskodik, hogy a kolozsvári egyetemek döntéshozói testületeibe diákképviselők és diákszenátorok legyenek jelen. A testületekben a tagok 25%-a diák, ezek között vannak tehát a KMDSZ érdekképviselési tagjai is, akik a magyar diákokat képviselik az adott egyetemen. A diákképviselőket és diákszenátorokat a hallgatók választják. A választásokról a KMDSZ rendszeresen beszámol és szavazásra buzdít. A diákképviselés ilyen formája intézményes szinten valósul meg, és lehetőséget ad arra (legalábbis elviekben), hogy a hallgatók aktív részei legyenek az intézményi döntéshozatalnak. A KMDSZ vezetői gyakran hangoztatják, hogy a diákképviselőkhöz lehet

fordulni az egyetemmel kapcsolatos kérdésekkel és a visszaélések bejelentésével is. De mennyire működik hatékonyan ez a rendszer? Gondoljunk csak a tavalyelőtti, a BBTE Pszichológia és Neveléstudományok Karán felszínre került visszaélésekre, amelyek sokkal hamarabb is tematizálódhattak volna.

2021 novemberében került nyilvánosságra egy videó egy online óráról, amelyben Szamosközi István, a pszichológia kar professzora, a magyar tagozat alapítója, trágár szavakkal szitkozódik és megalázza kollégáját. Az eset nagy [médiavisszhangot](#) kapott és kiderült, hogy a professzor 30 éves pályafutása során nem első alkalommal fordult elő, hogy megszegyenítette a diákokat és a kollégáit. A KMDSZ az ügyet a BBTE etikai bizottsága elé [terjesztette](#), amely büntetésként egy évig [felfüggesztette](#) a tanár oktatói tevékenységét. Vajon tényleg nem jutott el a KMDSZ-hez hamarabb ez a probléma? Ténylegesen érzik a diákok, hogy fordulhatnak a KMDSZ-hez, ha ilyen jellegű visszaélések évekig feltáratlanul maradnak az egyetemen? Van-e felelőssége a szervezetnek abban, hogy ez az ügy idáig fajulhatott?

Ugyanakkor az egyetem intézményes keretein túlmutató érdekérvényesítés még formálisan sincs jelen a szervezet aktivitásában. Megfigyelhető, hogy a KMDSZ inkább csak erdélyi magyar szervezetekkel kollaborál, mint például az OMDSZ (Országos Magyar Diákszövetség). Az utóbbi években azonban nem volt olyan eset, hogy a szervezet együttműködött volna más román vagy külföldi diákszervezettel, hogy közösen álljanak ki diákokat érintő, fontos ügyek mellett, olyan ügyek mellett, amelyek a jelenlegi érdekképviselési rendszerben nem megoldhatók. Ilyenek például: az egyetemi oktatás költségessége, kiutalt ösztöndíjak elégtelensége, lakhatási problémák, bentlakások minősége stb. Több olyan kezdeményezés kellene, mint például a 2019-es marosvásárhelyi egyetemen történő magyar oktatás melletti [kiállítás](#).

Pedig léteznek jó példák arra, hogy más városokban hogyan lépnek fel diákszervezetek ilyen problémákkal szemben. A budapesti [Hallgatói Szakszervezet](#) az érdekképviselést úgy értelmezi, hogy informálják a diákokat az őket érintő fontos döntésekről, de nem csak egyetemen belüli határozatokról, hanem politikai szférában meghozott törvényekről is, például a diákhitel kamatának [növekedéséről](#). Továbbá állást foglalnak olyan kérdésekben mint a lakhatás, vagy a [tanárok alacsony fizetése](#). Az informálás mellett tüntetéseket is szerveznek, amiken keresztül a diákok jogait igyekeznek érvényesíteni. Ezek a mozgalmak határozottan fellépnek az oktatók alacsony bérei, az egyetem piacosítása ellen. 2022 szeptemberében magyarországi diákok ezrei [tüntettek](#), tiltakozásaik a tanárokhoz való méltatlan hozzáállásra, a

tanulókkal szemben támasztott egyre súlyosabb tantervi követelményekre és oktatással kapcsolatos szakmai párbeszéd teljes hiányára [mutattak rá](#). Ehhez azonban az is szükséges, hogy ezek a diákszervezetek működésüket nem másoktól függetlenül képzelik el, hanem különböző mozgalmakkal [együttműködve](#) állnak ki a számukra fontos ügyekért.

Persze jelen felállásban nehéz lenne a KMDSZ-től azt kérni, hogy tüntetéseket szervezzen a diákok érdekeiért, hiszen az utóbbi években nem olyan kép alakult ki róla, amelybe beletartozik a tüntetéseken való aktív részvétel, a diákok többsége megszokta, hogy mást vár a KMDSZ-től. Más diákszervezetekkel összefogva azonban már nem lenne olyan nehéz elképzelni.

Már az is nagy előrelépés lenne, ha becsatlakozna mások kezdeményezéseibe. Például 2022 végén [két tüntetés](#) is volt Kolozsváron,⁹⁵ amelyeknek témája a lakhatási problémák és a megnövekedett energiaárak voltak. Kolozsváron a magyar egyetemisták megtapasztalják ezeket a problémákat, mégsem buzdítja őket senki arra, hogy saját maguk álljanak ki az érdekeikért. A Diákszövetségnek álláspontot kellene foglalnia más szervezetek hasonló megnyilvánulásai mellett, vagy legalább népszerűsíthetné mások kezdeményezéseit, eseményeket a megmozdulásokról. Így a magyar diákoknak lenne fogalma arról, mi zajlik körülöttük a városban, milyen problémák foglalkoztatják a többi egyetemistát. Önmagában probléma, hogy a magyar diákok ritkábban olvasnak román sajtót és így nem szereznek információkat arról, hogy milyen megmozdulások történnek a városban, amelyek őket is érintik. A KMDSZ felvállalhatná azt a szerepet, hogy közvetíti a hazai oktatást és a diákokat érintő híreket vagy román diákszervezetek akcióit.

Továbbá a KMDSZ-nek közzé kellene tennie információkat olyan fontos, diákokat érintő témákról, amelyek sokakat érdekelnek, de nem jutnak el sok emberhez. Ezek vagy nem eléggé közismertek, vagy nehezen hozzáférhetőek, vagy csak román nyelven találhatóak meg. Ilyen témák az ösztöndíjak elosztásának módja, a bentlakások kritériumrendszere, egyetemistáknak járó egészségügyi szolgáltatások, illetve lehetőségek a visszaélések és diszkrimináció ellen való fellépésre. A szervezet már valamelyest jó irányba halad ezzel kapcsolatban. Tavaly először megrendezésre került az első KMDSZ Tanügyi Konferencia ([link](#)), ahol tanügyi szakemberek és egyetemisták találkozhattak, hogy diákokat érintő kérdésekről beszéljenek. Ebben a kezdeményezésben sok lehetőség van és a jövőben szolgálhatja a érdekképviselőt erősítését. Érdeemes volna a következőkben a KMDSZ-nek ezt az eseményt is jobban

⁹⁵ A tüntetéseket a Facebookon hirdették meg. Az első 2022. [november 24](#)-én, a második [december 17](#)-én volt.

népszerűsítene, hiszen a rendezvény híre csak nagyon kevés diákhöz jutott el, holott bizonyára nagyobb érdeklődésre találna.

Felmerülhet, hogy kritikánk túl sokat vár el egy tényleges politikai hatalommal nem rendelkező szervezettől. Azonban fontos megjegyezni, hogy a KMDSZ [szoros kapcsolatban](#) van az RMDSZ-szel. Emellett a kolozsvári önkormányzattal is jó kapcsolatot ápol, a Diáknapokat például [támogatja](#) a polgármesteri hivatal. Tehát, már létező erőforrásokat kellene csupán mozgósítania ahhoz, hogy nyomást gyakorolhasson, diszkussziót kezdeményezzen a diákok érdekeivel kapcsolatban. Ehhez viszont fel kell ismernie a KMDSZ-nek, hogy milyen tényleges szükségleteik, problémáik vannak a kolozsvári egyetemistáknak, amelyek nem oldhatók meg az egyetem falain belül vagy azáltal, hogy kritikátlan viszonyt ápol a megmerevedett, gyakran bénító eszközökkel élő politikummal.

Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a politikai pártokkal való szövetkezés olykor problematikus lehet. Nemrég kapott teret egy vita az erdélyi nyilvánosságban azzal kapcsolatban, hogy Szabó Ödön RMDSZ-es politikus, a képviselőház oktatási szaktanácsának alelnöke azt bírálta, hogy a jelenlegi magyar diákszervezetek nem törekszenek eléggé arra, hogy a [román szervezetekkel](#) is jó kapcsolatot ápoljanak. Erre érkezett válaszként egy volt MAKOSZ-tag (Magyar Középiszkolások Országos Szövetsége) [levele](#), amely azt hangsúlyozta, hogy az ő aktivitásának idején az akkori magyar politikusok mennyire nem támogatták, hogy a MAKOSZ román diákszervezetek fele nyisson. A KMDSZ vízió nélküli, problémás működésére egy lehetséges magyarázat lehet az, hogy a politikai vezetők nyomást gyakorolnak rá egyes kérdésekben. Ez érthető hozzáállásnak tűnik, ha arra gondolunk, a KMDSZ sok esetben dobbantóként funkcionál a magyar diákoknak nagyobb – többnyire politikai –, szervezetekbe való belépéséhez, ahogyan ezt a [véleménycikk](#) is kiemeli.

Karrierpolitikaink mezején

Pierre Bourdieu francia szociológus állítása szerint a valóság viszonszerű, mivel a társadalom viszonyrendszerek összessége. Értelmezésében bevezeti a mező fogalmát, a pozíciók közötti objektív viszonyok konfigurációjaként, viszont ezek a pozíciók pusztán létezésükben is meghatározhatók. Képzelnünk el, hogy a KMDSZ nem egy légtüres térben létezik, hanem egy mezőn, egy politikai mezőn. Ezen a mezőn más szervezetekkel áll állandó kölcsönhatásban, legközelebb hozzá pedig maga az RMDSZ politikai képviselői szervezet helyezkedik el. Látszólag elkülönülve működnek, azonban a közös érdekek által hatással vannak egymásra. A szövetségen és szervezeten belüli pozíciók birtokosai meghatározhatók azáltal, hogy „milyen

aktuális vagy potenciális helyzetet foglalnak el a különféle hatalomfajták elosztási struktúrájában”⁹⁶. Bourdieu elméletében kifejti, hogy a mező minőségét minden pillanatban a játékosok közti erőviszonyok határozzák meg.

Különböző mezők létezhetnek egymás mellett, hasonló struktúrával, különböző belépési feltételekkel. Tekinthetünk erre egyfajta játékként is. Tudniillik, egy szereplő játéktérben elfoglalt pozíciója nagymértékben függ attól, hogy mi az általa birtokolt tőke összetételének a globális volumene; lehet, hogy egy egyénnek viszonylag sok a gazdasági tőkéje, de kevés a kulturális tőkéje, a másoknak pedig sok a kulturális tőkéje, de kevés a gazdasági tőkéje. A politikai mező határainak a kérdése mindig magában a mezőben kerül meghatározásra. A belépés joga korlátozva van, a már bent lévő játékosok által előre kiosztott feltételeknek, követelményeknek kell megfelelni.⁹⁷ Kecsegtető lehet egy kisebb mező szereplőjének (miután megfelelő hatalmi struktúrák rendezésében egy vezetőség élére kerül) átszivárogni egy más, több érdekviszonyt megmozgató helyre. Így válhat a diákszövetség tagjai számára a karrierépítés az elsődleges céllá, ahhoz pedig, hogy ez megvalósuljon, meg kell felelni a felsőbb szintű irányító elveknek. Ha feltételezésünk valós és az RMDSZ azt sugalmazza, hogy a KMDSZ ne szövetkezzen más román, eltérő ideológiai nézetekkel rendelkező, vagy akár kisebb magyar szervezetekkel, akkor a saját karrierjük építésén, a politikai mező-beli pozíciójuk javításán dolgozó egyének eszerint fognak cselekedni. Kérdésként merül fel, ha ilyen elvek vannak jelen, mennyire nézhetjük el a diákszövetségnek, hogy felhasználja magát az egyetemista közösséget, miközben engedelmeskedik és meg sem próbál politikumtól független lépéseket tenni.

Loïc Wacquant francia szociológus Bourdieu gondolatát továbbvive rámutat arra, hogy a politikai pártok és pártszerű konstrukciók működésében jelen van egy alapvető ellentmondás. Név szerint, hogy a delegálás aktusa (amelynek során a hivatásos politikusokat megbízzák választók akaratának kifejezésével) mindig magában hordozza a kisajátítás, sőt a bitorlás lehetőségét, és ez annál inkább így van, minél inkább megfosztott a képviselt csoport a gazdasági és kulturális tőkéktől. Azzal, hogy a diákszövetség élére egy elnök kerül, vezetőtanács tagokkal kiegészülve, hasonló struktúrák és hierarchiák alakulnak ki, akárcsak egy politikai pártban. Látszólag a diákok választanak, ők döntenek el, hogy ki képviselje az

⁹⁶ Bourdieu, Pierre: A Mezők Logikája. In: *Olvasókönyv A Szociológia Történetéhez II.* Budapest: Új Mandátum, 2000. 418–430., 419.

⁹⁷ Vö. uo. 420.

érdekeiket, azonban ez sok esetben performatív. Bourdieu azt állítja, hogy a performansz varázslatának rejtélye a „minisztérium misztériumában” rejlik, vagyis abban, ahogyan a képviselő létrehozza azt a csoportot, amely létrehozta őt⁹⁸.

Ha egy szervezet működésében a tartalom helyett a forma válik elsődlegessé, a performansz kiegészül a spektákulummal, amely újabb értelmezési kereteket nyújthat. Guy Debord spektákulum fogalma egy modern társadalmat jellemző jelenséget ír le, amelyben az emberek mindennapi élete és tapasztalatai egyfajta látványossággá válnak, amelyet az információs technológia, a kapitalista piac által irányított képek özöne határoz meg. Elmélete szerint a modern társadalom egy olyan állapotba jutott, ahol a média, a reklámok, a képek által vezérelt kultúra elhomályosítja az emberek valódi élményeit és érzéseit. Így az emberek passzív fogyasztókká válnak és eltávolodnak a valódi élettől, mivel mindig csak bemutatott tartalmakat látnak, és nem találkoznak valódi tapasztalatokkal.

A KMDSZ működését tekintve, értelmezésünk szerint, a spektákulum arra világít rá, hogy a szervezet a külső megjelenésre, a látványosságra, felszínre helyezi a hangsúlyt, miközben a tevékenységek vagy kezdeményezések mögötti tartalmi érték és üzenet háttérbe szorul. Ez a működési forma azzal jár, hogy a diákszervezet tevékenységeinek és eseményeinek a fő célja önmaga megmutatása, a külsőség, performansz kialakítása lesz, anélkül, hogy mélyebben foglalkozna azokkal a fontos ügyekkel és kérdésekkel, amelyek ténylegesen a diákok érdekeit szolgálják.

Az Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia kapcsán egy sor lényegtelen, spektakuláris formai követelményről beszélhetünk. Ezek a követelmények tulajdonképpen az akadémia konzervatív és indokolatlan formáságainak reprodukálásai. Több önkéntes jegyezte meg azt, hogy a szervezőktől olyan elvárások érkeztek, amelyek a szekcióvezetők öltözetére vonatkoztak (pl. elegáns szoknya, magassarkú a konferencián). Kérdés tehát, hogy a rendezvény mennyire hatékony és diákcentrikus, egyáltalán konferencia-e vagy egy verseny, ahol a diákok úgy érzik, teljesíteniük kell, jobbnak kell lenniük társaiknál, ahelyett, hogy kíváncsian, egy barátságos környezetben meghallgatnák egymást, megbeszelnék, hogy ki milyen kutatásban vett részt.

Hasonlóan, minden évben megrendezik a KMDSZ önkéntes gáláját, amelynek elsődleges célja a diákok elismerésének, a média figyelmének kivívása, és természetesen az,

⁹⁸ Wacquant, Loic: *Pointers on Pierre Bourdieu and Democratic Politics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. 3–13., 7.

hogyan az önkéntesek elégedettek legyenek a szervezet működésével (például olyan rendezvények után, amelyeken sokat kellett dolgozniuk, akár úgy is, hogy munkájukat nem igazán, vagy nem megfelelően ismerték el) Ez azért történik, mert a spektakulum szándéka elsősorban az, hogy a szervezet a figyelem középpontjába kerüljön, függetlenül attól, hogy milyen üzenetet közvetít. Az ilyen és ehhez hasonló rendezvények megerősítik azt a feltételezést, hogy az intézmény az intézményért, vezetőségért működik, öncélúan, gazdasági, személyes érdekek mentén szerveződve. Ezek miatt a diákszervezet könnyen elhanyagolhatja azokat az értékeket és célokat, amelyekért eredetileg létrejött. Háttérbe szorul a diákok oktatási érdekeinek képviselete vagy más fontos társadalmi kérdések támogatása. Ez megfoszthatja a diákszervezetet a hitelességtől, és elveszítheti azt a szerepet, amelyet a diákok és az oktatási intézmény számára kellene betöltenie.

Először azt gondolnánk, hogy hosszú távon valódi tartalom és érték nélkül nehéz hűséges és elkötelezett közösséget építeni a diákszervezet körül. Viszont, azok után, hogy több generációt megkérdeztünk a KMDSZ múltbeli és jelenlegi hozzáállásáról, az idők során kialakult hasonlóságokat, mintákat szemlélve, azt feltételezzük, hogy még jó ideig fenn tud maradni jelenlegi formájában. Hogy miért? Talán egy egyszerű válaszként újra Debord szövegéhez fordulhatunk, amelyben megfogalmazódik: „E szerint a spektakulum annak volna köszönhető, hogy a modern emberbe túl sok jutott a nézőből”⁹⁹. Sajnos nem egyszerű feladat kilépni ebből a passzív nézői szerepből. A diáknapok, gólyabálok, kultúrának nevezett szórakoztató események képesek elfedni a szervezet hiányosságait és nem a részvételiség, a vitázás politikai kultúráját táplálják.

Kolozsvári egyetemista közösségünk tagjaiban valószínűleg már megfogalmazódtak hasonló gondolatok, viszont a spektakulum eltereli a diákok figyelmét ezekről a kérdésekről. A diákok nincsenek politikai ágenciájuk tudatában, adótnak tekintenek olyan működési formákat, amelyekben a transzparencia és a hitelesség hiányos, kétes. Ennek következtében diákszervezeti képviselőink (saját érdekeiket szolgáló) performatív diskurzusa kiszolgálja azt a közösséget, amely által tevékenységei működhetnek. Az egyetemisták életében persze fontos szerepet játszanak a szórakoztató tevékenységek, ezek a rendezvények hozzájárulnak az egyetemi élet színesebbé tételéhez. Azonban a diákszövetségnek fel kellene ismernie, hogy az

⁹⁹ Debord, Guy: *A spektakulum társadalma*. Budapest: Balassi Kiadó, Ford. Erhardt Miklós. 2006. 57.

érdekképviselő legalább ilyen lényeges szempont. Ha tágítaná a fogalom értelmezési kereteit és komolyan venné vállalásait, ténylegesen hozzá tudna járulni ahhoz, hogy a diákok méltányosabb körülmények között tölthessék egyetemi éveiket.

Borbély András

Határkonfliktusok – Megjegyzések az irodalmi szociográfia elméletéhez

Az elmúlt másfél-két évtized magyarországi irodalma kapcsán konszenzus alakult ki az irodalomkritikában a társadalmi témájú irodalmi szövegek megszorodását, és általában a szociális tematika irodalmi jelentőségének megnövekedését illetően.¹⁰⁰ A jelenséget leíró irodalomkritikai és -elméleti fogalmak szintjén azonban távolról sem alakult ki még konszenzus. Szó esik „szegénységirodalomról”, sőt egyenesen „nyomorpornóról”, „közéleti költészetről”, „politizáló irodalomról”, „valóságirodalomról”, „szociografikus prózáról”. Bizonyos jelek ugyanakkor arra utalnak, hogy talán a *realizmus* fogalma, illetve ennek derivátumai („realizmusok”, „újrealizmus” vagy „új realizmusok”) körül kezdődhet el kialakulni a jelzett irodalmi jelenségegyüttes legárnyaltabb kritikai értelmezése és értékelése, legalábbis erre utal, hogy ezt a fogalmat használják azok az interpretációk, amelyek a jelzett irodalmi szövegekpusz pusztán tematikus irányultságán túlmutató, akár irodalomtörténeti, akár irodalomelméleti vagy esztétikai fogékonyságról is tanúskodnak.¹⁰¹

A fogalmi nehézséget, olykor egyenesen zűrzavart, elsősorban láthatóan az okozza, hogy az irodalomkritikának egy olyan jelenségegyüttesel kell megbirkóznia, mely már a probléma előzetes érzékelése szintjén túlmutatni látszik a tisztán irodalmi, vagy esztétikai diskurzus keretein, mégpedig olyan területek irányába (közélet, társadalomtudományok, politika), amelyeken az irodalomkritikusok vagy esztéták által használt fogalmi eszköztár nem biztos, hogy elégségesnek bizonyul. A fogalmak két típusával kell dolgozniuk: egyrészt esztétikai kategóriákkal, stílus-, poétikai, narratológiai, irodalomtörténeti fogalmakkal (pl. prózafordulat, realizmus), másrészt az esztétikai dimenzió túlmutató területekre utaló, szociológiai, társadalomelméleti, politikafilozófiai, etikai vagy más fogalmakkal (pl. szegénység, elidegenült munka, hajléktalanság, felelősség, falu, telep, trauma stb.). Látványos például, ahogy a legtöbb vonatkozó kritikai szövegben szinonimaként használják a *közéleti*, a

¹⁰⁰ Leggyakrabban az alábbi művekre szoktak hivatkozni: Barnás Ferenc: *A kilencedik* (2006); Oravencz Imre *A régi gyermekei* című trilógiája: *Ondrok gödre* (2007), *Kaliforniai fűj* (2012), *Ókontri* (2018); Borbély Szilárd: *Nincsetelenek* (2013); Szilasi László: *A harmadik híd* (2014); Kiss Tibor Noé: *Aludnod kellene* (2014); Kiss Tibor Noé: *Beláthatatlan táj* (2020).

¹⁰¹ Ld. például a „Realizmusok” tematikájú folyóiratszámot (*Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle* 2. sz. (2021).), vagy ezt a kötetet: Deczki Sarolta, Vásári Melinda (szerk.): *Reáliák. A magyar próza jelene*, Budapest: Kijárat, 2021.

társadalmi és a *politikai* fogalmait, mintha mindaz, amit a fogalmilag többé-kevésbé uralt, legalábbis konszenzuálisan érteni vélt esztétikai mezőn túlról érzékelnek, valamiféle differenciálatlan, amorf káoszban vegyülne el, vagyis mintha az irodalmon túli mezőt az irodalmárok strukturális összefüggésekben *nem*, csak – ahogyan Takáts József fogalmaz – „tematikus ködfoltokként”¹⁰² érzékelnék.

Sőt, a társadalom „tematikus ködfoltokként” érzékelése odáig is elmegy, hogy az irodalomtörténetben a szegénységgel kapcsolatos világnézeti orientációk lajstromozásához is hozzálátnak, ami ebben a formájában már nemcsak a poétikai és esztétikai kérdésfölvetést nélkülözi, hanem magát a szegénység társadalmi helyzetét is állandó, ahistorikus, társadalmi kontextustól függetlenített, már-már metafizikus állapotként tünteti fel. A „szegénység” ilyen meghatározatlan ködfoltként való kimerevítése mind társadalomtörténeti, mind ideológiakritikai, de tulajdonképpen még esztétikai nézőpontból is reflektálatlanul ideologikus eljárásnak tekinthető.¹⁰³ A fontosabb tanulság azonban az lehet, hogy nem pusztán az irodalmon belüli, szigorúan vett esztétikai problémáról van szó, vagyis annak megvitatásáról, hogy miben áll – az egyszerűség kedvéért nevezzük most így – a társadalmilag fókuszált irodalmi szövegek irodalomtörténeti és -elméleti hozadéka, hanem egy problematikus határkonfliktusról is. Nevezetesen arról, hogy az irodalmi diskurzus regisztrált horizontváltása közben milyen más, nem-irodalmi diskurzusformákkal lép érintkezésbe, és hogy ez az érintkezés megváltoztatja-e és ha igen, milyen irányba irodalomfogalmunkat, amennyiben máshová kerülhetnek az irodalom és a nem-irodalom konszenzuálisnak érzékelt határai.

Az alábbiakban ezért irodalom és nem-irodalom közti határsáv egy elég tipikus diskurzív alakzatával, a szociográfiai diskurzussal foglalkozom, azon belül is az irodalmi szociográfia egy lehetséges elméletének körvonalazására teszek kísérletet történeti és műfajpoétikai perspektívában, abban bízva, hogy az elméleti és történeti hagyomány fölidezésén túl ez az áttekintés támpontokat adhat a társadalmi fókuszú kortárs irodalmi szövegek kritikai megítéléséhez és történeti kontextualizálásához is.

A szimbolikus formai invenció: „hasonlat az egészről”

¹⁰² Takáts József: Az inga visszaleng. *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 3. sz. (2018). 336–347, 342. A szerző további írásai a témában: Takáts József: Várákozás realizmusra. *Élet és Irodalom* 60, 4. sz. (2016)., 13. Takáts József: Távoli tükör. *Jelenkor* 7-8. sz. (2015), 827–836.

¹⁰³ Margócsy István: A szegénység a magyar irodalomban. 2000 11. sz. (2015). URL: <http://ketezer.hu/2016/09/margocsy-istvan-a-szegenyseg-a-magyar-irodalomban/>

Hogy az irodalmat bizonyos társadalmi problémák és nem-irodalmi diskurzusok felől határozott kihívás éri, természetesen nem először fordul elő az irodalomtörténetben. A mostani eset szempontjából sem haszontalan ezért fölidézni azt a szociográfiai mozgalmat a huszadik század harmincas éveiből, amely ennek a kihívásnak talán a legkarakteresebb esete. Nemcsak azért, mert a szociográfia egy műfaji altípusával, az irodalmi szociográfiával bővítette a magyar irodalom műfaji kánonját (a legstabilabban Nagy Lajos: *Kiskunhalom* és Illyés Gyula: *Puszták népe* című szövege kanonizálódott), hanem mert maga a szociográfia (tehát a nem-irodalmi szociográfia) is ekkortól vált azzá az önálló diskurzussá, amelynek történeti folytonossága politikai rendszereken és irodalmi kánonokon átívelően, hol búvópatakként, hol határozottabban előtérbe lépve, de lényegében máig tartóan kimutatható.

Az irodalmi szociográfia egy lehetséges elméletének, illetve a szociográfiai és az irodalmi diskurzus viszonyának a kidolgozására vonatkozó egyik legelső törekvést Gaál Gábor 1937-es *A mai magyar szociográfia és az irodalom* című írásában találjuk meg.¹⁰⁴ Megközelítése abban egyedi – s ez meg is különbözteti a mai társadalmilag fókuszált irodalomra vonatkozó értelmezésektől –, hogy az irodalmi szociográfiában elsősorban nem tematikus, hanem formai invenciót lát:

A magyarországi irodalomban az utolsó évek folyamán sajátos eltolódás következett be az irodalmi műformák világában. Az irodalmi műformáknak a magyar irodalom nagyranövése óta uralkodó egyensúlya megrendült, a klasszikus irodalmi formák szétestek, megbomlottak s olyan új irodalmi formák szerveződése indult, amelyek azelőtt vagy szórványosan (s ekkor is csak csonkán) vagy egyáltalán sohasem szerepeltek az irodalmi formák körében. Látszat szerint a mai magyar irodalmi termelés ugyan szintén a klasszikus írástípusokban (vers, próza, illetőleg regény, színdarab, elbeszélés, stb.) manifesztálódik, ezek a típusok azonban már senkinek a kezében sem tiszták. A verset az én és a kollektivitás, a prózai és drámai formákat pedig a múlt meghaladott és a jelen ki nem fejezett életszemlélete közti vívódás gyötri. A hagyományos formák, ugyanugy, mint szülőanyjuk, a lét – szétesőben és újjászerveződőben s a régi tiszta formák helyére jó pár éve olyan alakuló-, kísérleti-formák kerültek, amelyek részben a tiszta formákból váltak ki, részben pedig formai alapvetésükben egyenesen más irányból kerültek az irodalom területére. Különösen előtérben áll ezek közül újabban az önéletrajz (vallomás), legújabbban meg a szociográfia. Ennek a két formai irányulásnak az eluralkodása olyan erős, hogy megváltoztatta a friss magyar irodalmi termelés egész képét. Az a nagy változás,

¹⁰⁴ Gaál Gábor: *A mai magyar szociográfia és az irodalom*. *Korunk* 1. sz. (1937). 406–410.

mely a magyar létben folyik, érezteti hatását az irodalomban is, olyannyira, hogy az új magyar irodalom formakultúrájában az önéletrajzi szakasz után beszélhetünk egy szociográfiai szakaszcól.¹⁰⁵

Gaal azt állítja, hogy az irodalmi formák változása a társadalmi formák változásával párhuzamos jelenség, és hogy az irodalom és a társadalom viszonya elsősorban nem a tartalomban, vagy a témában, hanem az „írásformában” tapintható ki, melyen a klasszikus műfaji rend átalakulását, illetve új műfajváltozatok megjelenését érti. A továbbiakban az új szociografikus formát mind az akkorra már formai kritériumai szintjén letisztult tudományos szociográfiától, mind pedig az irodalomtól elhatárolja, s egyfajta hibridként – az ő szavával „kentaúr”-ként – írja körül. Az új forma a tudományos (szociológiai) diskurzus és az irodalmi diskurzus kereszteződésében jön létre, és mindkét irányba megtermékenyítően hat. A tudományos szociográfiától azáltal különül el, hogy a tényadatolt szociológiai leírás potenciális extenzív végtelenségét, az adatok végtelen halmozhatóságát az irodalmi formaadás invenciója révén szimbolikus közvetítéssé alakítja:

Valamennyinek élménye és tárgya a mai magyar társadalmi lét valamelyik szegmentumának társadalmi oldala s ha némelyik vagy valamennyi ezt a társadalmi oldalt fel is parcellázza a szóbanforgó népcsoport vagy réteg gazdasági, politikai és szellemi életének valamely szélesebb vagy szűkebb rajzára, anyagát mindig, mindegyik az irodalmi formákat jellemző totalitással és lezárással próbálja megközelíteni. Valamennyi zárt világ s mint minden forma: *hasonlat az egészről*. Egy mai rész-Magyarország képe valamennyiben az egész-Magyarországra utal. Mind kompozíciós egység, melynek középpontjában összefut történetírás, riportázs, társadalmi földrajz, szellemtörténet, néprajz, gazdálkodástörténet, nemzetgazdaságtan, publicisztika, szociológia és statisztika, röviden: az egész – *enciklopédikus hungarológia*.¹⁰⁶

Ezt a gondolatot, a szociografikus forma szintetikus-szimbolikus igényét maguk a szociográfusok is megfogalmazzák. Féja Géza *Viharsarok* című szociográfiájának előszavában például kifejti, a „sűrített tényismeret” funkciója, hogy ezáltal a szociográfusok a történelmi folyamatot meghatározó rejtett törvényszerűségeket tárhatnak fel:

¹⁰⁵ Gaál: A mai magyar szociográfia és az irodalom. 406–407.

¹⁰⁶ Gaál: A mai magyar szociográfia és az irodalom. 408. (Kiemelések az eredetiben.)

A jellegzetes kis közületek pontos és részletes szociográfiai feldolgozása szükséges és fontos munka, de szintetikus ellenőrzés nélkül menthetetlenül a társadalomtuományi vicinalizmus felé vezet. Kitűnő mikroszkopikus felismeréseket közöl, de ezzel jelentősége ki is merül, eredményei önmagukban nem nőnek történelmi erőkké és tényezőkké. A politikai és társadalmi tudatot kisebb helyi tényezőkhöz rögzíti, s kiszakítja az embert a nagy történelmi összefüggésekből.

[...]

Ezt a ködöt nem lehet elaprózó szociográfikkal áttörni, s a mi munkák abban különbözik tőlük, hogy sűrített tényismeretet nyújt, a magyar élet legkifejezőbb tényeit és eseményeit ragadja meg. Másrészt a tömördek tény, adat s eset mögött kitapogatjuk a történelem rejtett erőit és vonalait. [...] Bepillantunk az örök magyar történelem »műhelyébe«, igaz, hogy csak egy pillanatra, de ez a világos pillanat, mely igyekszik megragadni a szellem és a megérzés minden fegyverét, talán némi világosságot vet az egész népsorsa. «¹⁰⁷

Noha a szociográfiában Gaál szerint érvényesül egy specifikusan irodalmi formaadás, a forma mint szimbolikus totalitás – egy másik megfogalmazása szerint a szociográfia „*irodalmi formába* öltöztetett szociológiai diszciplína”¹⁰⁸ –, a tanulmány végén a szociográfiát inkább csak előfeltételnek, vagy előtanulmánynak tekinti egy még csak ezután létrehozandó irodalomhoz, vagyis nem tekinti véglegesen kiforrott esztétikai formának:

A magyar író előtt – ha odafigyel – szinte újból teremődik meg a világ. A magyar írónak – ha vállalja – a szociográfiai hatása alatt új viszonya stabilizálódik a magyar világgal: a képzelgés és szabad raptus helyett a magyar valósággal való tárgyilagos szembenézés. Az író világa – ha van lelkiismerete – újra benépesedhetik. A lét zsilipei felszakadtak. A szociográfiai nagy számvetése íróasztalára dobja a magyar lét egész gőzölgő, amorf témavilágát. Csak bele kell nyúlania... Csak ki kell formálnia a regény, a dráma törvényszerűségei szerint. A szociográfiai művek, ha akadnak rá írók és lelkiismeretek, egy új magyar irodalmi kor bábái.¹⁰⁹

A formai besorolás eldönthetatlensége abból fakad, hogy Gaál a szociográfiai formát, hasonlóan sok későbbi értelmezőhöz, átmeneti műfaji alakzatnak látja, olyan írásformának, melyet a társadalmi válság tapasztalata hív életre, de amely ennek a társadalmi konstellációnak a megváltozása után jó esetben klasszikus műfaji-műnemi alakzatokban stabilizálódik és

¹⁰⁷ Féja Géza: *Viharsarok*. Budapest: Szépirodalmi, 1980, 12–13.

¹⁰⁸ Gaál: A mai magyar szociográfia és az irodalom. 409.

¹⁰⁹ Gaál: A mai magyar szociográfia és az irodalom. 410.

nyugvópontra jut: „A szociográfia hulláma előbb-utóbb lekerül a színről.” – írja az utolsó bekezdésben.¹¹⁰ Elemzésének egyes történeti utalásai azonban némiképp ellentmondanak ennek az előfeltevésnek, nevezetesen azok, amelyek a népi szociográfiához kapcsolódó társadalmi habitust a reformkor íróinak társadalmi habitusával rokonítják. Ezt az intuíciót Szili Józsefnek a szociográfiáról szóló fejtegetése is alátámaszthatja, illetve pontosíthatja, aki Kölcsey Ferencnek *A szatmári adózó nép állapotáról* című 1829-es beszédét a tényadatoltság, a személyes tapasztalat, a szakirodalmi szintézis és a retorikai megformáltság ötvözete okán rokoníthatónak látja a szociografikus formával.¹¹¹ Sőt a szociográfiai mozgalom első nemzedékének önértelmezésében is megtaláljuk a reformkorral vont párhuzamot, illetve a velük való folytonosság vállalását. Kovács Imre *A néma forradalom* című szociográfiájához kapcsolódó „izgatási és nemzetgyalázási” per kihallgatási jegyzőkönyvében mondja például a szociográfus-vádlott:

Széchenyre is – akire nem azért hivatkozom, mintha hozzá akarnám hasonlítani magam, mert hiszen én törpe vagyok mellette, de arra büszke vagyok, hogy *az én generációmnak ő a tanítómestere és ideálja* – a nemzeti bűnök feltárásával és ostromozásával akarta felrázni a nemzetet.¹¹²

Erdei Ferenc *Futóhomokjában* pedig ezt olvassuk:

A reformkor jobbjai, a nemesi Széchenyi, Kossuth és Eötvös, mint a paraszti Arany és Petőfi úgy hitték, hogy polgári fejlődés veszi kezdetét a múlt elhessegetésével és hamarosan utólérjük a polgárosultabb nyugatot. Ha ez a jobbak szándéka szerint bekövetkezhetett volna, ma nem kellene azt a Magyarországot fölfedezni,¹¹³ amely most is a polgári fejlődés előfeltételeinek megteremtésével vagy épp magával a léttel kínlódik. Az a polgári fejlődés, mely az új korszakkal kezdetét vette [Erdei az 1848 utáni korszakra utal – B. A.], a fölszín polgárosodására szorítkozott, azonban a levegőben terjengő liberális-demokrata eszmék hatására föltámadt általános és mélyreható polgárosodás igénye csaknem egy századdal első kimondása után sem teljesebbé be. A második korszak eddigi története [a szöveg 1937-ben jelent meg – B. A.] kimerül az előző korszak [azaz a

¹¹⁰ Gaál: A mai magyar szociográfia és az irodalom. 410.

¹¹¹ Szili József: *A poétikai műnemek interkulturális elmélete*. Budapest: Akadémiai, 1997, 45.

¹¹² Kovács Imre: *A néma forradalom. A néma forradalom a bíróság és a parlament előtt*. Budapest: Cserépfalvi-Gondolat-Tevan, 1989, 161. (Kiemelés tőlem: B. A.)

¹¹³ A „Magyarország felfedezése” fordulat a szociográfiai mozgalom könyvsorozatként ma is létező öndefiníciójára utal.

rendi-feudális társadalom – B. A.] örökségével való kétséges s bizonytalan harcokban. A harc ma is áll.¹¹⁴

Eszerint az öndefiníció szerint a szociográfiai mozgalom első nemzedéke a rendi társadalom felszámolásának modernizációs törekvéseibe illeszkedik, s Gaál Gábor föltehetően az Erdei által anomáliaként leírt, a mélystruktúrában még rendi-feudális, a felszínen polgáriasodó-kapitalizálódó ellentmondásos társadalomszerkezetből keletkező feszültségeket nevezi válságnak.

Ami Gaál Gábor értelmezését számunkra jelentőssé teszi, az az, hogy alighanem elsőként írja le a szociográfiai diskurzust viszonylag önálló írásformaként, diskurzív alakzatként, és jelzi, hogy mely nyilvános beszédalakzatok határterületén helyezkedik el. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy Gaál irodalomfogalma kiterjedésében és kritériumaiban is láthatóan eltér a miénktől. Egyrészt bizonyos értelemben tágabb vagy lazább, legalábbis erre utal, hogy a riportot, a publicisztikát, az anekdotát, s talán az esszét is irodalmi műfajoknak tekinti, amelyeket mi inkább közéleti vagy sajtóműfajoknak érzékelünk. Ez arra utalhat, hogy az irodalmat a tágabb értelemben vett közírás, közbeszéd, a nyilvános társadalmi kommunikáció részének tekinti. Másrészt esztétikailag talán szigorúbb, mivel az irodalmi forma nála elsősorban szimbolikus totalitás, melynek a valósághoz való viszonya is szimbolikus, nem tematikus, mimetikus, dokumentatív, vagy tudósító célzatú, s ez a szimbolikus viszony még a szociográfiára mint formai invencióra is igaz, nemhogy a „tisztá” irodalmi formákra. Tehát azt mondhatjuk, hogy a szociográfia mind a tudományt (szociológia), mind az irodalmat, mind pedig a sajtóműfajokat érintő, keresztező írásforma, de egyikbe sem integrálható maradéktalanul, így fölvethető, hogy egy specifikus autonóm diskurzív alakzatról van szó. Ami a szociográfiai diskurzus irodalmi vetületét illeti, Gaál álláspontja az, hogy a társadalmi problematika nem tematikusan, hanem a szociográfia és a vallomás formai invencióján keresztül, formaváltásként, egyfajta *társadalmi önéletrajz*ként tör be az irodalomba, s mint ilyen válhat egy irodalmi megújulás, sőt korszakváltás kiindulópontjává.

A határkonfliktusok elmélete

Míg Gaál a társadalmi problematika irodalomra gyakorolt hatását a népi szociográfia mint új, önálló diskurzív alakzat közvetítésén keresztül érvényesülő formai hatásként értelmezi, Bibó

¹¹⁴ Erdei Ferenc: *Futóhomok*. Budapest: Akadémiai, 1977, 23–24.

István Erdei Ferenc munkásságáról szóló kritikája a diskurzív határkonfliktusok pontosabb körülhatárolásához, és a szociográfiai diskurzus társadalmi tartalmának a tisztázásához járul hozzá. Bibó a szociográfiát nem egy kettős – irodalmi és tudományos –, hanem egy hármas viszonyrendszerben helyezi el. Saját beállítottságuk és közönséghez való viszonyuk szerint a szociográfusok *írók*. Mivel azonban társadalmi tényeket és általános törvényszerűségeket állapítanak meg, tudományos eszközökkel élnek, közönségük *tudósként* dicséri vagy gáncsolja őket. A tudomány képviselői azonban a szociográfiát gyakran *politikai publicisztikaként* ítélik el, illetve ők maguk is úgy lépnek föl, mint *politikai ellenzék*: „visszaéléseket lepleznek le, a törvények és intézmények hiányait állapítják meg, és reformokat sürgetnek, vagy forradalmat jósolnak.”¹¹⁵

Irodalmi, tudományos és politikai (publicisztikai) írásmód Bibó szerint mégis sajátos egységet alkot, melynek magyarázata – némiképp hasonlóan ahhoz, ahogyan Gaál Gábor átmeneti formaként határozza meg a szociográfiát –, hogy a szociográfusok egy sajátos társadalmi-történeti helyzetre válaszolnak, s ez a külső szituáció ad a diszciplinárisan szerteágazó, integrálhatatlan, újszerű írásmódnak és társadalmi habitusnak belső koherenciát:

Furcsa volna mindennek alapján az ún. falukutató irodalmat vegyes műfajnak tekinteni, melyet irodalmi, tudományos és politikai szempont szerint más-más értékelés illet meg. Ha egységben nézzük Illyés Gyula, Veres Péter, Szabó Zoltán, Kovács Imre, Féja Géza, Erdei Ferenc és Darvas József munkásságát, egységes jellegű írói és gondolkodói megnyilvánulást érzünk bennük, melyet az irodalmi, tudományos vagy politikai szándék kiemelkedése csak színez egyiknél-másiknál. Mindnyájuk munkásságának közös alapvonása, hogy a magyar nemzeti közösségnek egy történeti helyzetéhez kapcsolódik. Ennek a történeti helyzetnek egy lényeges jellemzője van: az, hogy válságos helyzet. A válság tudata az, mely a falukutató irodalom íróit, tudományos és politikai vonatkozásait egységbe foglalja, és elválasztja minden másfajta megnyilvánulástól, mely csak szépirodalom, bár ugyanazokat a témákat dolgozza fel, csak tudomány, bár ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozik, és csak politika, bár ugyanazokat a terveket akarja megvalósítani. A falukutató irodalom tehát válságirodalom, a magyar parasztság válságának az irodalma.¹¹⁶

¹¹⁵ Bibó István: Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság irodalmában. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok I.*, Budapest: Magvető, 1986, 183–201., 185.

¹¹⁶ Bibó István: Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság irodalmában. 186.

Ez a fogalmi rendszerezés több szempontból is hasznos. Először is némi módosítás alkalmazásával segít elkülöníteni a kortárs kritikában gyakran összerosódó három fogalmat: a *társadalmi*, a *közéleti*, és a *politikai*. Eszerint, amikor irodalmi szövegek társadalmi tények és általános törvényszerűségek megállapítására, továbbá társadalmi jelentések föltárására vagy bemutatására törekszenek, akkor az irodalmi szöveg az irodalom és a társadalomtudományok közti határvonalat lépi vagy rendezi át. Másról van szó akkor, amikor az irodalom közéleti funkciókat vindikál magának, ugyanis ilyenkor nem irodalom és tudomány, hanem irodalom és sajtó – sőt tágabban: a társadalmi nyilvánossághoz tartozó funkciók – közti határkonfliktusról van szó.

Másfelől, Bibó koncepciójában összerosódik a politikai és a közéleti-publicisztikai funkció, ezt a kettőt azonosnak tekinti. Ezzel nem tudunk egyetérteni. A közéleti-publicisztikai funkció az, amit így jellemez: „[a *szociográfusok*] visszaéléseket lepleznek le, törvények és intézmények hiányait állapítják meg, reformokat sürgetnek.” Ettől különbözik az, ahogyan a politikai funkciót leírja: „a válság megoldására, a válságba jutott közösségben a lehetőségek és a szerepek új elosztására irányul.” Az e pozíciók között burkoltan meglévő különbséget úgy jellemezhetjük, mint azt a különbséget, ami egy társadalmi állapot *korrekciójának* és *teljes transzformációjának* szándéka között lehet. Ezt a különbséget Bibó maga a szöveg egy későbbi pontján világosan kimutatja Erdei Ferenc munkássága kapcsán, de úgy látszik, ő maga vonakodik elismerni. Ezt írja:

Erdei középponti tétele az, hogy ami itt válságban van, az maga az egész parasztéletforma. Nem a parasztság életnívó-süllyedése a válság főkérdése: azon talán fog segíteni egy körültekintő szociális és jóléti politika; nem a földbirtokeloszlás a legfőbb baj: azon segíthetne egy ügyes földbirtok-politika; és nem a parasztság jogi és politikai helyzetén múlik minden: azt megoldaná egy modern közigazgatási reform. Mindez azonban önmagában hatástalan tüneti kezelés, mert nem a szociális, gazdasági, és politikai elesettség okozza a parasztság egyetemes válságát, hanem az egész paraszti életforma magában hordozza az emberi életnek a termelés nyűgeihez való kötöttségét, az emberi és kultúrélet fővonaláról való leszorítottságot, egyszóval az emberi elesettséget, aminek a szociális, gazdasági és politikai elesettség csak részjelenségei.¹¹⁷

Vagyis a paraszti életformát nem lehet megreformálni, korigálni, teljes transzformációra van szükség. Az ezen a második belátáson alapuló politikai opciót el kell

¹¹⁷ Bibó István: Erdei Ferenc munkássága a magyar parasztság irodalmában. 188.

különítenünk a közéleti-publicisztikai közlésformák kritikai funkciójától. Amit ugyanis Bibó nem mond ki, az az, hogy a szociográfusokat nem egyszerűen a *válság tudata* kapcsolja össze, hanem a *mozgalmi tudat*, amely a válságra a transzformatív cselekvésre való ösztönzéssel válaszol. A szociográfiai diskurzus amennyire válságirodalom, annyira mozgalmi irodalom is.

A szociográfiai diskurzus elméletére vonatkozó rekonstrukciónknak ezen a szintjén három olyan diskurzív zónát tudunk megkülönböztetni, ahol az irodalom határkonfliktusba keveredhet:

1. az irodalom és társadalomtudományok határkonfliktusa az, amikor az irodalom a társadalomtudományok *feltáró* funkcióihoz kapcsolódik;
2. irodalom és közélet határkonfliktusáról akkor beszélhetünk, amikor az irodalom a nyilvánosság *tudósító és kritikai* funkcióira, műfajaira kapcsolódik rá (ez tekinthető politikai funkciónak is, de csak a reformizmus vagy rendszerkorrekcióra való törekvés értelmében);
3. végül irodalom és politika határkonfliktusa az, amikor az irodalom egy társadalmi válság körülményei között az átfogó politikai transzformáció ösztönzése érdekében mozgalmasodik, vagy a mozgalmi tudat ösztönzőjeként lép fel (ezt tekintem a tulajdonképpeni politikai határkonfliktusnak).

A szociográfiai diskurzus kiemelkedése, megformálódása és teoretizálása a harmincas években az az eset, amikor mindhárom határkonfliktus egyszerre van jelen, aminek következtében új diskurzív alakzat keletkezik. Ennek a szituációnak a specifikusan esztétikai következménye az irodalmi szociográfia mint műfaj létrejötte és kanonizációja.¹¹⁸

¹¹⁸ Ezen a ponton tehetnénk egy kísérletet arra, hogy a kortárs társadalmi fókuszú szövegeket összehasonlítsuk az irodalmi szociográfia hagyományával. Olyan kérdéseket tehetnénk föl, hogy: 1. tanúskodnak-e a szövegek irodalom és tudomány határkonfliktusáról? Feltárnak-e olyan társadalmi tény vagy törvényszerűséget, amit a társadalomtudományok nem? Érzésünk szerint ez az eset nem áll fenn. 2. Fennállni látszik viszont irodalom és nyilvánosság határkonfliktusa: az irodalom tudósító, és bizonyos értelemben kritikai funkciót lát el olyan társadalmi szituációkról és határállapotokról való tudósításkor, amelyek bemutatása és kritikája egy ideáltipikusan az emberek együttes társadalmi életének megismerését és megvitatását célzó nyilvánosság tudósító és kritikai funkciója lenne. 3. Végül van-e politikai határkonfliktus, azaz tekinthetünk-e úgy a jelzett irodalmi korpuszra, mint ami a teljes transzformációra irányuló cselekvés és a mozgalmi tudat ösztönzője? Első rátekintésre ilyesmiről sincsen szó, ez az irodalmi diskurzus határozottan individualisztikus, elszigetelő, amit a kritika gyakran erényeként emel ki, nem szólaltat meg mozgalmi igényeket, nem mozgalmasodik, ahogyan ilyen igényeket ennek az irodalomnak a kritikája sem szólaltat meg. Van egy pont azonban, ahol néhány kortárs szöveg és a Gaál Gábor által jellemzett szociográfiaiak találkoznak, ez pedig mindkét szövegcsoporthoz azon sajátossága, hogy úgy mondhatnánk, hogy a szociográfiaiakban a zárt közösségi forma szimbolikus totalitásként kerül ábrázolásra, így lesz belőle „hasonlat az egésztől”. Hozzájárul ehhez, hogy az önéletrajz és a társadalomrajz között az elbeszélői pozíció képes kapcsolatot teremteni, az elbeszélő így gyakran egyszerre a zárt közösség belső tanúja, és a közösség történetét nyelviileg elbeszéli, azaz kifelé közvetíteni képes *elkötelezett* beszélő vagy értelmiségi. A kortárs szövegek esetén, ahogyan a kritika rendre azt ki is emeli, ilyen közvetítés nem, vagy csak nehezképpen tud létrejönni, sőt e szövegcsoporthoz egyik legfontosabb sajátossága, hogy nagyon nehezen, vagy hiányosan képes hitelesíteni a döntően a zárt közösségen kívüli elbeszélői pozíciót. A zárt társadalmi csoport az esztétikai megformálás során nem válik az egészet szimbolizáló hasonlattá, ellenkezőleg: zárványként rögzül, továbbá sem a társadalmi kontextussal, sem a zárványközösségek keletkezésével, történeti alakulásának folyamatával nem találkozunk (valamelyest kivételt

Tényformák mint műformák

Az irodalmi szociográfia elmélete harmadik sarokpontjának Berkovits György *A szociográfia magatartása* című 1978-as szövegét tekinthetjük.¹¹⁹ Berkovits számára az autonóm szociográfiai diskurzus léte és folytonossága már nem kérdés, az számít inkább kivételnek, amikor nincs, nevezetesen az 1950-es években, amikor hatalmi-cenzurális okokból nem születhettek szociográfiaiak. Ami számára kérdés, az a szociográfiai diskurzus intézményesültsége. Szövegét egy ezzel kapcsolatos anomália jelzésével nyitja: egyfelől létezik egy általános igény, továbbá talán hatalmi elvárás is a valóságfeltáró szociográfiaira, szociográfiaiak születnek is, másfelől viszont nem létezik szociográfusi állás, vagyis hiányzik a szociográfiai diskurzus intézményes integrációja, szakmai elismertsége és anyagi támogatottsága. A *Folyamatos jelen* című szociográfiai gyűjteményben, ahol Berkovits szövege utószóként is megjelent, ennek kapcsán ezt olvassuk:

Kötetünkben közöltünk írást pedagógustól, újságírótól, mérnök-közgazdásztól, műfordítótól, szociológustól, írótól, szociálpszichológustól, jogásztól, segédlelkésztől, technikustól. Az általános gyakorlat szerint főleg írók és szociológusok szánják rá magukat, hogy alkalmanként szociográfiaírók legyenek. Fő foglalkozásuk, hivatásuk tehát nem a szociográfus-íróság.¹²⁰

Ebből a diverz diszciplináris háttérből a szöveg leggyakrabban a szociológiai-tudományos, az irodalmi-esztétikai és az újságírói-riporter-publicisztikai-hétköznapi diskurzusokra hivatkozik olyanként, amelyekkel a szociográfiai diskurzus rendszeres kölcsönhatásban áll. Ugyanakkor Berkovits szerint a szociográfiai magatartás a bevett diskurzív formák és kommunikációs alakzatok sematizálódására adott válasz:

képez Oravecz trilógiája). Ezek a kortárs szövegek az általuk ábrázolt zárványvilágokat rendre közvetíthetetlennek, nyelvileg szegénynek állítják. Ez a konstruált „szegénységnyelv” érzésem szerint azonban inkább legalább annyira az esztétikai megformálás pozíciójáról, mint a társadalmilag zárt világról árul el valamit. Ha viszont ezt a zártságot nem esztétikai, hanem társadalmi tényként olvassuk, akkor esetleg egy sajátosan fragmentált, a közvetítés, szimbolizáció eszközeiben szegény zárványtársadalom létrejöttének feltárására következtethetünk, melynek a társadalmi fókuszú irodalom is egyfajta zárványa. Ezeknek a problémáknak a kritikai elemzésére itt nem vállalkozhatom, a fentiek pusztán előzetes hipotézisek egy ilyen vizsgálathoz.

¹¹⁹ A szöveg első megjelenése: Berkovits György: *A szociográfia magatartása*. *Mozgó világ* 6. sz. (1978). 3–12. A továbbiakban a *Folyamatos jelen* című antológiában való megjelenésre hivatkozom, ld. Berkovits György: Utószó – A szociográfia magatartása. In: Berkovits György, Lázár István: *Folyamatos jelen – Fiatal szociográfusok antológiája*. Budapest: Szépirodalmi, 1981, 349–364.

¹²⁰ Berkovits György: Utószó. *A szociográfia magatartása*. 352.

A föltáró szociográfiára olyan egyéniségek találtak, akik ráuntak az újságírás paneljaira, akik olyan tények és tapasztalatok birtokába jutottak, amelyekkel szétfeszítették az iskolás szociografizálás kereteit, akik tényanyaggal szeretnék föltölteni az üres szépírói eljárásmódokat, s ezzel meg is változtatni.¹²¹

A szociográfiai szöveg, pontosabban annak *föltáró* változata – szemben a sematikus „mintha-szociográfiával” – ezért transzgresszív viszonyban áll a bevett tudományos, esztétikai és újságírói-közírási formákkal, sőt olyan transzdiszciplináris mezőként gondolható el, ahol az egyes diszciplináris sémák által nem érzékelt vagy értékelt új formák, formatartalmak összegyűlnek. Berkovits ezen a ponton továbbgondolja Gaál Gábor megállapítását, mely szerint a társadalmi problematika nem tematikus, hanem forma-kérdésként érvényesül az esztétikum területén. A formai invenció itt, megtartva, de némiképp háttérbe tolva a szimbolikus totalizáció elvét, kiegészül a talált tényformák műformává való transzformálásának elvével. A föltáró szociográfia harmadik módszertani kritériuma („tényformára találás”) kapcsán írja: „az a szociográfia lehet azonban föltáró, amely formai szempontból is *öntörvényű* alkotás: magán viseli annak a tudatformának a bélyegét, amellyel megismerte témáját, a részjelenséget, amellyel a valóság egészét fölfogja, s amely módszereit irányítja.”¹²²

Mit jelenthet közelebbről a „megismerési forma” és a „szociográfiai struktúra” jelzett megfelelése a formai szempontból öntörvényű szociográfia két általa említett irodalmi példája, a *télynovella* két változata, Csalog Zsolt *A Vasember* és Tar Sándor *A 6714-es személy* című szövegéből kiindulva? Ezt Berkovits a föltáró szociográfia negyedik kritériuma kapcsán fejti ki bővebben, ahol arról beszél, hogy az új szociográfiákban egyre inkább elterjedőben van a „*dokumentális* szemlélet”, az a tendencia, hogy a valóság legkonkrétabb tényeit a szociográfusok egyre inkább nem anyagként kezelik, amelyeket nekik kell megformálniuk, hanem amelyek már önmagukban „felülemelkedhetnek saját anyagukon”, „önmaguk saját formáiként kezelhetők, önálló formaelemek”, melyeket „mint formatartalmakat – *talált tárgyformaként* –, úgy közli »egy az egyben« a szociográfus.”¹²³ A szociográfus tehát nem egyszerűen a társadalmi tényeket, hanem a társadalmi tényformákat, a megjelenésmódokat, a saját kontextusukban is már autonóm formaként észlelhető formatartalmakat emeli át a

¹²¹ Berkovits György: Utószó. A szociográfia magatartása. 356.

¹²² Berkovits György: Utószó. A szociográfia magatartása. 358.

¹²³ Berkovits György: Utószó. A szociográfia magatartása. 360. (Kiemelések az eredetiben.)

szociográfiába, s a valóság ezen önálló tényformái nyomán keletkezhet új művészeti – vagy tudományos, vagy közéleti – műforma.

A példaként említett Tar-novellában a munkásvonaton elhangzó nyelvi és testi interakciótöredékek radikálisan mellérendelő, montázs-szerű elrendezése őrzi azt a tényformát, amely egyben a vonaton utazó „megfigyelő”, vagy „adatfölvéő” észlelési módja is lehet, egy olyan perspektívát, ahonnan a valóság eleve ebben a széttört, inkoherens formában válik észlelhetővé. De a „tény” vagy „ténytömeg” a maga közvetlen társadalmi észlelhetőségében a radikális mellérendelés szakadozott közlésformája mellett egy egységesítő formai értelemmel is rendelkezik, amelyre a vonat többször hangsúlyozott elnevezése – „munkásvonat” – utal. Ennek köszönhető, hogy az inkoherens, széttört, karneváli ténytömeget eleve az osztályfogalomra – a munkásosztály specifikus, kollektív valóságtapasztalatára – vonatkoztatva észleljük. A munkásvonat léte eleve arra hívja fel a figyelmet, hogy a valóság a maga közvetlen észlelésekor is már osztályszerűen tagolt, más szóval az osztály – mint társadalmi forma, vagy mint a társadalom létezésének formája – által közvetített. Úgy is mondhatjuk: a valóság eleve sematizált és szemantizált. Mindkét tényforma – a radikálisan mellérendelő interakció-montázs és a tapasztalat tartalmává lett osztályforma – valóban átkerül a ténynovellába: a leírt utazást egy társadalmi osztály, a munkásosztály történelmi állapotaként, sőt útjaként – a proletárforradalom tragikomikus-blaszfémikus inverzeként, sőt visszavonásaként – érzékeljük, s a novella társadalomkritikai ereje a munkásosztály ekként bemutatott társadalmi végállapota és a „munkáshatalom” hivatalos ideológiája közti feszültségből adódik.

Csalog Zsolt szövegében jól fölismerhetően a szociológiai mélyinterjúba ágyazott élettörténet-elbeszélés az a „tudatforma”, „amellyel témáját megismerte” a szociográfus. Ennek a megismerési módnak a bélyege annyiban hagy nyomot a szövegen, hogy az interjúszituáció explicit jelzése elmarad, csak következtethetünk rá, ezáltal a mélyinterjú-forma bizonyos mértékig fikcionalizálódik vagy esztétizálódik, és egyrészt az irodalomra jellemző önéletrajzi-vallomásos beszédmódhoz, másrészt a filmes portré műfajához közelít. A szöveg második felében egyre gyakrabban szakítja meg az elbeszélést az „Igyunk” közbeszólás, mely – amellet, hogy jelzi, az interjú utolsó része már nem a gyárban, nem is az interjúalany otthonában, hanem a kocsmában zajlott le – az egyetlen utalás az interjúkészítő vagy „adatfölvéő” jelenlétére. Narratológiai értelemben a szöveg az *egyenes beszéd* – a szó szerinti idézés – radikális példája, úgy is felfogható, mint egy olyan dialógus a mélyinterjú készítője és az „adatközlő” között, amelynek csak az egyik oldalát olvashatjuk. Cserébe viszont ez az „egyszólamú dialógus” *belső dialógusként* is olvashatóvá válik, amelyben a beszélő a

társadalomban uralkodó elvek és a társadalmi gyakorlat¹²⁴ katasztrofális összeütközéséből próbálja kibontani saját élettörténetének értelmét.

Mindkét szöveg, illetve mindkét szerző életművének kanonizációja ki volt és ki van téve az irodalom és a szociográfia közti határkonfliktusnak, amit az is jelez, hogy mind Tar, mind Csalog életműve csak igen szórványosan vált a szépirodalmi kánon részévé (az utóbbi időben, főleg Tar tekintetében, pozitív irányú elmozdulás tapasztalható).¹²⁵ Különös módon a kritika nem érzékelt egyikükénél sem a formai-poétikai invenciót, az eleve sematizált és szemantizált társadalmi világ formai-esztétikai transzformációját, írásmódjukat tematikusan fókuszált, a „prózaforodulat” poétikai elvárásaihoz képest konzervatív „valóságábrázolásnak” tekintették, ami azt jelzi, hogy a prózaforodulat esztétikai ideológiája csak bizonyos típusú poétikai invenciókat érzékelt. Ezeknél a szövegeknél azonban a valóság nem pusztán tematikus, hanem formai konstitúciós elvként jön számításba, a tényforma és a műforma szoros korrelációs viszonyban áll. Ennek a fajta irodalmi szociográfiának a történeti előzményét nem is annyira a harmincas évek népi szociográfiájában találjuk, inkább abban az irodalomban, amelyet Fábri Zoltán egy 1929-es cikkében *proletárirodalomnak* nevezett. Az általa többek között kommentált Kurt Kläber-regény (eredeti nevén Kurt Held), a *Passagiere der 3. Klasse* szerkezete és társadalmi tartalma tekintetében is párhuzamba állítható Tar novellájával:

Sok száz elmondott történet, néhány napi együttes élet szerves egésszé áll össze: a proletár világ hihetetlen erejű fakó színésége, életszorító feszültsége halomra dönti a polgári irodalom minden talmi tragédiáját és fantáziagyyszerűségét. És a hajó viszi, vonszolja, dübörgi előre ezt az egész életet. A hajó külső kollektivitása, a véletlenül összesűritett élet itt a regényben megteremti és kivetíti az atmoszférikus belső kollektivitást. Egyetemesen az egész munkásosztály szól itt önnön magából kifelé, az író csak tudatosít, csak dokumentál: feljegyzi azt, amit mindenki mindennap lát és tapasztal, de amit világ elé perelni – teljes meztelenségében lefényképezni, leírni nem akarnak és nem is tudnak a mai »korszerű« írástudók, mert *a valóság feljegyzése valóságvállalást jelent.*¹²⁶

Ami Tarnál a vonat, az itt a hajó, s ahogy Fábri kitűnően érzékeli, ennek a „külső kollektivitásnak” egyszerre van társadalmi és poétikai funkciója: jelzi, hogy a proletariátus nem

¹²⁴ Berkovits szerint ez a föltáró szociográfia második kritériuma: „A föltárás akarva-akaratlanul nem kerülheti ki, hogy állandóan ne ütköztesse, ne hasonlítsa össze a társadalomban uralkodó elveket és a társadalmi gyakorlatot.” Berkovits György: *Utószó – A szociográfia magatartása*. 356. (Kiemelések az eredetiben)

¹²⁵ Ld.: Soltész Márton: *Csalog Zsolt*. Budapest: Argumentum, 2015.; Deczki Sarolta: *Tar Sándor*. Budapest: Osiris, 2022.

¹²⁶ Fábri Zoltán: *Proletárirodalom*. *Korunk* 4. sz. (1929). 20–22., 21.

valamiféle organikus, belülről instituált „közösség”, hanem a *társadalmi eldologiasodás* produktuma, a termelési mód, tehát külső erőszak és kizsákmányolás következménye, másfelől – poétikai értelemben – a cselekmény kerete. Itt is a forma válik a legmélyebb társadalmi tartalom, a radikális társadalmi heteronómiát és eldologiasodást elszenvedő proletariátus léthelyzetének föltárásává. És itt is érvényes az, amit Gaál Gábor a népi szociográfiák kapcsán ezek legfontosabb irodalmi vonásaként említ, vagyis hogy a társadalom egy zárt részegységének leírása szimbolikus totalitást alkot, hogy „hasonlat az egésztől”.

A proletárirodalom tehát, eddigi kritériumaink szerint, szintén irodalmi szociográfia. Ám nem mellékes a tematikus különbség a régi népi szociográfiához képest. Mint Bibónál láttuk, annak kulcsproblémája az anakronisztikus, zárt egységek konglomerátumaként érzékelt paraszttársadalom, tágabban pedig a rendies társadalmi struktúra tömeges népnomorával való szembenézés és az alternatívák keresése. Az államszocializmus társadalompolitikájának központi eleme azonban éppen a paraszttársadalom felszámolása, a földreform és a nagybirtokrendszer fölosztása, továbbá a parasztság tömeges és szisztematikus proletarizációja volt, vagyis a proletariátus *létrehozása* a parasztokból, nem pedig a *felszabadítása*. A termelőeszközök állami tulajdonba vagy ellenőrzés alá vonása korántsem szüntette meg a termelők és a termelőeszközök elválasztását, ami pedig a kommunizmus lényege lenne.¹²⁷ Csalog és Tar szövege mutatja, hogy a korszak második felében ez mit jelentett: nemcsak a munkások kizsákmányolását, hanem emellé még azt a skizofrén helyzetet is, hogy ezt a kizsákmányolást „munkáshatalomként” vagy „szocializmusként” kellett elismerni. A hatalom ezzel a politikai ellenállás eszmei támasztékait is kisajátította, hiszen ha *ez lenne a szocializmus*, akkor a szocializmus nyilvánvalóan átverés, és semmi remény nincs. Ahogy a munkásvonat egyik utasa mondja:

Ez egy munkásvonat, az utasok nyolcvan százaléka részeg, és olyan zsúfolt, hogy maga még olyat nem látott. Hogy a munkásvonatnak kellene a legtisztábbnak és a legkényelmesebbnek lenni, azt én is aláírom, meg hogy szocializmus van, de ne kapjon a fejéhez majd, ha mást tapasztal, mint amit a kisdobos-eligazításon hallott, viszontlátásra, és ne röhögtesen, mert cserepes a szám...¹²⁸

¹²⁷ Erről bővebben ld.: Tamás Gáspár Miklós: Igazság és osztály. In: Tamás Gáspár Miklós: *Antitézis*. Szerk.: Sipos Balázs. Budapest: Kalligram, 2020. 61–200.

¹²⁸ Tar Sándor: 6714-es személy. In: Berkovits György, Lázár István: *Folyamatos jelen – Fiatal szociográfusok antológiája*. 95-103., 96.

Új prózafogalom és katalóguselv

Az irodalmi szociográfia többé-kevésbé stabilan megtalálja helyét a szociográfiai diskurzuson belül, mivel ez eleve egy diverz diszciplináris mezőként intézményesült, már amennyire intézményesült. De korántsem ilyen magától értetődő a műfaj helyzete az irodalmi diskurzuson belül. Mint láttuk, Gaál Gábor megadja ugyan a műfaj egy fontos esztétikai kritériumát, a szimbolikus totalitás elvét, mégis átmeneti formának tekinti, ami csak előkészítése vagy szemléleti megalapozása az új irodalomnak. Bibó megemlíti, hogy a harmincas évek szociográfusait a korabeli közönség íróként ismerte el, szövegeik nagyobb részét azonban ma nem tekintjük az irodalmi diskurzus részének. Berkovits pedig kiemeli, hogy az irodalmi szociográfia új alakzata, a ténynovella a bevett esztétikai elvárások ellenében jött létre, s ez a szövegek határhelyzetén, instabil kanonikus pozícióján ma is érzékelhető. Mi szabályozza, ha szabályozza valami, hogy az irodalmi diskurzus befogadja-e, elismeri-e az irodalmi szociográfiát *irodalmi* formaként? A probléma bizonyára szorosan összefügg történetileg kialakult irodalomfogalmunk tartalmával, melynek kikristályosodása közismerten valamikor a 18. század második felében következett be.

Szili József *A poétikai műnemek interkulturális elmélete* című könyvében arra hívja föl a figyelmet, hogy történeti poétikai szempontból a folyamat döntő mozzanata egyrészt az volt, hogy a költőiség ismérveit kiterjesztették a prózában írott fikció változataira is, a prózának erre a költői minőségére utalnak a francia *roman*, a német *Roman*, az angol *romance* és *novel* műfaji megnevezések is.¹²⁹ Az eképpen kiterjesztett jelentésű és hatókörű költőiség vált az általában vett irodalmiság elvévé. A költőivé, azaz irodalommá avanszált regény azonban amellet, hogy bekerült a költői műfajok közé, megőrizte kettős eredetét is, mely Szili szerint egyrészt a lovagregény, melynek fikcionális karaktere a döntő, másrészt az „igaz beszámoló”, mely kapcsolatba hozható a tényműfajokkal, a riporttal, útirajzzal, önéletrajzzal, naplóval, levelezéssel, fönnmarradt dokumentummal. Vagyis a regény műfaji kódja egyszerre tartalmazza mindkét lehetőséget, a hiteles beszámolót mint „tényirodalmat” és a költői elbeszélést, sőt a kettő kombinációját is. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a tényirodalom és az öntükröző regény egymással dialektikus viszonyban állnak, például Esterházy híres gesztusa, melynek során lemásolta Ottlik regényét, egyszerre értelmezhető az öntükröző, költői írásmód és a dokumentális írásmód, vagyis az „igaz beszámoló” példájaként.¹³⁰ Ugyanakkor az

¹²⁹ Magyarul nincs erre megfelelő kifejezés, talán a *rege* hozza ezt a jelentésárnyalatot, de ez nagyon erőltetett kifejezés.

¹³⁰ Szili József: *A poétikai műnemek interkulturális elmélete*. 33.

irodalomnak ebbe az új, a romantikus költőiségen alapuló fogalmában valójában a kettős eredet egyik oldala, az „igaz beszámoló” háttérbe szorul. Így marginális pozícióba kerül számos nem költői formában írott, de nem is románcos-fikciós próza, egészen pontosan éppen azok a változatok, amelyeket az így kialakult költőiség-irodalmisság ellentétének érzékelünk, s amelyekre a legjobb szó éppenséggel a *próza* lehetne, nevezetesen a szónak valóságközeliségre, földhöz tapadtságra utaló jelentésében.

A regény, a novella s a prózában írott dráma bekerült a hármas rendszerbe [a műnemi hármasság rendszerébe – B. A.], de ettől ez még nem nyílt meg a tőlük eltérő prózaművészeti formák előtt, és nem fogadta magába egyértelműen mint pozitív esztétikai kategóriát, a „prózaiságot” sem. Pedig a »prózaiság« páratlan *költői* erényeit és lehetőségeit egyes szabadverstípusok is tanúsítják.¹³¹

Az irodalomelméleti fátum ironiája azonban, hogy a magyar kritikai hagyományban a „prózafordulat irodalmaként” azokat a poétikai eszköztárakat felvonultató műveket tartják számon, amelyek éppenséggel nem a fenti értelemben vett prózai, hanem a költői-irodalmi jelleghez, például az öntükröző regényváltozatokhoz vagy az autoreflexív írásmódhoz állnak közel. Mindez arra utalhat, hogy a modern irodalmi próza mintegy szisztematikusan túlnyúlik intézményesült irodalomfogalmunkon, s erre Szili is az irodalmi szociográfiát hozza fel példaként.

A problémakör mélyebbre nyúló vetülete az, hogy az európai poétikai gondolkodásban a 16-17. században kialakult hármas (dráma, líra, epika) műnemi felosztás pusztán külsődleges, azaz nem kompozicionális kritériumokon alapul. A szigorú kompozicionális kritériumokat alkalmazó arisztotelészi mimézis-poétika azonban dráma-alapú, amely az epikát (az eposzt) is a dráma kritériumai alapján ítéli meg. Az ezen alapuló modern esztétikai rendszerek, mint Hegelé vagy Lukácsé, éppen ezért az irodalmi anyag csak egy szűk metszete vonatkozásában bírnak magyarázó erővel, nem általánosíthatók – tehetjük hozzá.¹³² Sőt, mint Earl Miner hivatkozva Szili kifejti, a dráma-alapú kritikarendszer globális viszonylatban is kivétel, a legelterjedtebbek a japán, kínai, indiai, afrikai kritikarendszerek esetében is a líra-alapú, az expresszív-affektív elvet, nem pedig a mimézist alapul vevő poétikák. Az elbeszélést alapul vevő kritikarendszer pedig éppenséggel sehol nem alakult ki.

¹³¹ Szili József: *A poétikai műnemek interkulturális elmélete*. 34. (Kiemelés az eredetiben.)

¹³² A hegeli és lukácsi filozófiai szempontú műfajelmélet kritikájához ld.: Poszler György: *Filozófia és műfajelmélet. Költői műfajok Hegel és Lukács esztétikájában*. Budapest: Gondolat, 1988.

Ha viszont megtisztítjuk a prózát a drámai kompozíció elvárásától, akkor – mondja Szili – nem marad más, mint események, történések, vagy éppenséggel szavak egyszerű lineáris szekvencialitása, és ezt is kell Szili szerint egy *elbeszélés*- vagy *próza*-alapú irodalmi rendszer kompozicionális alapelveként tekintenünk. Ezzel pedig megtaláltuk az irodalmi szociográfiát és az önéletrajz (Gaál az önéletrajzzal hozza összefüggésbe az irodalmi szociográfiát, amely így egyfajta „társadalmi önéletrajz” lenne) talán leggyakoribb kompozicionális elvét, amely az események vagy épp tények dátumozott, lineáris sorrendben történő leírása. Ugyanez tekinthető a tényműfajok és a velük gyakran szembeállított autoreflexív vagy öntükröző műfajok, például a szótárregények minimális közös elvének is. Ezt nevezi Szili *katalógus*nak, legyen szó akár nyelvi, akár társadalmi vagy materiális tények katalógizálásáról. Szili szerint ugyanaz a katalóguselv fedezhető fel a legősibb gazdasági följegyzések és költői szövegek kompozíciójában is, amit értelmezhetünk úgy, hogy egy valóban *próza*- vagy *elbeszélés*-elvű irodalmi és kritikai rendszer *nem* a szavak és a dolgok közti ontológiai különbségtételt kellene alapul vegye. Sem a szó mint jel szemiotikai, sem a szó mint dolog fenomenológiai paradigmája nem ragadja meg a próza-alapú irodalomfogalom konstitúciós elvét. A katalóguselv alapján létrejövő forma – ezt már én teszem hozzá – a természeti idő legnyilvánvalóbb tulajdonságához, a visszafordíthatatlansághoz, illetve a változáshoz, az új tények keletkezéséhez próbál igazodni. A napló, az önéletrajz, a dokumentális írásmódok, s így az irodalmi szociográfia és társaik végső poétikai elvét tehát egész egyszerűen a múltó idő tapasztalata adja, szemben a drámával, melynek alapelve a cselekvés, a tett mimézise és ösztönzése, és szemben a lírával, amelynek az expresszív-affektív kifejezés.

Az így nyert próza-alapú irodalom minimális definíciója talán ez lehetne: történeti jelentéssel és jelentőséggel bíró szavak és/vagy dolgok katalógusa. A szavak és a dolgok egy ilyen pozícióból nézve tulajdonképpen mind afféle időtárgyak vagy -indexek – vagy Marx tömör kifejezésével, *társadalmi hieroglifák* –,¹³³ amelyek segítségével a próza (vagy elbeszélés) megpróbálja jelentéssel felruházni a múltó időt. Így ha eltávolodunk a romantika költészet-fogalmában gyökerező irodalom-fogalomtól, és az irodalmi szociográfiát inkább az elbeszélés vagy a próza alapelvét képező katalóguselv felől vesszük szemügyre, akkor a próza így nyert

¹³³ „Az értéknek tehát nincs a homlokára írva, hogy micsoda. Sőt, az érték minden munkaterméket társadalmi hieroglifává változtat. Később az emberek igyekeznek a hieroglifa értelmét kibogozni, saját társadalmi termékük nyitjára jönni, hiszen a használati tárgyaknak értékeként való meghatározása éppúgy az ők társadalmi termékük, mint a nyelv.” Karl Marx: *A tőke*. I. Ford.: Nagy Tamás, Rudas László. Budapest: Kossuth, 1973, 77.

fogalmába nem csak az irodalmi szociográfia, hanem a társadalmi tények másfajta katalógusai is beleférhetnek.

Kitekintés: riportirodalom és irodalmi szociográfia

Szili József idézett művében arra utal, hogy noha a szociográfia nemzetközileg is ismert műfaj, az *irodalmi* szociográfia afféle „hungarikumnak” is tekinthető. A műfaj poétikai vonásait, de az irodalmi kánonokba való bebocsátást illetően sem alakult ki szakmai konszenzus:

Az objektív metodológiát előnyben részesítő szociológusok ennek a formának az irodalmi értékeit húzzák alá, továbbá azt a ténytet, hogy felhívja a figyelmet egyes társadalmi problémákra, de kéréletlenül elvetik azt az igénytet, hogy mint szociológiát komolyan vegyék. Párhuzamos az ő álláspontjukkal azoké az esztétikusoké, akik az irodalmi szociográfiát mellőzik az irodalmi műfajiság triptichonjából.¹³⁴

Hasonló elméleti hiányosságokra hívja föl a figyelmet általában a szociográfia kapcsán Biczó Gábor:

A szociográfia, amint ez már kijelentésre került, társadalomkritikai és funkcionális műfaj, illetve évszázados története van: ám feltűnő, hogy még sincs elmélete. Az átfogó szociográfiaelmélet hiánya azonban nem zárja ki azt, hogy a műfaj történetéből kihámozható tendenciák alapján elgondolkodjunk a szociográfia elméleti következményeiről. Sőt felmerül, hogy a szociográfia általános értelemtartalmára irányuló érdeklődés miatt ne támaszkodhatna akár független teoretikus megfontolásokra. Természetesen, amikor a szociográfia elméleti hiányosságáról beszélünk, akkor nem arról van szó, hogy a határterületi diszciplínák, a szociológia, az antropológia, az irodalomtudomány vagy éppen a társadalomtörténet ne tekinthetné saját illetékességi körébe tartozó jelenségnek a műfajt. Az elméleti deficit felemlegetésével csupán arra szeretnénk utalni, hogy a műfaj, vagy ha úgy tetszik a szociográfiai írás, bár roppant szöveghalmazként áll rendelkezésre, ennek ellenére nem mutat fel egységes, vagy ha úgy tetszik axiomatikus alapvetést. Másként fogalmazva a szociográfia nem rendelkezik olyan

¹³⁴ Szili József: *A poétikai műnemek interkulturális elmélete*. 44.

koherens teoretikus alapokkal, mint mondjuk a regény az irodalom, vagy az értekező típusú szakszöveg a társadalomtudományok oldalán.¹³⁵

Nos, ha az irodalmi szociográfia esetleg „hungarikum” is, a neki megfelelő strukturális pozíciót foglalja el a lengyel irodalomban az irodalmi riport. A magyarul megjelent két tematikus összeállítás¹³⁶ áttekintéséből az derül ki, hogy a lengyel irodalmi riport szintén az irodalom, a tudomány és a sajtó hármasságában tölt be sajátos megismerési és kritikai funkciókat. Ami a tudományt illeti, úgy tűnik, a lengyeleknél nem a szociológiától, inkább a történettudománytól való elkülönböződés válik diskurzust konstituáló tényezővé: „a riporterek megpróbálják azonnal elvégezni azt, amit a történészek csak harminc évvel később tennének meg.”¹³⁷ A történettudomány viszonylatában tehát a lengyel riport – noha sok múltbeli történetet feldolgozó riporttal is találkozunk – egyfelől a jelenkor, másfelől a hétköznapok történetének egyfajta elsődleges feldolgozását vagy katalogizálását végzi el. A sajtó viszonylatában szemlélve viszont, némiképp ellentétesen, a riport nem gyorsítja, hanem lassítja és elmélyíti az információfeldolgozást:

[...] nagyon sokan úgy érzik, bár egyre kisebb a világ, csak találékonyság és esetleg tömött pénztárca kell ahhoz, hogy az ember a legtávolabbi zugaiba is eljusson, ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy jobban is értjük. Nyilván nem segítenek ebben a napi újsághírek és tévéhíradók, mert alig érintik a témát, harminc másodperces tudósításra vagy rövid, tömör jegyzetre korlátozódnak a beszámolók. És pontosan azért vannak a riporterek, hogy ennél többet mondjanak nekünk a világról, lehetővé tegyék, hogy megértsük, eltöprengjünk azon, hogy mit gondoljunk róla.¹³⁸

Ami a lengyel irodalmi riport irodalomhoz való viszonyát illeti, ott lényegében nincs határkonfliktus, ami igazolni látszik azt a Szili József elemzésén alapuló föltevésünket, hogy létezik olyan irodalmi rendszer, amelyben a társadalmi tények és a nyelvi önreflexió szembeállítását nem konstitutív. Przemyslaw Czaplinski írja:

Az irodalom rendszere befogadta a riportot. A műfaj rendszerint szerepel a „fontos műveket” számba vevő éves összegzésekben, és az elmúlt harminc évben minden létező

¹³⁵ Biczó Gábor: A hely fogalma, jelentése és reprezentációja a 70-es évek szociográfiáiban. In: Tóth Pál Péter (szerk.): *A magyar szociográfia a 20–21. században*. Budapest: Gondolat, 2018., 45–56., 47.

¹³⁶ Ld.: a *Nagyvilág* 12. sz. (2011). és a *Jelenkor* 11. sz. (2021). vonatkozó tematikus blokkjait.

¹³⁷ Wójczińska, Agnieszka: A kígyó levedli bőrét. *Nagyvilág* 12. sz. (2011)., 891–899., 892.

¹³⁸ Wójczińska, Agnieszka: A kígyó levedli bőrét. 892.

irodalomtörténeti szintézisnek figyelembe kellett vennie a regény, a dráma, az esszé- és verseskötetek mellett, de nemcsak mint egyenjogú, hanem mint domináns műfajt. A XXI. század első évtizedében a riport vált ugyanis [...] a lengyel irodalmi élet kulcsműfajává.¹³⁹

Még három fontos mozzanatot érdemes kiemelni a lengyel riportirodalom tanulságai közül: egyrészt, hogy az irodalmi riport központi irodalmi műfajjá válását az tette lehetővé, hogy a riportíró elfogadta az azzal járó kihívást, mely szerint „ahelyett, hogy megmaradna a saját nyelvénél, újra kezdi tanulni a lengyelt”.¹⁴⁰ Vagyis az irodalom lemond arról a magyar irodalmi gondolkodásban máig normatív erejűnek tűnő alapelvről, hogy az irodalom az az „eminens” diskurzus, mely a nyelvet nyelvként egyedül képes szóba hozni, s ehelyett elfogadja, hogy a nyelv társadalmi termelés, melynek feltételeire bizonyos értelemben ugyanúgy „kint”, a társadalmi térben talál rá a riportíró, mint a szociológia, a gazdaság, az etnográfia a maga anyagára. Másrészt azt érdemes kiemelni, hogy a riportirodalom alapvető tapasztalata a valóság történetileg konstituálódó jellege, hogy a valóság nem valamilyen metafizikai elsőbbséggel bíró referencia-mező, hanem – hasonlóképpen a nyelvhez – társadalmi és történelmi produkció, mely ugyan sajátos ellenállást fejt ki, s a valósághoz való nyelvi hozzáférés korántsem magától értetődően adódik, de azért lehetséges. Ezt a két tanulságot Czapliński a következőképpen összegzi:

Először is, a riport bemutatta a valóságot, ugyanakkor *a valóság létrejöttének körülményeiről* is szólt. Másodsor, megszűnt annak a nyelvnek a hordozója lenni, amely lehetővé teszi a világ leírását – ehelyett olyan elbeszéléssé lett, amelyben a nyelv a világhoz való hozzáférés feltétele és a világ megalkotásának eszköze.¹⁴¹

Végül emeljünk ki a harmadik mozzanatot Czapliński elméletéből, amely döntőnek látszik a lengyel riport *irodalomként* való érzékelhetősége tekintetében, ez nem más, mint a saját kultúrán belül fölfedezett idegenség. Ez jelzi, hogy a fent említett két kritérium – a nyelv és a társadalom produkció-jellegének elismerése – szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy az irodalmi riport irodalomként legyen elfogadható.

Ezek a mondatok is [...] valami nehezen érthetőt fejeznek ki: a nagyvárosok gyári munkásai, akik elvesztették állásukat, és a falvak lakói, ahol bezárták a téeszeket, arról

¹³⁹ Czapliński, Przemysław: Egy irányadó műfaj. *Jelenkor* 11. sz. (2021)., 1322–1337., 1322.

¹⁴⁰ Czapliński, Przemysław: Egy irányadó műfaj. 1335.

¹⁴¹ Czapliński, Przemysław: Egy irányadó műfaj. 1336. (Kiemelés az eredetiben)

beszélnek, hogy a lengyel kormány a halálukat várja. A szerzőknek ahhoz, hogy megértsék ezt a nyelvezetet, rekonstruálni tudják szabályait és a benne rejlő teljes világnézetet, az ismerttől való elidegenedés fogását kellett alkalmazniuk. A riporter ennek következtében *a saját kultúrája etnográfusa* lesz. A közeli másság ilyen etnográfija megköveteli azt a képességet, hogy az ember rá tudjon csodálkozni egy olyan dologra, amely a sajátja. Szükségszerű, hogy idegen kultúraként kezelje a saját kultúráját (jelen esetben a lengyelt).¹⁴²

Az etnográfiai utalás esetleg el is fedheti, hogy amire a „közeli másság” utal, az annak *a kritikai viszony*nak egy formája, mely lehetővé teszi, hogy – ahogyan Bagi Zsolt fogalmaz – létezzon *irodalmi nyelv* akkor is, amikor már *nincs irodalom* abban a formában, ahogyan mint szimbolikus totalitást és a humanizálódást lehetővé tevő műveltséget a modernitás elgondolta. Vagyis lehetséges, hogy az irodalom feloldódik a kulturális produkció változatos formái között, hogy „eminens” jellege megszűnik, de amiért az irodalom tulajdonképpen fontos, *a nem sematikus reflexió gyakorlata* olyan elsősre nem-irodalminak vagy nem eléggé irodalminak érzékelt formákban is megjelenhet, mint amilyen a riport, vagy az irodalmi szociográfia. A kritikai viszony a fontos, nem pedig „az” irodalom, mivel ez az, ami lehetővé teszi a társadalmi-nyelvi jelentésvilágok sematizmusának feltörését, az idegen „betörését” vagy a „rácsodálkozást” az idegenre a sajátban.

Minden sematizált nyelv hordozza a kritikai viszony lehetőségét. Az irodalmi nyelv nem is más, mint ez a lehetőség. Az idegen betörésének lehetősége. Kritika az, ami felmutatja az idegent az ugyanazban. Lényegileg függ ugyan az idegen lététől, de egyben ő ad alapot az idegen létére.

Produkció vagy reprodukció a kritikai viszony? Ez a szembeállítás az irodalmi nyelvvel kapcsolatban alapvetően hamis. A kritikai viszony csupán az idegen felmutatója, de ezáltal már meghasonlást visz a reprodukció munkájába. [...] A kritikai viszony még nem produkció, de már nem reprodukció.¹⁴³

Összegezve a három kritériumot: az irodalmi riport olyan írásforma, mely egyfelől a valóság társadalmi-történeti genezisére és teremtésére (nem ábrázolására, reprodukciójára) fókuszál, másfelől elismeri a nyelv társadalmi produkció-jellegét, harmadrészt a nyelv e produkció-jellegével kapcsolatban kritikai viszonyt alakít ki, idegenséget visz be, vagy tár fel

¹⁴² Przemysław Czapliński: Egy irányadó műfaj. 1336. (Kiemelés az eredetiben)

¹⁴³ Bagi Zsolt: *Az irodalmi nyelv fenomenológiája*. Budapest: Balassi, 2006. 28.

a sematizáltban. A *kritikai viszony* elméleti koncepciója és a szociográfia Berkovits által hangsúlyozott *föltáró jellege* ezen a ponton összeegyeztethető, összekapcsolható.

A lengyel riportirodalom intézményesülése, a riportnak az irodalmat megújító, sőt társadalmi és politikai hatása egy olyan lehetőségre mutat rá, amelynek diskurzív feltételei a magyarországi kultúrában az irodalmi szociográfia hagyományában vannak jelen. Sajnos a társadalmilag fókuszált szépirodalom, amelyre való utalással okfejtésemet elkezdtem, és az olyan szociográfiai törekvések, mint például a *Milyen élet ez?* című szociográfiai gyűjtemény¹⁴⁴ (és ennek számos előzménye) a magyar irodalmi, intézményi és kritikai mezőben nem nagyon találkoznak, nem látszanak tudni egymásról, nincsenek egymásra vonatkoztatva. Úgy tűnik, a szociográfiát jelenleg inkább a tudományos, szociológiai mező egyes képviselői érzik magukénak, akik úgy tekintenek rá, mint a tudományosság csupán személyesebb formájára, vagy akár előszobájára.¹⁴⁵ Az irodalom eközben lépéseket tesz a valóságföltáró, kritikai írásmód felé. Az új irodalmi szociográfiai mozgalom megszületésére – akár a lengyel irodalmi riporthoz hasonló nyelvi, társadalmi és intézményi transzformációra, ahol a nyelv a társadalmi világ megalkotásának eszköze, akár az irodalom 1930-as évekbelihez hasonló politikai mozgalmasodására – mindenesetre még várni kell. Noha számos feltétel (elhúzódó társadalmi válság, sematizálódott esztétikai és társadalmi tudati formák, ismeretlen, akár etnográfiai értelemben is idegenné lett társadalom-töredékek, zárványok keletkezése, társadalmi és politikai betokosodás) adottnak látszik egy ilyen mozgalomhoz.

¹⁴⁴ Kiss Márta, Lengyel György (szerk.): *Milyen élet ez? Szociográfiák*. Budapest: Gondolat, 2021.

¹⁴⁵ *A magyar szociográfia a 20–21. században* című tanulmánykötetben csupán egyetlen irodalmi szempontú (ön)elemzés, a Závada Pálé szerepel. A szociográfia történetét átfogóbb keretben értelmező másik kötetben (Letenyei László, Tamáska Máté (szerk.): *Szociográfia – Kárpát-medencei körkép*. Budapest: Gondolat, 2018.) az irodalmi szociográfia kérdéséhez Kollár Árpád *Szociográfia helyett és helyén* című, a vajdasági magyar irodalomra fókuszáló írása szól hozzá, az irodalmi szociográfia itt azonban inkább negatív konnotációkkal asszociálva (provincializmus, az esztétikai-formai autonómiát nélkülöző *couleur locale*-irodalom, szocialista realizmus) szerepel, némiképp igazolva Biczó főntebb idézett állítását a szociográfiai diskurzusra vonatkozó elméleti hiányosságokról.

KRITIKA

András Csaba
Magyarország magánélete

Magyarázat mindenre (Reisz Gábor, 2023)

„Az individualitást mint formát semmi sem fenyegeti. Az maga a fenyegetés.”

[Jodi Dean](#)

„Azt szeretném, ha elkezdenénk beszélgetni. Addig, amíg van kivel.” Ezzel a hazai közönségnek szánt üzenettel zárta [beszédét](#) a rendező a Velencei Nemzetközi Filmfesztivál díjátadóján, amely nem pusztán mellékes megjegyzés volt, hanem a *Magyarázat mindenre* céljának tömör összefoglalása. A film annak felismertetését tekinti fő feladatának, hogy a polgárháborús feszültségekkel terhelt kortárs magyarországi közéletben a lövészárok mindkét oldalán érthető motivációkkal rendelkező és nyilvánvaló erényekkel bíró emberek állnak.

A történet szerint Ábel (Adonyi-Walsh Gáspár), a kissé teszetosza és éppen szerelemre ébredő tinédzser nem készül fel történelemérettségijére, és a póttételt a jelenlévő tanárok támogató gesztusai ellenére sem képes felmondani. A lefagyás oka Ábel zaklatottsága, mely egyaránt gyökerezik az érettségi kissé idejétmúltnak láttatott rítusában, a rá háruló szülői elvárások súlyában, illetve abban az alaphelyzetben, hogy az általa kiszemelt Janka (Kizlinger Lilla) az ötös érdemjegy és a gratulációk ellenére is éppen sírva hagyja el a vizsga helyszínét. Ő ugyanis az érettségiztető történelemtanárra, Jakabba (Rusznák András) szerelmes, aki néhány nappal korábban utasította vissza a közeledését. Ábelt semmi sem tudja kizökkenteni bénult állapotából – még Jakab kérdése sem, hogy miért visel kokárdát az eseményen.

Ebből az alaphelyzetből pusztán egy kissé elhalasztott egyetemkezdés és némi ifjúkori érzelmi dráma adódna, csak hogy mindez egy súlyos közéleti feszültségektől terhes országban játszódik le. Ábel az öt számon kérő apjának, Györgynek (Znamenák István) Jakab kokárdára vonatkozó kérdését hangsúlyozza, és ezzel felidézi az apa korábbi konfliktusát a történelemtanárral, mely a Terror Házában töltött osztálykirándulás fókuszai kapcsán bontakozott ki közöttük egy fogadóórán. György ugyan sejti, hogy fia nem készült fel megfelelően az érettségire, de egyrészt azt akarja hinni, hogy Ábel helyett Jakab tehet a bukásról, másrészt így a vizsga megismételhetősége is kilátásba kerül. A kokárda viselése miatt megbuktatott érettségiző pletykája egy törekvő fiatal újságírónőhöz, a Kolozsvárról érkező Erikához (Hatházi Rebeka) jut, aki országos ügyet csinál az esetből. A botránytól rettegő

iskolaigazgató (Kocsis Gergely) engedélyezi Ábelnek, hogy ismét érettségizzen, ám a nyilvános eseményen összegyűlt sajtót hősünk a tételhúzás után faképnél hagyja. Jakab ugyanakkor már a vizsga megismétlésének hallatán is haragra gerjed, hiszen tanári döntésének felülbírálásában a minden szakmai döntést felülíró politikai akartot ismeri fel, ezért heves vitába bocsátkozik Györggyel. Mindeközben Györgyöt és Jakabot feleségeik, Judit (Urbanovits Krisztina) és Dorka (Sodró Eliza), Ábelt pedig Janka igyekszik jobb belátásra bírni: a nők a filmben jobbra erkölcsi irányítóként és a másoknak ártó férfiakat domesztikáló civilizatorikus erőként jelennek meg.

A *Magyarázat mindenre* lélektani szempontból alaposan megrajzolt és kitűnő technikával összefűzött portrékon keresztül gondolkodik a politikáról. A döntéseket az élettörténetek és a karakterek jelenbeli, sokszor maguknak sem bevallott érdekei határozzák meg. Margaret Thatcher [hírhedt gondolata](#), mely szerint „nem létezik olyasmi, hogy társadalom, csak egyének vannak, férfiak és nők, valamint családok”, itt megvalósul: Reisz Gábor filmjéből lényegében hiányzik a társadalmi szint. A *közös* nem különálló minőség, csupán csak az, ami az *egyéniből* sokak számára látható. A rendező korábbi filmjeiben (*VAN valami furcsa és megmagyarázhatatlan*, 2014; *Rossz versek*, 2018) a szereplői magánéletével foglalkozott, és most, hogy figyelme Magyarország felé fordult, annak sem a közléte, hanem a magánélete foglalkoztatja. A film nem ismeri fel, hogy az [érdemi közélet hiánya](#) éppen az ábrázolt válság oka, mivel számára maga a politika elsősorban rossz formát, torz pályát jelöl; az ellenségképzés és a paranoia aktivizálódásának útját. A *Magyarázat mindenre* [antipolitikai](#) alapállása ismerős, és bizonyos értelemben ennek következményeként jött létre az, ami ma van. A filmben nincs jó politika, jó közösség, sem jó elkötelezettség; a meggyőződés a rögeszme enyhébb esete, mely beárnyékolja az ember életét, korlátozza a valóság megélésének szabadságát.

A szabadság egyéni megélése a film központi eszménye. Az egyik korai jelenetben Ábel egy padon ül, behunyja a szemét, megpróbál megnyugodni, koncentrálni. A kamera lassan, fokozatosan távolodni kezd tőle, ám nem egyenletes és folyamatos mozgással, hanem mintha a hátrálás közben neki kellene feszülnie valaminek, és erővel kellene tágítania a kereteket, hogy az Ábel körüli térbe egyre több dolog beleférhessen. Kreatív filmnyelvi kifejezése ez annak az állapotnak, amikor a feszültségeknek, az elvárásoknak és az események sodrásának köszönhetően szinte teljesen ránk zárul a világ. Elsőre intellektuális metaforaként is értelmezhetnénk a jelenetet (Ábel szinte fizikai képtelenségnek érzi, hogy tágabb perspektívából szemlélje saját helyzetét), ám később kiderül, hogy sokkal inkább emocionális metaforáról van szó (a jelenet a főhős bezártságérzését, a korlátok közé szorítottság érzelmi állapotát fejezi ki). A *Magyarázat mindenre* filmnyelvének központi eleme a közelség és a

távolság, a szűk perspektívák és a nagy látószögek szembeállításai. A film utolsó jelenetében a főhős önfeláldozóan gázol bele a Balatonba. A karaktereket eddig közlő, izgága kézikamerás ábrázolási mód ekkor felső pozícióból – egy drónról – rögzített kistotálba vált, és ez a formai megoldás teszi világossá számunkra, hogy Ábel végre felszabadult. A kötöttségek lerázásából adódó individuális szabadságélmény az, ami a filmben a politikával szemben áll.

A tóban szaladó Ábelt bemutató jelenet egyedül a hősről és a vízfelszínre koncentrál, s így nem látszik a tó [fokozatos bekerítése](#), a [Balaland komplexum](#) vagy éppen [a villákkal teleépített Tihanyi-félsziget](#). Pedig mennyire más volna a *Magyarázat mindenre*, ha a végén a drón kicsit oldalra pillantana, és láthatnánk a Balaton körüli luxusbirtokokon napozó milliárdosokat, érzékelhetnénk, hogy őket mennyire hidegen hagyja a kokárdabotrány. Mindezzel nem a „kormányoldal vs. ellenzék” megosztottságot akarom visszavezetni a filmbe, melynek részleges feloldására a *Magyarázat mindenre* vállalkozik. Nem az a gond, hogy a film nem foglal állást valamelyik oldal mellett, ahogy az sem, hogy senkit sem hajlandó sematikus, minden ízében elítélendő figurának láttatni. Nem a polgárháborúhoz való csatlakozás hiányzik a filmből, hanem egy olyan *belső távolság*, melynek segítségével a magyar társadalmat megosztó nagy konfliktust valamiképp értelmezni lehetne. Világképe jelentősen kitágulna, ha például azokat is megmutatná, akik pontosan azokból a viszonyokból kovácsolnak politikai és gazdasági tőkét, amelyek kiváltják, hogy a szereplők egymás engesztelhetetlen ellenségeivé váljanak. De a perspektívatágítást segítené az is, ha felmerülne, hogy a magyar társadalomra kényszerített [két pozíción](#) kívül is [léteznek még](#) politikai nézőpontok. A „középosztály” pszichológiai szempontból megragadott viszonyain túlmutató vonatkoztatási pontra azért lenne szükség, mert ennek híján a társadalom kettészakadása egyfajta természeti csapásként tűnik fel, amely nem szorul magyarázatra.

A filmből végső soron a budapesti középosztály lélektana bontakozik ki. Reisz már korábbi filmjeiben is kizárólag Budapestre koncentrált. A *Magyarázat mindenre* szereplői is szorosan kapcsolódnak a fővároshoz; gondoljunk csak a Szabadság hídát újraépítő felmenőire büszke Györgyre, az '56-os események helyszínein forgató Jakabra, az éjszaka a városban bicikliző Ábelre vagy a gangos ház földszintjére szorult Erikára. (Egyedül a Balaton partja tűnik még fel a filmben, de ez is legfeljebb Budapest távoli üdülőövezetének érződik, mintsem önálló helyszínnel.) A területi zártságnál még szembeötlőbbek a bemutatott világ osztályparaméterei: a filmben szereplő felnőttek szinte kizárólag értelmiségi munkát végeznek (mérnök, tanár, orvos, újságíró), gondjaik a magukat középosztálybelinek vélők jellegzetes problémái (György vállalkozásának fiatal munkatársa külföldre készül, Jakabék nehezen tudják egyetlen autóval megszervezni a gyerekek délutáni szolfézsóráit, stb.). Ezt legfeljebb rövid időre bontják meg a

szinte karikatúraszerűen ábrázolt munkásosztálybeli karakterek, mint a külügyminiszter házában kicsinyített változatáról álmodó medencekarbantartó vagy az Erika lakása fölötti konyhában a pornófilmes klisé meglevenítve szexelő fodrásznő és vízvezeték-szerelő. A *Magyarázat mindenre* [a középosztály illúziójának](#) áldozata, világában a magyar nép a középosztály individuumainak összessége. A társadalom ideológiai tagoltsága érzékelhető, a gazdasági nem. Sem azok nem láthatók, akiket az ellenségeskedésből fakadó rossz közérzetnél jóval keményebben sújt a fennálló rendszer, sem azok, akik az országot szétrohasztó gyűlöletből profitálnak.

Azt természetesen senki sem várhatja, hogy a *Magyarázat mindenre* megoldja az általa ábrázolt konfliktust, de érdemes volna mindezt új perspektívába helyezni, és állítani valamit az adott viszonyokról. A film – speciális helyzetére támaszkodva, mivel nem függ állami támogatásuktól – csak úgy halmozza azokat a szituációkat, amelyeket mindannyian jól ismerünk, de amelyeket eddig nem láttunk a vásznon. Fő hatásmechanizmusa erre az ismerősségre épül: a Dániába készülő, kiábrándult fiatal munkatárs, a politikai viszonyok miatti szorongásba szinte belerokkanó iskolaigazgató, a kokárdaügy hallatán a saját vérnyomása miatt aggódó háziorvos mind olyan karakterek, akik zavarba ejtően hasonlítanak azokhoz, akikkel nap mint nap találkozunk. Ennek felismerése hol humoros hatást kelt, hol pedig a hitelesség benyomását nyújtja a nézőnek, hiszen teljesen elszoktunk attól, hogy hétköznapi tapasztalatainkat ilyen formában lássuk viszont. Ezzel viszont a film csak azt kínálja fel nekünk, amit már tudunk, és semmi olyasmit, amit még nem.

A film nagy próbaköve az lesz, hogy sikerül-e teljesítenie [fő célját](#), a társadalmi párbeszéd előmozdítását. Én a pécsi – helyben liberális állásfoglalásairól közismert – [Apolló Mozi](#) vetítésén láttam, ahol érzésem szerint a két címzett közül az egyik, a kormánypárti oldal nem volt jelen. A *Magyarázat mindenre* ma úgy jelenik meg a nyilvánosságban, mint a NER támogatásának hiányában is sikeres film, amely nívós nyugati elismerésben részesült, és amelynek meghatározó vonása, hogy [„végre ki meri mondani, hogy Fidesz”](#). Nem valószínű, hogy ez a keretezés kormánypárti nézők sokaságát csábítja a moziba. És nem is biztos, hogy el lehet érni a kormánypárti nézőket úgy, hogy a film a liberális értelmiség konvencionális csatornáin – ellenzéki portálokon, progresszív filmeket vetítő művészmozikon stb. – keresztül terjed. Ha a film jelenlegi közegében marad, akkor a *Magyarázat mindenre* nem a párbeszéd eszköze lesz, hanem az egyik tábor önfelmentő retorikájának része: olyan ideológiai protézis, melynek segítségével megerősíthető a morális felsőbbrendűség érzése, és elmondható, hogy *„mi vagyunk az az oldal, amelyik nyitott lenne a párbeszédre”*. A pécsi bemutatón a közönség egy része cinikusan felnevetett, amikor a vetítés utáni beszélgetésen a rendező jelezte, hogy

filmjét a Magyar Televízió nyilván nem fogja reklámozni, pedig a párbeszédhez pont ilyen partnerekre lenne szükség. Könnyen lehet, hogy a film disztribúciós szerződéseit ezt nem teszik lehetővé, de ha a *Magyarázat mindenre* tényleg abban érdekelt, hogy mindenkit megszólítson, akkor új kereteket, intézményeket és felületeket kell találnia ehhez.

Ez a helyzet még látványosabbá teszi a film társadalomképének hiányosságait. A politikát ugyanis nem pusztán egyének, hanem [a társadalmi képzelet tárgyasululásának is tekinthető intézmények](#) szervezik. A párbeszéd lehetősége sokszor nem azon múlik, hogy György mit feltételez Jakabról, hanem az intézményes kereteken, a közösségi gyakorlatokon és a valóságunkat strukturáló hatalmi viszonyokon. Kibékülhetünk a szomszédokkal és megérthetjük jobban a nagypapát, de attól még valahogy el kell közösen döntenünk, hogy milyen filmeket finanszírozzon az állam, mi legyen érettségi tananyag, kié legyen a Balaton-part, és kinek futhatja arra, hogy Budapesten járjon egyetemre. A közösségi, intézményes, absztrakt szint az, amivel a *Magyarázat mindenre* nem foglalkozik – összhangban azzal [az általános trenddel](#), mely a társadalmi kérdéseket a pszichológia egyénekre koncentráló diskurzusának magyarázataiból kívánja megérteni. A film a politikát megkerülve akarja feloldani az ábrázolt politikai konfliktust, ezért fordul az individualizmus felé, holott korunk [kötelező](#), [mesterséges](#) és [deszobjektíváló](#) individualizmusa nem a megoldás, hanem maga a probléma.

A párbeszéd pacifista kívánalma ennek ellenére is becsülendő. Az egész társadalmat megmérgező feszültségek lebontásának valószínűleg valóban az az első lépése, hogy képessé válunk polgártársainkban nem halálos ellenséget, hanem valaki hozzánk hasonlót látni. Ez lenne a nemzet mint politikai közösség létének minimális feltétele. A kérdés elsősorban nem is az, hogy e kezdeményezés megkésett-e, és hogy maga a párbeszéd lehetséges-e (a rendező szerint inkább igen, a film szerint inkább nem), hanem hogy pontosan min is alapulhatna. Elég ehhez azt állítani, hogy mind emberek vagyunk, voltunk már szerelmesek, aggódunk gyermekeinkért, vagy szeretjük szabadnak érezni magunkat? A [politikai közösség újraalapításához](#) többre van szükség, mint rosszhiszeműségüket és sértettségüket levetkőzni kész egyénekre. Reisz Gábor azt [nyilatkozta](#), hogy „sosem szoktam túlságosan messzire menni a saját életemtől a filmjeimben”. Megfontolandó azonban, hogy nem kellene-e térben, a társadalmi struktúra és a politikai perspektívák tekintetében, illetve az absztrakció fokában valamivel messzebbre mennie.

Hegedüs Ferenc

A feminizmus élménye*Barbie* (Greta Gerwig, 2023)

A *Transformers*, a *G. I. Joe*, a *Lego* és a *Playmobil* után 2023-ban a Barbie is megkapta egészestés reklámfilmjét. Bár ez még nem tenné szükségessé, hogy beszéljünk róla, azonban a film kritikai fogadtatása – melyre alább bizonyos pontokon még utalni fogok – indokoltá teszik, hogy foglalkozzunk Greta Gerwig (*Lady Bird*, 2017; *Kisasszonyok*, 2019) *Barbie* (2023) című alkotásával a produktum feminista pozíciójának tisztázása érdekében. Kritikám elsősorban erre tesz kísérletet, illetve a film nyilvánosságban kialakult képének árnyalását tűzi ki célul.

A cselekmény Barbielandben indul a képzeletbeli matriarchális világban, ahol minden rózsaszín és minden műanyag; ahol mindenki Barbie vagy Ken – aki éppen nem Allan (Michael Cera). Egy este Sztereotipikus Barbie (Margot Robbie) tánc közben hangosan felteszi a kérdést, hogy a többiek gondoltak-e már a halálra. Az egész Barbielandet megdermesztő kínos csend után Barbie nevetve semmissé teszi kérdését, és folytatódik a parti. Másnap reggel addig megszokott életét szokatlan események borítják fel (hidegzuhany, vízszintes talp, narancsbőr stb.), melyek megoldása érdekében el kell utaznia a való világba. Útitársául szegődik Ken (Ryan Gosling), aki a valóságban a patriarchátus megismerése után úgy dönt, meghonosítja otthon is ezt a páratlanul egyszerű társadalmi berendezkedést, és Barbielandből Kendomot csinál. A barbie-k célja az új rend megbuktatása lesz. Végül a patriarchátus létrejöttének sikeres megelőzése után Sztereotipikus Barbie emberré változik.

Gerwig filmje számos ponton megidézi a populáris kultúra fontos alkotásait. Elsőként a *2001: Űrodüsszeia* (*2001: A Space Odyssey*, Stanley Kubrick, 1968) nyitójelenetét parafrázálja, a monolit helyén az első – [német szexjátékról mintázott](#) – Barbie-val mint az emancipáció szimbólumával, melynek köszönhetően a kislányoknak már nem kell szülőt játszaniuk. A film ezután megidézi a *Mátrixot* (*The Matrix*, Lilly & Lana Wachowski, 1999), az *Óz, a csodák csodáját* (*The Wizard of Oz*, Victor Fleming, 1939), a *Harry Pottert* (*Harry Potter and the Deathly Hallows: Part 2*, David Yates, 2011) és a *Gyalog galoppot* (*Monty Python and the Holy Grail*, Terry Gilliam – Terry Jones, 1975). Ezek az intertextuális gesztusok egyszerű bevonó funkcióval rendelkeznek, céljuk megteremteni az ismerősség érzését, nosztalgiára építve kiszolgálni a marketing célokat.

Ezeknél sokkal izgalmasabb a filmvégi montázsszekvencia. A montázst az a jelenet előzi meg, mikor Sztereotipikus Barbie Ruth Handlerrel (Rhea Perlman), a figura alkotójával beszélget, és eldönti, hogy emberré akar válni. A film állítása szerint Barbie számára az emberré válás nem akarat vagy kérés, hanem „felfedezés”: Barbie-nak ettől a ponttól nyílik lehetősége arra, hogy megkonstruálja önmagát, és ekkor alakulnak ki az érzelmei. Az „én” létrejöttéből indul el a montázs három szuperközele beállítással: Barbie szájáról, ahogy levegőt vesz; a mellkasáról, ahogy megemelkedik a levegővételtől és a szeméről, amint könnyezik. A montázs egy faággal nyit, melynek leveleibe belekap a szél. Az egész szekvencia alatt erre a képre exponálódnak második réteggént a kislányokról, táncoló nőkről, anyákról készült archív felvételek. A látványvilág célja itt egy közösség létrehozása, a „mi” megteremtése. Kérdés, hogy a film mennyire sikeresen tudja létrehozni az „én” és a „mi” azonos szintre emelését. A filmtörténetben számos kísérletet [láthattunk már](#) arra vonatkozóan, hogy egy alkotás bevonó gesztusok révén kívánja elérni, hogy nézői aktív, politikai közösséggé váljanak. A *Napóleonban* (*Napoléon*, Abel Gance, 1927) például a *Marseillaise* közös éneklése során a tömeg individuumai egy felfoghatatlanul gyors montázsszekvenciában pulzáló képpé olvadnak össze. Ez a jelenet párhuzamba állítható a *Barbie* végén szereplő képsorral, melyet a fentihez hasonló kísérletként is lehet értelmezni. Nagy különbség, hogy itt nem fokozzák felfoghatatlanságig a montázs sebességét, minden individuum jól kivehető marad. Emellett fontos, hogy míg a *Napóleonban* az említett jelenet alatt egy, a közösséget meghatározó dal szól, addig a *Barbie*-ban Billie Eilish a film adott pillanatához írt száma. A szekvencia fenséges hatást kíván elérni, ám eközben a nővériség létrehozása helyett giccsbe forduló, stilizált jelenetet nyújt fogyasztóinak.

A *Barbie*-t feminista alkotásként értelmező alapállás abból adódik, hogy minden olyan Hollywood által létrehozott produktum, amelynek női főszereplője / főszereplői vannak (ld. *Szellemirtók* [*Ghostbusters*, Paul Feig, 2016] vagy a *Marvel Kapitány* [*Captain Marvel*, Ryan Fleck – Anna Boden, 2019]), a kortárs kultúripar konvenciórendszere szerint már-már automatikusan egy feminista szemléleti keretbe illeszkedik. A problémát az képezi, hogy a *Barbie* boldogan lengeti a feminizmus zászlaját emancipatorikus tartalom nélkül (teszi ugyanezt minden, a hollywoodi kultúripar által létrehozott „feminista” alkotás). Az elemzett montázs azért nem tudja megteremteni azt a fajta esztétikai minőséget, amely az „én”-t és a „mi”-t azonos rangra emeli, mert a produktumnak reklámként elsősorban nem ez a célja. A film célja egy felszínes élmény megadása a befogadók számára: a *Barbie* a feminizmus élményét kívánja nyújtani – jelentsen bármit a „feminizmus élménye”.

A film úgy próbál maga elé emancipatorikus célokat tűzni, hogy már a rajtvonalnál képtelen olyan álláspontot felvenni, amelyből mindez kivitelezhető. Egyrészt a produktum a [kultúriparon](#) belül jött létre, tehát nem tud érdemi kritikát megfogalmazni a patriarchátussal és a kapitalizmussal szemben. Másrészt Barbie karakterét használja fel a feminizmus jelölőjeként – elhallgatva az előíró ideát, amelyet a figura létrehozott. Emellett a filmben végül nem valósul meg az „én” és a „mi” azonos szintre emelése.

A *Barbie* a fent leírt problémákat kikerüli: nem kíván érdemi kritikát megfogalmazni. A kulcs a film Mattelhez való viszonyában keresendő. A kezdetben látszólag kritikus álláspontja a film végére – egy potenciális „Hétköznapi Barbie” lehetőségével – semlegessé szelődül. Látszólag kritikus elem a vezetőségi tanács mellett futkározó beosztott karaktere (Connor Swindells), akinek jelenlétével a film a vállalati hierarchiát kellemes humorforrásként prezentálja. Dua Lipa „Hableány Barbie”-ja pedig szórakoztató gagként fedi el a [kommodifikált folklór](#) problematikáját. A vállalathoz való viszony izgalmasabb példája a jelenet, ahol Barbie-t a vezetőségi tanács a hollywoodi reprezentáció megszokott (ld. *Mátrix*) kocka alakú, elkülönített irodablokkjainak labirintusában üldözi. Ebben a jelenetben az elidegenített tér egy csapásra játszótérre válik, ahogy a cég vezérigazgatója (Will Ferrell) és tanácsadói egy videójáték ostoba robotjaiként futkároznak jobbra-balra. Kritika helyett a film a fennálló rend kiszolgálójává válik. A *Barbie* esetében pontosan az a helyzet, amiről Mark Fisher ír *Wall-E* (Andrew Stanton, 2008) [elemzésében](#): „gesztusértékű antikapitalizmusa inkább táplálja, mint támadja a kapitalista realizmust”.

A film marketingje és kritikai visszhangja szerint „[a] Barbie-film talpig rózsaszínben harcol a feminizmusért, de a modern férfiakért is”, hogy a [Telex kritikájának](#) címére utaljak. A *Barbie* nem pusztán reklám, jelenséggé vált. Olyan jelenséggé, amely 2023-ban a feminizmus zászlóshajójaként jelent meg a közösségi háló tengerén. A film körüli kritika gond nélkül fogadja el a *Barbie* liberális feminizmusát mint „A feminizmust”, nem foglalkozva azzal, hogy a liberális feminizmus csak [„a kapitalizmus szolgálóleánya”](#), mely nagyon messze áll azoktól az emancipatorikus céloktól, melyeket a film maga elé tűzött és a körülötte kialakult diskurzus ráaggatott.

Fentebb azt írtam, hogy a film végül nem emeli azonos szintre az „én”-t és a „mi”-t. Az állítás egyszerűen igazolható, ha megvizsgáljuk a két főszereplő történetének lezárását. Kennek meg kell találnia önmagát, Barbie pedig megtalálja önmagát. Két individuum története, akiknek helyzetéből nem következik a „mi”. Mindkettőjük problémájának megoldása az „én” szintjén marad. A *Barbie* individualizáló stratégiája vezet a lényeges politikai állásfoglalás hiányához. A „feminizmus élménye” – melynek célzott közönsége a lehető legtöbb individuum

– nem politikai álláspont. A patriarchátust könnyebb megfoghatatlan ellenségként kijelölni és monológban felszólalni ellene, mint felhívni a figyelmet egy azzal kéz a kézben járó, szintén hierarchikus gazdasági és társadalmi rendszerre – főként, ha azt a rendszert az adott produktum éppen kiszolgálja.

A fent idézett Telex-kritika címében az áll, hogy a film harcol a „modern férfiakért is”. A jobboldali kritika másik, konzervatív oldalának markáns állítása, hogy a *Barbie* alapvetően férfiellenes álláspontból szólal meg. Ha azt mondjuk, hogy a film a „feminizmus élményét” kívánja nyújtani, hamar láthatóvá válik, hogy az előbbi állítások egyike sem tartható: a film férfiak irányába tett legnagyobb vállalása Ryan Gosling [incel](#)-kultúra által [kisajátított](#) karakterének dekonstruálása. A kísérlet sikerének azért nem látni hatását, mert a *Barbie* ez esetben sem hatol elég mélyre. Ettől eltekintve ez a vállalás még nem jelenti azt, hogy tett volna lépést a modern férfiak irányába – az egyetlen kompetens férfi karaktert, Allant a film látványosan csupán pillanatnyi humorforrásként használja fel. A hangsúly Barbie-n és azon az élményen van, melyet a liberális feminizmus nyújtani tud egy reklámfilmben. A férfiakhoz való viszonya azért olyan amilyen, mert a férfiaknak nincs keresnivalójuk a kultúripar által megalkotott „női képzeletvilágban”. E képzeletvilág inkább szolgál ki eszkéipista igényeket, minthogy a politikai szembenézés lehetőségét vesse fel.

A *Barbie* elemzésekor néhány ponton nagyon hasonló fogalmakat használunk, mint amikor emancipatorikus kulturális produktumokat igyekszünk leírni. Ám a „bevonódás” ez esetben nem a részvételiség, hanem a fogyaszthatóság szellemében valósul meg. Az „élmény” pedig nem a nővériség eseményszerű tapasztalatát jelöli, amelyből a politika alanyai létrejöhetnek, hanem a neoliberais keretek között meg nem élhető állapot gyorsan múló, reflektálatlan érzetét. A nyilvánosság úgy ünnepli a filmet a feminizmus zászlóshajójaként, hogy közben már az árbockosár sem éri el a felszínt a kommersz giccs hullámai alól.

Bozsoki Petra

A másik pingponglabda

Kováts Eszter: *Genderörületek Németországban és Magyarországon*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2022. 400 old.

Az identitástúltermelés korát éljük. Ha hihetünk azoknak a kapitalizmuskritikus szociológiai, filozófiai, politika- és kultúraelméleti elemzéseknek, amelyek nem idegenkednek nagy ívű állításokat tenni egész korszakokról, pláne jelenünkről, akkor mondhatjuk, hogy az utóbbi, valamint az elkövetkező időszak egyik nagy problémája a személyesség, illetve az önfeltárulkozás alapvető emberi és kapcsolati normaként tételezése, az identitások szakadatlan termelése és értékesítése, a depolitizált egyéni cselekvések előtérbe kerülése (lesz).¹⁴⁶ Kováts Eszter *Genderörületek Németországban és Magyarországon* című kötete határozottan fókuszkielölő munka; témaválasztása és elemzése azt közvetíti: ez az a kérdés, amivel foglalkoznunk kell. A Napvilág Kiadó gondozásában megjelent, a szerző doktori értekezéséből készült könyv olyan szövegek sorába illeszkedik, amelyek bírálják azt a tendenciát, amelyben a társadalmi problémákra érkező megoldásokat – strukturális és közösség válasz helyett – egyéni fókusz, méghozzá az egyéni identitásra való koncentráció jellemez. A kötet képes végig biztosítani az olvasót: ez tulajdonképpeni tétje és horizontja; mindeközben kutatói fókuszba kellőképpen szűk ahhoz, hogy konkrét kérdései ne maradjanak válaszok, állításai pedig körültekintő, meggyőző érvek nélkül.

A *Genderörületek...* kiinduló kérdése, hogy vajon miért került napirendre a „gender”¹⁴⁷ témája a 2010-es évek óta számos országban. Miként lehetséges, hogy a 2000-es évek elejéig a fogalmat pusztán kutatók ismerték, majd az utóbbi évtizedben a társadalom legszélesebb

¹⁴⁶ Lásd például: SENNETT, Richard: *A közéleti ember bukása*. Ford.: BOROSS Anna. Budapest: Helikon, 1998.; BADIOU, Alain: *A század*. Ford.: Mihancsik Zsófia. Budapest: Typotex, 2010.; ŽIŽEK, Slavoj: ‘You May!’ Slavoj Žižek writes about the Post-Modern Superego. *London Review of Books* 21. évf., 6. sz. (1999) March. URL: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v21/n06/slavoj-zizek/you-may/>. Hozzáférés: 2023.01.09.; FRASER, Nancy: Rethinking Recognition. *New Left Review* 3. sz. (2000). 107–120. URL: <https://newleftreview.org/issues/ii3/articles/nancy-fraser-rethinking-recognition>. Hozzáférés: 2023.01.09.; KISS Viktor: A poszt-hatvannyolcas szituáció – és ami utána következik. *Commentár* 5–6. sz. (2018). 73–80.; FISHER, Mark: *Kilépés a vámpirkastélyból*. Ford.: András Csaba. a szem, 2018. URL: <https://aszem.info/2018/05/mark-fisher-kilepes-a-vampirkastelybol/>. Hozzáférés: 2023.01.09.

¹⁴⁷ A recenzióban a gender és az LMBT fogalmakra a számos bevett formula közül a szerző megoldásait követem. Amikor a gendert analitikus értelemben használja, idézőjel nélkül jelöli; amikor a jobboldali diskurzusban előforduló jelentéseit érti alatta, „gender”-ként. Az összes aktuális szexuális és nemi kisebbségre pedig az egyszerűség kedvéért LMBT betűszóval hivatkozik.

rétegeiben is használják? Fókuszáltabb felvetése, hogy milyen okból és céllal, továbbá milyen tartalommal és témákkal összefonódva használja a német-, illetve magyarországi radikális jobboldal (Alternative für Deutschland, AfD; Fidesz–KDNP és értelmiségi holdudvara). Hogyan váltak az intézményesült jobboldal politikai szereplői, valamint az új jobboldali értelmiség a „genderellenes diskurzus” számottevő aktoraivá a két országban; összehasonlításuk mit árul el a jelenség nemzeteken átívelő jellegéről? Vajon miért „gendereznek”: miként járul hozzá genderellenes kommunikációjuk rövid és hosszú távú politikai céljaik eléréséhez? És miért „genderezhetnek”: milyen diszkurzív környezetbe érkeznek állításaik, miért rezonálhatnak; van-e bármi alapja a beszédmódjukat átható aggodalomnak?

A *Genderörületek...* példája annak az alapvető politikai eszmetörténeti belátásnak, hogy fogalmaink, a politikaiak különösképpen, történeti szempontból számos különféle, sokszor egymásnak is ellentmondó jelentést hordoznak; ahogy az sem ritka, hogy adott időkeretben különböző csoportok eltérően és más-más célra használják őket. A kötet azt a jelenséget illusztrálja, mennyire különböző jelentésekkel tud telítődni egy fogalom, és milyen tempóban képes elhasználandni akár néhány évtized alatt. Gondolatmenete szigorúan strukturált, szerkezete világos, ezért meglátásaimat nagyrészt annak felépítését követve fejtem ki.

Szakirodalmi kontextus

Az első nagy egység a „transznacionális genderellenes mozgalmakkal” kapcsolatos szakirodalmat tekinti át: tisztázza a *genderellenesség* fogalmát, eredetét, történetét napjainkig. Egy szakmunkában a tárgy pontos lehatárolása és egy jelenség újszerűségének felmutatása nehéz feladat; pláne, ha olyan, időben messzire nyúló történetről van szó, mint a nemiségről és a nemek viszonyrendszeréről való gondolkodás. Ezért lényeges a szerző fogalmi kikötése. Munkájában genderellenesség alatt nem szociálpszichológiai jelenséget vagy egyéni nézetet ért, hanem társadalmi jelenséget: mozgalmat, diskurzust és politikát (22.). A megkülönböztetés nem csak a kutatói munka praktikus eszköze. Az eljárás mód azt fejezi ki: a nemekről való gondolkodás több száz éves történetében az utóbbi közel harminc évben mozgalmi és politikai szinten beszélhetünk új típusú jelenségről. A fejezet további részében csoportosítja a „genderellenes diskurzuskoalíciók” főbb szereplőit, ügyeit, stratégiáit, érveit; vagyis a genderellenes beszédmódot olyan, intézményesen strukturált közegekben alakítók és tudatosan használók konstellációjaként értelmezi, akiket ez a közös ügy tart össze. Képet kapunk továbbá

a genderellenességgel kapcsolatos kutatások erőteljes törésvonalakkal és vitákkal teli jellegéről.

Figyelemre méltó, hogy Kováts Eszter a gender studiesnak is köszönhető szemléletmódot alkalmazza a genderellenesség tárgyalásakor. Módszerével arra mutat példát, ha komolyan vesszük a gender-, illetve feminista elméletekről és mozgalmakról szóló eddigi tudásunk alaptételét (nevezetesen, hogy azok már kezdettől fogva nem homogének, hanem együttesük számottevő különbségekkel és ellentmondásokkal bír), akkor főleg nem spórolható meg, hogy ugyanezt a típusú munkát (figyelmet, árnyaltságra törekvést) a genderellenességről szóló beszéd megítélésekor is elvégezzük. E belátásnak köszönhetően válik világossá például, hogy a genderellenesség nem egyenlő a nemi szerepekre vonatkozó konzervativizmussal; a gender fogalmával vívott törekvéseknek (mint a gyerekek nemátalakító műtétét érintő kezdeményezéseknek) létezik számos nem konzervatív ellenzője is (vö. pl. 136.). De az is kiderül, hogy a genderellenességnek nem valamiféle egységes „genderpártiság” az ellenpontja (52.). Kováts a választott értelmezési stratégiának köszönhetően jut a könyv egészét meghatározó belátásra: a szakirodalom nagy része – bírálható módon – a genderellenességbe nemcsak a politikai célú lejáratást, de a másik érveivel érdemben is foglalkozó kritikát is beleérti (23.). A *Genderörületek...* komoly eredménye, hogy rámutat a *lejáratás* és a *kritika* közötti határhúzás elméleti és politikai jelentőségére.

Az első fejezet további erénye, hogy miközben ismerteti a témára vonatkozó radikális jobboldali, konzervatív, liberális és marxista szempontokat, érvtípusok gyűjteményét nyújtja a genderellenes diskurzuskoalíciókkal szemben, de azok bírálatait is felsorolja. A *Genderörületek...* ezért a központi téma iránt érdeklődőkön túl azok számára is tanulságos lehet, akik általánosságban tájékozódni szeretnének a tágabb értelemben vett politikai nézetek és nyelvek jelenkori érvkészletéről.¹⁴⁸

Módszertan

A második nagyobb fejezet a módszertant pontosítja és indokolja. Körültekintő magyarázatot kapunk a komparatív olvasat szükségessége, illetve a Németországgal való összevetés előremutató jellege mellett. Az *Elemzés* című fejezet később meggyőzően bizonyítja: valóban számos olyan új információval szembesülünk, amelyek a különálló esettanulmányokból nem következnének; például, hogy adott jobboldali szereplők kommunikációjában pontosan mi

¹⁴⁸ A politikai nyelvek közötti finomabb különbségekkel számos ponton találkozhatunk; lásd például az Orbán-rezsim politikai cselekvőképességének mértékére vonatkozó eltérő álláspontokat, ami a mai magyar (nem ellenzéki értelemben vett) baloldal érvkészletének sokféleségét tükrözi: 161–170.

csúsztatás és mi nem az. Következtetése szerint a legfontosabb tanulság maga az összehasonlíthatóság: az a felfedezés, hogy ami az egyik országban történik, a másik ország új jobboldali „gender”-politikájában diszkurzív keretfeltételként jelenik meg. Elemzése azt mutatja, az Orbán-rezsim belpolitikailag hasznosítja a centrumországokban, köztük Németországban ténylegesen jelentkező LMBT-követeléseket; ezek biztosítanak alapot polarizáló retorikájának és válságnarratívájának. A német új jobboldal számára pedig a magyar kormány intézkedései a bizonyíték, hogy létezik más út is. (234.)

Számos szövegközeli érvelést kapunk amellel, hogy a „gender”-rel tematizált ügyek között milyen nagy az átfedés a Fidesz–KDNP és az AfD megközelítése között. A nyilatkozatok elemzése azt is látványosan megmutatja: a „genderideológia” elleni mozgósításokban az évek során változás figyelhető meg mindkét jobboldal beszédmódjában; sőt bizonyos időszakban egységes álláspontokról sem feltétlenül beszélhetünk. Például 2014 márciusában Magyarország aláírta az Isztambuli Egyezményt (az Európai Tanács Egyezményét a nők elleni és a családon belüli erőszak megelőzéséről és felszámolásáról), kifejezve szándékát az egyezmény ratifikációjára. Ezzel szemben négy évvel később már „trójai falovat” láttak, illetve akartak láttatni benne: nyilatkozataik szerint az *látszólag* a nők elleni erőszakról (nők és férfiak egyenlőségéről) szól, de *valójában* a genderfogalom becsmérlésén keresztül a hagyományos családmodell lerombolása a cél. (179–180., 188–190.) Fontos megállapítás továbbá, hogy a „gender” polarizálása egyik országban sem csupán új jobboldali vagy szélsőjobboldali téma. A nemileg igazságos nyelvet például korántsem csak az AfD tartja problémásnak; számos szereplő már a párt megjelenése előtt foglalkozott vele. Ugyanez igaz a magukat transznak vagy nem binárisnak vallók jogkiterjesztésére; a kívánalmat a középjobboldali CDU–CSU is kételkedve fogadta, de számos feminista szervezet is hangosan tiltakozik ellene. (136., 159.) Ahogy a 2022-es magyarországi ún. gyermekvédelmi népszavazás¹⁴⁹ adatai is azt mutatják, a Fidesz szavazóinál jóval többen voksoltak a kormánypárt álláspontjára (226.). Vagyis, az empirikus eredmények bizonyítéka szerint, a kérdés nem beszélhető el pusztán a „pro/kontra Orbán”-tengely segítségével.

A kortárs magyar baloldal – legyen szó bölcselétről, társadalomtudományokról, tudományos ismeretterjesztésről vagy mozgalmi tevékenységről – rengeteg munkát fektet abba, hogy kimozdítsa a magyar közegben különösen is meggyökeresedett kétpólusúságot: a politikai nézetek kizárólag konzervatív és liberális keretben való elbeszélését. Törekszik rá,

¹⁴⁹ Lásd: <https://kormany.hu/hirek/gyermekvedelmi-nepszavazast-kezdemenez-a-kormany>. Hozzáférés: 2023.01.10.

hogy különbséget tegyen ellenzékiesség és baloldali álláspont, NER-kritika és rendszerkritika között; egyszóval minduntalan felhívja a figyelmet a harmadik pozíció (történeti és jelenbeli) meglétére, továbbformálásának szükségességére. Kováts Eszter komparatív elemzése azt mutatják, a genderkérdésekről való gondolkodásra ez nemcsak hogy igaz, de a téma kitűnően példázta is, hogy egyetlen törésvonal megalkotása analitikusan hibás, és úgy tűnik, politikailag sem előremutató.

A német és magyar esetek egyezése mellett a kontraszt legalább ilyen tanulságos. Kiderül például, hogy az AfD, meglepő módon, több tekintetben liberálisabb elveket vall, mint a Fidesz. (133–134, 232–233.). Az eltérések azonban elsősorban nem is tartalmuk, hanem a szerző azokat értelmező logikája miatt érdekesek. A különbségek nem „ideológiai”, hanem kontextuális és szervezeti jellegű magyarázatot kapnak. Míg Magyarországon kormányzati, alkotmányozó többségi pozícióból irányítják a genderellenes diskurzust, addig Németországban ellenzékből. Úgy véli, eszerint az aktorok pozíciója befolyásolja azok „gender”-rel kapcsolatos érvelését és politikai stratégiáját (77.).

A gondolatmenet – közvetetten – rendszeresen előkerülő politikaelméleti dilemmához szól hozzá. Elég csak a baloldali politikafilozófiai és mozgalmi irányzatok elmúlt százötven éves történetére tekinteni (legyen szó marxista, szocialista, anarchista vagy maoista érvelésekről), a kérdés minduntalan visszatér: pontosan mekkora cselekvési tere van a pártpolitikai szereplőknek a képviselői rendszerben? Kováts Eszter vitatja azt az elgondolást, hogy az egyes pártok és holdudvaruk kommunikációja pusztán értékrendek és meggyőződések alapján, más szóval nagy cselekvési szabadságra épülve szerveződne. Mindeközben következtetésével azt a meglátást is cáfolja, hogy a cselekvési lehetőség minimális lenne a gazdasági érdekeknek való kitettség szorításában. (Vö. 164.) A *Genderörületek...* tehát olyan munkaként is olvasható, amely – noha tárgya közvetlenül a gender köré csoportosuló témahalmaz – közvetetten érvanyagot biztosít egyéb társadalom- és politikaelméleti kérdésekhez. Ezért egyaránt inspiráló lehet (akár vitaalapként is) azok számára, akiket nem csak a szűkebb téma érdekel.

Elemzés

A harmadik, egyben leghosszabb egység a tulajdonképpeni elemzésre épül; első fele a német-, illetve magyarországi genderellenesség történetét vázolja fel 2006/2008-tól 2022-ig. Kronologikusan, valamint tematikus fókuszokkal tekinti át a jobboldali pártok és értelmiségi hálózataik kommunikációját; a csomópontokat mindkét országban a törvényhozással kapcsolatos intézkedések és retorikák jelentik. A magyar kontextusról szóló rész a

közelmúltunkból nagyon is ismerős, de sokszor talán már el is feledett elemek narratívába rendezése miatt lehet érdekes, mely narratíva ebben a formában eddig nem állt rendelkezésünkre. (160–231.)

A német történetben azonban – a számos szembetűnő hasonlóság mellett – épphogy az idegen elemek meglepőek (95–160.). A magyar olvasó számára talán legmeglepőbb rész a nemileg igazságos nyelvhasználattal kapcsolatos viták összefoglalása. A nemileg nagyrészt semleges magyar nyelv otthonosságából szemlélve a kérdéskör furcsa egzotikumnak tűnhet, a részletes ismertetés azonban meggyőzően bizonyítja: a nyelvhasználat Németországban az utóbbi években kifejezetten túlpolitizált terület. Az alfejezet különösen a nemi fókuszú emancipációs küzdelmek jelenkori stratégiáira nézve szolgál tanulsággal. Elgondolkodtató például, hogy az „*összes nemet*” láthatóvá tevő nyelvi változtatás néhány éven belül átment a fősodorba, gyakorlatilag a harmadik nem mint opció 2018-as bevezetése óta. Ezzel szemben a *nők* nyelvi láthatóvá tételének kísérlete jóval lassabban, évtizedek alatt nyert teret. (Vö. 142–155.) Ez a tempó muszáj, hogy mérlegelésre sarkallja az emancipatorikus mozgalmakat azt illetően, vajon milyen okai lehetnek, hogy ekkora a hatékonyságbeli különbség egyes feminista, illetve queerkövetelések között. Egy sajátos német nyelvpolitikai változás ismertetésének köszönhetően arról is képet kapunk: ami néhány évvel korábban feminista ügynek számított (a nők nyelvi megjelenítésének kísérlete), az mára kimondottan a „szélsőjobboldaliság” jelölőjévé is válhatott; mondván: a kezdeményezés reakciós, mert csupán két nemből, nem pedig az „összesből” indul ki (147–148.). Vagyis az egyes politikai gyakorlatok *megítélése*, legalábbis gendervonatkozásban, jóval gyorsabban alakul, mint gondolnánk. Kérdés, hogy a későbbiekben lesz-e, lehet-e egyáltalán a magyar kontextusban valaminemű variánsa a nyelvi szintéren jelentkező politikai küzdelmeknek, ami hasonló praktikummal és gyorsasággal tudná polarizálni a politikai közösséget; s vajon mely oldalakat fogja mozgósítani.

A szoros értelemben vett elemző szakasz a genderfogalommal kapcsolatos keretezések vizsgálatára épül; keret alatt olyan interpretációs sémát értek, amelyben a kifejezéshez jól felismerhető jelentés társul. Kérdése, hogy pontosan milyen tartalmat társítanak hozzá a két ország genderellenes szereplői (úgy mint radikális jobboldali aktorok, hozzájuk kötődő értelmiségiek, agytrösztök, folyóiratok, egyéb médiaorgánumok, jogszabályok, törvényjavaslatok, parlamenti viták jegyzőkönyvei, nyilvános magyar választási program híján az AfD szövetségi és tartományi választási programjai). Önmagában a keretelemzés mint a mozgalmakutatásban, illetve a politikatudományos diskurzuselemzésben használt módszer különösen Németország tanulmányozásával kapcsolatban újszerű. Ott egyelőre, ellentétben a

könyvben is idézett eddigi magyar genderellenességet tárgyaló szakirodalommal (236–237.), jellemzően inkább egyes ügyekre vagy szereplőkre fókuszálva elemezték a beszédmódokat. Az általam a következőkben bemutatott négy tartalmi keret kijelölését gondos érvelés követi a szövegben, a következtetéseket pedig a befogadást könnyítő táblázatok teszik érthetővé, és részletes, szemléletes példák támasztják alá.

Az egyik keret a „gender”-rel kapcsolatban a *nemek összemosásának vádja*. Az elemzés konklúziója, hogy a német és magyar radikális jobboldal a „genderideológia” kapcsán a nemek összemosására háromféle értelemben hivatkozik, még hozzá azokat gyakran egyetlen megszólaláson belül érvényesítve. Legtöbbször a magukat transzneműnek vagy nem binárisnak valló emberekre vonatkozik; ritkábban a meleg, illetve leszbikusok jogegyenlőségére; és csak a legritkább esetben érti alatta nők és férfiak nemi szerepeit. (262.) Az alfejezet azt bizonyítja, a nemek összemosásának vádja nem csupán a jobboldali szereplők szándékos félrevezető stratégiájának vagy tájékozatlanságból adódó tévedésének a következménye. Létrejött annak is köszönhető, hogy a gender mint terminus technicus a társadalom- és bölcsészettudományon belül is bonyolult, ellentmondásokkal terhelt, történetileg viszonylag gyorsan változó fogalom. Éppen ezért is van súlya az alfejezet tízoldalas betétének, amely annak eddigi változatait analitikus logikával, tankönyvbe illő strukturáltsággal rendszerezi (264–273.). A vázlat ugyanakkor ellentmondást tartalmaz. A felvezető szerint a szerző „csak a kurrens mozgalmi és közpolitikai értelmezéseket” tekinti át röviden, s a könnyebb érthetőség kedvéért ideáltípusokba rendezi a meghatározásokat (265.). Ehhez képest néhol a gender- és queerelméletek filozófiai szintjéről is beszél, Simone de Beauvoirt, Judith Butlert és más filozófusokat idézve. A következetességhez érdemes lett volna vagy megmaradni csupán a mozgalmak önértelmezésének szintjén (ahol, mivel szükségképpen egyszerűbb diskurzusról van szó, valóban jól működik az ideáltípusos megkülönböztetés); vagy pedig tárgyalni a komplexebb elméleteket is, ám utóbbi esetben a két szintet mindenképpen különválasztva, jóval nagyobb óvatossággal kezelve az ideáltípusokat.

A másik beazonosított keret a *gender mint elnyomás*. Az elemzés abból a belátásból indul ki, hogy a gender szó az érintett országokban idegen kifejezés; ráadásul a közvélemény számára nem tudományos ismeretterjesztő fórumok tették ismertté, hanem az azt ellenségként kikiáltó radikális jobboldal (294.). Ezért Kováts az „import” és az „imperializmus” vádját mérlegeli: arra kíváncsi, hogy a gender studies, a gender-szakpolitikák, továbbá a feminista és LMBT-mozgalmak törekvései mennyiben tekinthetők nyugati importoknak. Következtetése szerint a gendert külső elnyomásként értelmező narratívának bizonyos tekintetben van alapja. A jobboldal azok miatt a már eleve megtapasztalt gazdasági, szimbolikus és episztemikus

egyenlőtlenségek miatt tudja a fogalmat projekciós felületnek és bűnbaknak használni, amelyek az Európán belüli kelet–nyugat-egyenlőtlenségekbe, valamint az USA-hegemónia hatalmi dinamikájába ágyazódnak. Mindezek nemcsak a genderpolitika, a gender studies vagy a feminista és LMBT-aktivizmus sajátosságai, ám azokra *is* jellemzők; ezért a gender a hierarchikus kelet–nyugat-viszonyokat is képes szimbolizálni. (307.) Az alfejezet figyelemre méltó sajátossága, hogy megemeli az általa alkalmazott összehasonlító módszertan jelentőségét. Kelet-európai kutatóként németországi fejleményekről írni eleve önmagában ritkább eljárás, mint a fordítottja; a szakaszban pedig kitűnik a választás tudományszociológiai vetülete. Számos megfigyelést olvashatunk arról, milyen fokozott nehézségekkel szembesülnek kelet-európai tudósok (a gender studieson belül is) (302–305.). Ám – miként Kováts nemcsak sugallja, de munkájával demonstrálja is – a centrum–periféria-különbség, habár nehezített pályán, egyben lehetőség, hiszen olyan pozíciót foglal magában, amely alkalmas lehet a hegemon beszédmódok vakfoltjainak leleplezésére.

A harmadik keret a *gendert válságként* értelmezi, s két új szempontot vezet be azokhoz a politikatudományos fejtegetésekhez képest, amelyek tárgya az Orbán-rezsim által rendszeresen működtetett válságnarratíva. Felhívja a figyelmet: nem mindegy, *hol* történnek a bemutatott jelenségek. Ezáltal láthatóvá teszi: a magyar jobboldal elsősorban centrumországbeli törekvésekre reagál; azok szolgáltatnak alapot az itthoni tettek, felelősök, teendők megkonstruálásához. Emellett a szerző hangsúlyozza: a válságra való hivatkozás egyben *normára* való hivatkozást jelent, hiszen egy válság mindig valamilyen „normális állapothoz” képest válság. Az ún. normalitás azonban korántsem objektív, hanem kulturálisan és történetileg meghatározott. (312–315.) Ez a kitétel vezet az alfejezet felvetéséhez: ha valaki eleve egyetért a társadalmi igazságosságért folyó küzdelmek nyugati irányvonalával, joggal tekinti a magyar kormány intézkedéseit és beszédmódját mondvacsinált ellenségkép gyártásának. Ha azonban valaki kritikus bármely, a gender mint ernyőfogalom alá tartozó törekvéssel, saját mércéi szerint érthető, miért üdvözli a megelőző jogalkotási törekvéseket. (315.) Azaz a kép árnyaltabb annál a közkeletű narratívánál, hogy nemet mondani az Orbán-rezsim genderpolitikájára felvilágosultságot, igent mondani elmaradottságot jelent.

A transznacionális genderellenesség legelterjedtebb formája (a könyvben másodikként, általam negyedikként tárgyalt elemzési keret) az *ideológia vádja*. Az alfejezet kérdése, hogy mennyiben és milyen értelemben tekinthető „ideológiának” a „gender”. Van-e bármi, ami megalapozza a vádat? A válasz összetett. Egyfelől az állítást gyanússá teszi, hogy az ideológia vádja harci eszközt jelent a nyelvpolitikai küzdelemben. A vád „igazságértéke” továbbá nem csak annak függvénye, mit értünk/értenek „ideológia” alatt. Attól is függ, hogy a gender

studieson belül évtizedek óta viták zajlanak olyan kérdésekről, amelyeket a jobboldal homogenizáló módon „ideologikusnak” tételez.¹⁵⁰ Másfelől azonban, Kováts állítása szerint, a tétel két szempontból megfontolandó.

Az egyik aspektusa: nem mindegy, hogy „a nem egy spektrum” vagy a „sokféle nem van” felvetések a biológiai nemre vagy pedig az identitásértelemben vett társadalmi nemre vonatkoznak-e. Ha az előbbire – miként „a magukat transzneműnek vagy nem binárisnak vallók politikai követeléseinek *egy része*” állítja (290., kiemelés tőlem – B. P.) – akkor az ismeretelméleti értelemben „ténybeli tévedésnek” tekinthető. A szerző orvosi-biológiai kutatásokra támaszkodó szociológiai és filozófiai szakirodalomra hivatkozva nyomatékosítja: a másodlagos nemi jegyeket műtéttel igen, de a genetikai, illetve sejtállományt semmilyen módon nem lehet megváltoztatni. (285–289.)

A másik aspektus: ha a *gendert a nemi szerepekre vonatkozó elvárás- és viszonyrendszerként* értjük, akkor könnyedén igazolható (és igazolt is) az a társadalom- és kultúratudományos belátás, hogy az egyéni szinten nem felülírható. Ha azonban *nemi identitás* értelemben értjük – miként bizonyos identitásalapú aktivista törekvések vagy európai szintű jogalkotási gyakorlatok –, akkor elfogadjuk: egy-egy ember nemi besorolásánál az a döntő, hogy az illető *egyénilag* minek érzi és határozza meg magát, ami akár naponta is változhat. A szerző ismét a következőképpen érvel:

[A] tudomány mai állása szerint nincs arra bizonyíték, hogy létezne a társadalmi behatásokat, illetve a szocializációt megelőzően létező, testileg megragadható belső *nemi identitás*, ami vagy egybeesik, vagy nem a biológiai nemmel. Ahogyan arra sincsen egyelőre bizonyíték, hogy a transz vagy nem bináris identitásoknak lenne bármilyen testi alapja. (290., kiemelés a szerzőtől – K. E.)

A gondolatmenet konklúziója, hogy a gender fogalmának ez az értelme és aspektusa episztemikus értelemben hamis vélekedést közvetít, mert társadalmi(lag létrejövő) jelenséget természetinek mutat be. Következtetése szerint ennyiben tehát áll az ideológia vádja – ha az ideológiát abban az egyszerű, „hamis tudás” értelemben értjük, ahogyan a genderellenes diskurzuskoalíciók teszik. (290–291.) A fejtegetést követve valóban találó a „genderidentitás-

¹⁵⁰ A gender studiesban nincs és soha nem is volt egyetértés például az elméleti kiindulópontok, az ún. dogmatikusság, sőt a célok kérdésében sem. Több tudományterületet érintő vita folyik arról is, hogy a biológiai tényezők mennyiben hatnak a férfiak és a nők viselkedésére, pszichés működésére. De a kritikai elméletek számára is összetett kérdés, hogy a „kritikai” milyen viszonyban áll „a” tudomány(osság), pontosabban a történetileg és rendszerszinten is különböző tudományfogalmak mibenlétével, elvárásaival.

ideológia” kifejezés bevezetése a magyar szakmai közeg számára, amelyet már több országban is használ a (liberális, konzervatív és baloldali kritikusokat magában foglaló) „genderkritikus” oldal (293.).¹⁵¹

A kötetnek talán a szóban forgó alfejezete az, amely a társadalomról való közgondolkodás szempontjából a legvékonyabb jégen jár, még hozzá amiatt a diszkurzív kontextus miatt, ahova a *Genderörületek...* érkezik. Miként számos platformról tudható, az utóbbi évtizedekben rendkívül kiéleződtek a viták az identitáspolitikai kérdésekről.¹⁵² A nemi, etnikai vagy osztályszempontú társadalmi egyenlőtlenségekben rendszeresen megszólaló tudományos, bölcséleti és mozgalmi közeg az utóbbi százötven évben képes volt kitermelni olyan beszédmódot, amely úgy ismeri el a strukturális kérdések személyes vetületét, hogy mindeközben a személyesség azt nem uralja le teljes egészében. Ezzel szemben a nemi identitásként értett genderre, annak elméleti, de különösen a mozgalmi aspektusaira vonatkozó nyelvről ez az árnyaltság nem mondható el. Az eltérést nyilvánvalóan az is magyarázza, hogy a többi hasonló diskurzushoz képest jóval fiatalabb beszédmódról van szó. Éppen ezért is lenne (a gender studies és az LMBT-mozgalmak szempontjából is) nélkülözhetetlen olyan nyelv kimunkálása, amely törekszik kilépni a csatatérről, amelyen a „heteronormatív”, a „transzfób” és a „politikai korrektséget” propagáló beszédmód vívja mind egymást, mind az érdemi gondolkodást ellehetetlenítő küzdelmeit.

A *Genderörületek...* egyik tétjét e pozíció tudatos kijelölésében látom, ami ebben az alfejezetben látványosan megmutatkozik. Kováts világosan megfogalmazza például, hogy a transzmozgalmak egyes kijelentéseinek bírálatából korántsem következik jogköveteléseik

¹⁵¹ A „genderideológia” kifejezést a magyar és a német új jobboldal „kalkulált ambivalenciával” működteti: több mindent beletesz a gender fogalmának jelentéstartományából annak érdekében, hogy többféle célcsoportot is megszólíthasson, sőt, „szimbolikus kötőanyagként” is alkalmazzák (293.).

¹⁵² Erről lásd például a *Replika* folyóirat *Identitás/Válság* tematikájú lapszámát (*Replika* 123. sz. (2021).); emellett az amerikai kontextusra vonatkozóan: Fraser, Nancy: From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. *New Left Review* 212. sz. (1995). 68–93. URL: <https://newleftreview.org/issues/i212/articles/nancy-fraser-from-redistribution-to-recognition-dilemmas-of-justice-in-a-post-socialist-age>. Hozzáférés: 2023.01.09. FRASER, Nancy: Rethinking recognition. *New Left Review* 3. sz. (2000). 107–120; LILLA, Mark: *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*. New York: Harper Collins, 2017.; a brit kontextusra: FISHER: Kilépés a vámpírkastélyból...; a magyarra: KOVÁTS Eszter: Identitáspolitika: Túlkapás, vagy a dolog maga? In: *Itt van Amerika – Az amerikai politika hatása Magyarországon*. Szerk.: BÖCSKEI Balázs – SEBŐK Miklós. Budapest: Athenaeum, 2019. 325–338.; KOVÁTS, Eszter: Individualisierung gesellschaftlicher Problemlagen – Eine Kritik an heutiger Praxis der Intersektionalität. In: *Irrwege – Analysen queerer Politik*. Hg.: Amelung, Till. Berlin: Querverlag, 2020. 87–105.; illetve a gender studieson belül: RISMAN, Barbara J. – MYERS, Kristen – SIN, Ray: Limitations of the Neoliberal Turn in Gender Theory: (Re) Turning to Gender as a Social Structure. In: *Gender Reckonings: New Social Theory and Research*. Eds.: MESSERSCHMIDT, J. W. – MARTIN, P. Y. – MESSNER, M. A. – CONNELL, R. New York University Press, 2018. 178–189.; KOVÁTS, Eszter: Only ! know my gender: The individualist turn in gender theory and politics, and the right-wing opposition. *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 8. évf, 1. sz. (2022). 110–127.

jogosságának kétségbe vonása (287.). Kiköti továbbá: jelenthet mást azon gondolkodni, hogy bizonyos felnőtt emberek életét jobba teheti-e a nemi átalakító műtét, valamint azon, hogy elfogadhatók-e az olyan ontológiai és ismeretelméleti állításokat tevő politikai kijelentések, minthogy „a nemünk nem a testünktől függ”, vagy hogy a nemünkről egyénileg dönthetünk (291.). Emellett karakteres állásfoglalása a szerzőnek, hogy nem tartja előremutatónak egyben kezelni a „teljes progresszív gendercsomagot”; úgy véli, nem szerencsés (feltételezett) elnyomottsági alapon egybevenni a nők, a melegek és leszbikusok, valamint a transzneműek és nem binárisok ügyét (282–283., 339–340.).

Kováts Eszter tehát olyan nyelven szólal meg, amely különválasztja az egyéni, illetve a strukturális szintet. Végig annak a különbségtételnek a súlya mellett érvel, hogy mást jelent emancipációért küzdeni, és mást évszázadok óta használt kategóriák átírását elvárni egyéni döntések alapján. Mást jelent továbbá csoportokat a társadalom részének tekinteni, és mást elemezni állításaikat, gondolkodni követeléseiken. Ezenkívül mást jelent ugyanazokat a csoportokat közös politikai tér, és mást közös mozgalom részeként kezelni, vagyis ugyanolyan vagy hasonló politikai célokat tulajdonítani nekik. S végül, noha a két szint számtalanszor összecúszik (legyen szó transzellenes vagy -támogató közbeszédéről), a szerző retorikája világosan tükrözi, hogy lehet és kell is különbséget tenni egyének, valamint diskurzusok, továbbá a transzszemélyekről és a transzmozgalmak követeléseiről szóló állítások között.¹⁵³

A szöveg hangvétele végig kibillenthetetlenül higgadt, kiegyensúlyozott; mentes minden olyan stíluselemtől (szarkazmus, irónia, düh, humor), amely távol áll az tudományos beszédmód analitikus logikát, tárgyilagosságot követelő szabályaitól. A téma kapcsán a magyar és angolszász közbeszédben (a tudományosban egyaránt) megszokottá vált háborús retorikához képest hangneme kifejezetten üdítő, mert azt tükrözi: kizárólag érvekkkel, nem pedig moralitásra hivatkozó vagy érzelmekre hatni akaró retorikai elemekkel kíván meggyőzni. A kötet céljának tűnő elméleti szikárságot még tovább erősíthette volna a feszeőbb struktúra, az olvasót túlzóan kézen fogva vezető ismétlések kerülése.

¹⁵³ Jó példa még e beszédmód tudatos alkalmazására a magyar tudományos diskurzusban: MÉSZÁROS, György: Reconsidering the Identity Approach of the EU LGBT+ Architecture from Feminist Perspective. In: *The Future of the European Union Feminist Perspectives from East-Central Europe*. Szerk.: Kováts Eszter. Budapest: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017. 46–56.; MÉSZÁROS György: Az LMBT+ identitások és mozgalom politikai gazdaságtana a félperiférián. *Fordulat* 24. sz. (2018). 215–241.; CSÁNYI Gergely – KOVÁTS Eszter: Túl az excelszempléteű feminizmuson – Az interszekcionalitás koncepcionális és politikai kihívásai ma. *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat* 10. évf., 1. sz. (2020). 39–66.

Érvkéslet

Tamás Gáspár Miklós lassan húsz évvel ezelőtt a következőképpen fogalmazott *Szegény náci gyermekeink* című nagy hatású, (nem véletlenül) az *Élet és Irodalomban* publikált esszéjében:

Értsük meg a fasisztákat? Igen: értsük meg a fasisztákat. [...] Az újfasiszta huszonévesek nem tömeggyilkosok. Az újfasiszta fiatalok a rendszerváltás árvái. [...] A moralizáló fölháborodással semmire se megyünk, ha szegény árváink [...] nyugtalanító kérdéseire nem vagyunk hajlandók bátran válaszolni.¹⁵⁴

Érdemben továbbra is kevésbé tudatosított belátásról van szó. Ám az is igaz, a negyedik Orbán-kormány idejére szinte közhellyé vált a magyar baloldali közbeszédben, hogy ítélkezés, morális felháborodás és lenézés helyett sokkal inkább megérteni kellene, miért dönt valaki úgy, ha szélsőjobboldali mozgalmakhoz csatlakozik, ha a Fideszre szavaz, vagy ha a kormány álláspontjával egybehangozva voksol az ún. gyermekvédelmi népszavazáson. Kováts Eszter könyve azok számára is tanulságos munka, akik a megérteni akarást nemcsak az aktuális országgyűlési választások után fel-feltűnő, jól hangzó szlogenként gondolják el, hanem meggyőződésből. A *Genderőrületek...* megmutatja, hogy a gender témáján szisztematikusan végigkövethető, milyen politikai következményei vannak a lenéző attitűdnek.

Összességében a kötet meghatározó belátása, hogy a genderellenesség pontosabb megértéséhez az *ellenségkép*, a *hegemónia* és a *reflexió* együttes vizsgálatára van szükség, méghozzá tágabb fókuszokkal, mint az eddigi kutatásoké. A konklúzió szerint a jelenség *részben* ellenségkép-alkotásként beszélhető el, méghozzá úgy, hogy nem elhanyagolható a genderellenes szereplők állításainak tartalma. Amellett érvel továbbá – Ernesto Laclau és Chantal Mouffe politikafilozófusok elméletére támaszkodva –, hogy a gender mint üres jelölő/szimbolikus kötőanyag/gyűjtőlencse megalkotása nemcsak a rövid távú politikai célokat szolgálja (választási győzelem), hanem a hegemóniateremtés eszköze *is*, méghozzá a „heterogén valóság” „homogénné alakításával”. Ezenfelül a szerző szerint a tárgyalt jobboldali szereplők nem feltétlenül csak stratégikusan vetik be a „gender”-t, hanem viszonyulásuk tényleges reflexió *is*, méghozzá a gender nevében vívott politikai követelésekhez. Amikor a „gender”-t támadják, valóban a „gender”-t akarják támadni; vagyis retorikájukban az nemcsak ellenségkép, hanem valós ellenség *is*. A következtetés (elsősorban a gender studies érintő)

¹⁵⁴ TAMÁS Gáspár Miklós: Szegény náci gyermekeink. *Élet és Irodalom* 48. évf., 40. sz. (2004). URL: <https://www.es.hu/cikk/2004-10-04/tamas-gaspar-miklos/szegeny-naci-gyermekeink.html>
Hozzáférés: 2023.01.06.

tudományos újszerűsége, hogy rámutat: a reflexió kérdését nem érdemes „patriarchális, heteronormatív, ill. ún. cisznormatív antimodernizációs” visszacsapásra redukálni, amely valamiféle régi, hierarchikus rend fenntartását legitimálná. (315–323.)

A gondolatmenet elsősorban a demokráciaelméletek szempontjából megfontolandó. Chantal Mouffe fogalmait kölcsönözve bevezeti a „genderantagonizmus” és a „genderagonizmus” kifejezéseket. A *genderantagonizmus* esetében a genderellenesség antidemokratikus, mert elvitatja a közös politikai teret ellenfeleitől. A politikai hatalomért és a kulturális hegemoniáért folytatott küzdelemben a „másikat” illegitim, megsemmisítendő *ellenségnek* állítja be (aki a „mi” közösségünkre tör), ezért ki kell írni a politikai közösségből, például lejáratással, nevetségessé tétellel. A *genderagonizmus* ezzel szemben pluralista. Olyan diszkurzív teret jelöl, amely elismeri, hogy a politika konfliktusos – azaz ahol nem is lehetséges, nem is kívánatos cél a konszenzus. Ebben a paradigmában a konfliktusok szükségszerűek és racionálisan nem megoldhatók. Ugyanakkor megszelídíthetők, ha a felek nem ellenségként, hanem *ellenfélként* tekintenek egymásra, mint akik ugyanazon közös (szimbolikus) politikai tér szereplői. A genderellenesség a genderagonizmus keretén belül a feminista vagy LGBT-aktivizmus egyes követeléseinek és a gender studies egyes elméleteinek kritikáját jelenti. (324–327., 338–339.)¹⁵⁵

A fogalmak bevezetésének több funkciója is megmutatkozik. Segítségükkel láthatóvá válik a *Genderőrületek...* egyik közvetett szándéka: úgy tűnik, a könyv a gender témáján keresztül a liberális demokrácia konszenzusalapú elgondolásának bírálataihoz kíván csatlakozni. A mouffe-i fogalmak a kötet fő tézisének is alappillérei. Olvasatomban a *Genderőrületek...* legfontosabb megállapítása, hogy a német és magyar radikális jobboldal genderellenes diskurzusának szereplői nem sorolhatók be egységesen a genderagonizmus vagy a genderantagonizmus kategóriáiba. Kováts Eszter mindkét oldalon megkülönbözteti azokat a szereplőket és írásokat, amelyek a politikait agonisztikus módon fogják fel: amelyek érdemben is számot vetnek a másik politikai törekvéseivel. De ugyanúgy felmutatja azokat a jobboldali és ún. progresszív megnyilvánulásokat is, amelyek homogenizáló, démonizáló bűnbakképzést folytatnak, az ellenségkép-alkotással pedig antidemokratikus gyakorlatokat legitimálnak. Egyszóval leszögezi: nem kizárólag a radikális jobboldali szereplők felelőssége, hogy a két konfigurációból melyik érvényesül. Az ún. progresszív szereplők is hegemoniára törekszenek

¹⁵⁵ A kritika jöhet a mozgalmon vagy a tudományágon belülről, de kívülről is, a fogalmak és a politikai célok hasznosságával, egyes elméleti megközelítések vagy konkrét tanulmányok tudományos értékességével kapcsolatban.

a „gender” témájában, és amikor illegitimé teszik a kérdések megvitatását, csak keresletet teremtenek a jobboldal antagonisztikus politikája iránt. (339.)

Tézisét azért látom lényeginek, mert tudományos módszere politikai állítást hordoz. A szerző saját retorikájával megvalósítja, diszkurzív stratégiájával modellezi azt a politikai meggyőződést, amelyet kívánatosnak tart. Ezt viszi színre a könyv szakirodalom-hivatkozási módszere is. Kováts számos esetben idéz olyan szereplőktől egyetértően, sőt kutatási eredményeiket elismerően felhasználva, akiknek más jellegű állításait a kötet egyéb pontján bírálja.¹⁵⁶ Vagyis tudományos módszerével nemcsak a kimondás, hanem a működtetés szintjén is reprezentálja: lehet és érdemes különbséget tenni a beszélők pozíciója és érvei, még hozzá különböző típusú érvei között.

A Genderörületek... úgy kísérli meg újrendezni eddigi tudásunkat, hogy azt képviseli: a tudományos szövegnek elsősorban nem az előzetes elgondolások igazolására kell szolgálnia; magyarán azok lehessenek kritika tárgyai is. Szemléletes példája a visszacsapás-elméletek működése. A tudományos és mozgalmi szakirodalomban is elterjedt értelmezés,¹⁵⁷ hogy a genderellenesség antifeminista és homofób visszacsapás: a jelenség a történelmileg elnyomott csoportok (például nők, melegek) egyenlősége terén elért eredményekkel szemben, valamint a további jogkiterjesztés megakadályozása miatt alakul ki. Kováts Eszter számos ellenérvet vonultat fel az ún. kulturális backlashsel szemben. Így válik nyilvánvalóvá, hogy a fogalomhoz kapcsolódó képzet fenntartása nemcsak szokása, de érdeke is a nyugati tudományos diskurzusnak. Az elmélet ugyanis magától értetődőnek, ezért megkérdőjelezhetetlennek veszi a lineáris, teleologikus történelemszemléletet. Eszerint a haladás iránya adott, de azt időnként reakciós tényezők gátolják; a fejlődés pedig mindig jellegzetesen (Nyugat-)Európa, illetve a (felső)középosztály felé mutat.¹⁵⁸ (44–48.) Arra is felhívja a figyelmet, hogy az ilyen típusú magyarázatok gyakran az USA-ból és Nyugat-Európából érkeznek, a gender studieson belül pedig hegemon stárust képviselnek, mind a figyelem szempontjából, mind gazdasági (kutatásfinanszírozási) értelemben (302–304.). Demonstrálja tehát, hogy a meggyőzések bírálhatatlanságához való ragaszkodásnak politikai magyarázatai is vannak.

¹⁵⁶ Vö. például a liberális érvelésekkel kapcsolatban: 21., 175., 185., 188., 196., 205., 209., 236–237., 242., 269., 282., 295. o. kontra 31., 43., 205., 282., 284–285., 321. o.; vagy a gazdasági szempontokat előtérbe helyező, részben marxista szociológiai olvasatokkal kapcsolatban: 34–35., 45., 93., 163–164., 297. o. kontra 35., 164. o. Emellett arra is találunk példát, hogy Kováts saját korábbi, publikált formában is megjelent állításait felülbírálja az arra érkező nyilvános kritikák beépítésével (vö. 321.).

¹⁵⁷ Ennek gyűjteményét bővebben lásd: 42–44.

¹⁵⁸ A visszacsapás-elméletek tárgyalása azért is különösen figyelemre méltó rész, mert tökéletesen példázza, hogy a *Genderörületek...* olyan érvkészletet is nyújt, amely más, nem a gender témájával kapcsolatos társadalom- és politikatudományos területen is alkalmazható. A felsorakoztatott szempontrendszer ugyanis nemcsak konkrétan a backlash ellenében irányuló érvkészletként olvasható, hanem alapvető liberális elvek kritikájaként is.

Előnyére vált volna azonban a könyvnek, ha világosabb, hogy a szerző mit ért normatív jelleg alatt, annak pedig pontosan mi a viszonya a kutatást megalapozó előzetes elgondoláshoz, a meggyőződéshez vagy valamilyen eszme iránti elköteleződéshez. A normativitás fogalma a szöveg több pontján is előkerül, eltérő kontextusokban. Egyrészt a „genderideológia”-válságdiskurzust érintve, miszerint „az értékek mentén polarizált társadalmi kérdésekkel kapcsolatban szinte lehetetlen nem normatívan eldönteni, hogy válságnak minősülnek-e vagy sem” (312.). Másrészt azon a ponton, amikor lefekteti: számol a bizonyos értelemben „normatívnak” tekinthető tudománykritikai belátással, hogy nincs társadalmi struktúrákon és hatalmi viszonyokon kívüli tudás, következésképp a magát elfogulatlannak láttató tudomány is „ideologikus” (csak nem tud róla, vagy szándékosan leplezi). A gender studies pedig – az összes, a kritikai elméletek talaján álló perspektívával egyetemben – önképe szerint is az. (281., 21–22.) Harmadrészt a normatív pozíció a véleménnyel válik egyenlővé, szembeállítva a ténnyel, a racionális, empirikus vizsgálhatóság lehetőségével (284–285.). Negyedrészt egyes jogkövetelések vagy ontológiai kategóriák átdefiniálásának megítélését illetően (206., 310.), ötödrészt arra vonatkozóan jelenik meg, hogy egyes jobboldali szereplők a gender különböző meghatározásaiból mit fogadnak el, és mit nem (274–275.). Hatodrészt a kifejezés a gender studies azon megoldásaira vonatkozik, amelyek vagy kizárólag saját feminizmusukat tartják helyesnek (49.), vagy pedig határozott, általuk igazságosnak tekintett elköteleződés (például egyenlőségpártiság) mentén a genderellenesség elemeit kizárólag a hatalmi logika kimutatása, nem pedig a megértés miatt vizsgálják, méghozzá úgy, hogy ezen a címen elutasítanak minden kritikát (pl. 14., 22., 35–36., 38., 44–45., 125.). Ennek jegyében a szerző azért is használja munkájában a genderellenesség kifejezést, mert – szemben az antifeminizmus, nőellenesség, homofóbia vagy visszacsapás fogalmakkal – ez „nem normatív és nem patologizáló” (51–52.). Továbbá a szöveg egy másik pontján lefekteti: azért választja a keretelemzés módszerét, mert a politikatudományos diskurzuselemzésben annak nézőpontja „analitikus (szemben a normatívval) [...]” (79.). S végül, Kováts egy ponton arra is reflektál, hogy az általa fő hivatkozási pontként használt Mouffe elmélete is annyiban normatív, hogy kiáll a pluralizmus mellett, ugyanis „demokráciaelmélet kíván lenni” (324.).

Érdemes lett volna tisztázni, mikor milyen értelemben beszél normativitásról, azt mikor tartja elfogadhatónak, és mikor nem. Az olvasó számára például a legutolsó megállapításból épphogy nem a normativitástól való távolságtartás kívánalma következne a munka egészére vonatkozóan. Ehelyett sokkal inkább olyan tudományfilozófiai reflexió, hogy a szerző pontosan melyiket választja a történetileg és jelenben is kínálkozó többféle

tudomány(osság)koncepció közül, melyekből mindegyik – a „normativitástól távolságot tartó” szintűgy – gazdasági struktúrába ágyazott és hatalmi érdekeknek kitett.

Voltaképpen a *Genderörületek...* mélyén karakteres (tág értelemben vett) politikai elköteleződés húzódik: a demokratikusság alapvető értéként kezelése. Kifejezetten hibaként tünteti fel a politikai konfliktus patológiaként láttatását: agonizmus és antagonizmus összemosását (324–326.). Közvetlenül is megjelenő alapelv továbbá, hogy a politikai folyamatnak szükségképpen demokratikusnak kell lennie, pluralizmusra kell épülnie. Ebből következően kívánatos a demokratikus politikai folyamat szerves részeként kezelt versengő vita, a „mi” és „ők” mint ellenfelek, nem pedig mint ellenségek kijelölése (23.). Ez a gondolatiság az általa sokat hivatkozott Mouffe-szövegben explicitien is megjelenik: „Meggyőződésem ugyanis, hogy a *politikai* természetéről szóló vita valódi tétje a demokrácia jövője.”¹⁵⁹ A könyv konklúziójában pedig így foglalja össze a mouffe-i fogalmak tétjét: „A genderagonizmus és a genderantagonizmus között a különbség tehát nem a kritika tartalmában rejlik, hanem a diskurzus demokráciához való viszonyában.” (339.) Ezek az elvek kifejezetten egy demokráciaalapú politikai berendezkedést tartanak elérendő célnak, ami korántsem mindenki számára magától értetődő eszme. Koherensebbé tette volna a kötetet, ha ez a típusú elköteleződés nemcsak fel-felsejlene, hanem látványosabb vezérfonalként is végighúzódna a szövegen. Ennek egyik eszköze lehetett volna, ha a szerző nem a normativitástól való távolságtartását hangsúlyozza, hanem explicitté teszi, hogy munkájával a tudományos diskurzusban a demokrácia eszméjét kívánja közvetíteni, módszertana pedig demokráciafelfogását tükrözi.

A karakteresebb arcél abban is segítette volna a szöveget, hogy megbirkózzon az időtállóság örök problémájával. Legyen szó bármilyen társadalmi vagy kulturális jelenség értelmezéséről, ha kortárs ügyekről szeretnénk kijelentéseket tenni, állandó szorongást keltő tényező az efemerjelleg, állításaink érvényességének időbeli kitettsége. A megoldást általában vagy a múlt felé tekintés, a történeti kontextusba ágyazás, vagy pedig a jövőre való nyitottság, valamiféle elméleti program kidolgozása tudja jelenteni. A jelenbe szorítottsággal járó hátrányokra a kötet összegző fejezete is reflektál (333–334.). A kimunkáltabb tudomány-szociológiai, -filozófiai és politikai önreflexió ezt annyiban oldhatta volna, hogy ezzel még inkább egyértelművé vált volna a *Genderörületek...* általánosabb tétje: tudomány- és politikaelmélet összekapcsolása.

¹⁵⁹ MOUFFE, Chantal: A politika és a politikai [2005]. Ford.: Horváth Szilvia. *Századvég* 60. sz. (2011). 25–48., 26. (Kiemelés az eredetiben.)

Horizont

A *Genderőrületek...* további meghatározó jegye a kivételesen tág horizont. A gender studies alapvető jellemzője az interdiszciplináris jelleg, ami arra a felismerésre épül, hogy a nemiségről, illetve a nemek viszonyáról való gondolkodás csak minél összetettebb módon lehet érvényes. Más szóval a társadalmi, kulturális, filozófiai, történeti, gazdasági és politikai kérdések, e téma kapcsán különösen, nemcsak összefüggnek, hanem valójában *nem* külön kérdések. Kováts Eszter láthatóan komolyan veszi ezt a belátást. A kötet – eltérő súlypontokkal, de egészét tekintve – egyszerre nevezhető politológiai és genderelméleti munkának, jelentős társadalomelméleti, jogtudományos és bölcséleti alapokkal. Az interdiszciplináris jelleg a *Genderőrületek...* esetében nem pusztán trendekhez való alkalmazkodást jelöl. A könyvet alaposan olvasva világos: a szerző különböző tudományterületek felé való nyitottsága a felmerülő problémák iránti kíváncsiságnak és a szigorú gondolatmenet komolyan vételének köszönhető. Ebből adódik, hogy a kötet, szerencsére, elsősorban nem „a transzügyekről” szól, de még csak nem is a Fidesz vagy az AfD kommunikációjáról. A fentiekben már érintett általánosabb módszertani, tudományszociológiai, politika- és genderelméleti kérdéseket feszeget; de a feminista mozgalmak feladatával kapcsolatban is tűnődésre buzdító munka. Számos továbbgondolandó felvetése teoretikus inspirációs forrást jelenthet későbbi, korántsem csak a gender studies területét érintő kutatások számára.

A mindenképpen elismerést érdemlő törekvés közben azonban a könyv a tág horizontot célzó nagyszabású kihívással csupán részben birkózik meg. Genderelméleti vagy politológiai fogalmaknak (mint a gender, genderellenesség, keretelemzés, diskurzuskoalíció) precíz lehatárolását kapjuk, fogékonysággal történetiségre, kontextusra, szakirodalmi változatosságra. Éppen ezért aránytalan, hogy ez az árnyaltság a filozófiai, eszmetörténeti fogalmak esetében kevésbé érvényesül.

Figyelemre méltó kikötés a szövegben az Orbán-rezsim „ideológiájának” elkülönítése a *konzervativizmustól*. Elsősorban azért, mert ennek köszönhetően tud Kováts arra a következtetésre jutni, hogy „a »gender« antagonisztikus politizálását a rezsim a konzervativizmusa bizonyítékának láttatja, de valójában a konzervatív nézetrendszeren jóval túlnyúló politikáról van szó” (170.). Az állítás igazolásához azonban csupán kettő (részben ugyanazon szerzőtől származó), ráadásul publicisztikai műfajú szakirodalomra támaszkodik (169–170.). Ezért nem jelenik meg kellőképpen sem a „konzervatív” fogalmának pontos jelentéstartománya, sem a konzervativizmus eszméjének komplexitása. A konzervativizmus

több száz éves hagyományának felidézése nyilvánvalóan túlterhelte volna a szöveget. Az állítás azonban nagyobb súllyal bírna és meggyőzőbb lenne, ha a szerző ugyanolyan figyelemmel fordult volna a témához, mint azt munkája során más fogalmakkal tette.

Lehetett volna kifinomultabb a *posztmodern* és a *konstruktivizmus* használata is. A szerző David Marsh és Craig Parsons politológusok nyomán álláspontját „gyenge”, illetve „modern konstruktivistának” nevezi. Alapvetése a „materiális tényezőkre” és „az oksági logikákra” épül; azt pedig, amit „valóságnak” nevezünk, ugyan társadalmilag konstruálnak tartja, ám úgy véli, ettől még „lehet állításokat tenni (még ha csak szerényeket is) a társadalmilag konstruált világ valós működéséről”. Ezáltal elhatárolódik az „erős konstruktivista” alapállástól, amely „a gondolatok szerepét és a konstitutív logikát” helyezi előtérbe, amit a „posztmodern” hagyományához köt. (67–69.) Részben ez az összekapcsolás vezethet ahhoz, hogy a posztmodern fogalma nagyrészt negatív konnotációval, sematikus jelenik meg a szövegben, azt sugallva, hogy egyenlőségjel tehető az általa bíralt jelenségek és e közé a bonyolult korszak/fogalom/stílus/állapot/kulturális logika/esemény/eseményhorizont lezárulása közé.¹⁶⁰

Mind a konstruktivizmus, mind a posztmodern elsősorban bölcséleti fogalmak, ennél fogva hosszú történetük és ellentmondásos jellegük van; a filozófiában, a művészettörténetben vagy az irodalom- és történettudományban sokszor eltérő jelentéssel bírnak. Érthető, hogy Kovács igyekezett valamiképpen megragadni saját elméleti alapállását úgy, hogy közben fenntartsa a probléma összetettségét is. Ám e terhelt kifejezések pusztá segédfogalomként kezelése kevésbé termékeny. A szerző önkéntelenül is megfosztotta őket komplexitásuktól, de az olvasó nem biztos, hiszen nem kapott hozzá kellő fogódzót, hogy megértse leegyszerűsítésüket. Egy bölcsész befogadó számára például (mint amilyen e recenzió írója) nem tűnik termékenynek a konstruktivizmuson belüli határhúzás, annak „gyenge” és „erős” fajtájának elkülönítése. Alapvető nyelv-, társadalom- és kultúraelméleti belátás, hogy világunk társadalmilag és történetileg meghatározott. Ezért a meghatározottság mértékének méregetése egy skálán nem bizonyul előremutatónak, még akkor sem, ha a fentiek első látásra frappáns segédfogalmaknak tűnnek. Ezek a szempontok egy szigorúbb diszciplináris határokkal rendelkező politológiai szakmunka esetében nem feltétlenül jogosak, ám a könyv tudatosan használta több tudományterület megállapításait, módszereit; ezért a felkínált olvasói pozíció is összetett. A

¹⁶⁰ Vö. „Ezen kritika alapján például amikor Orbán Viktor az »európai értékek« saját értelmezéséről beszél [...], vagy amikor Szilvay Gergely – hol komolyan, hol pedig parodisztikusan – relativizálja a demokrácia és a jogállamiság fogalmait, akkor valójában a posztmodern által nyitott teret használják, ahol minden tudás és minden fogalom pozicionálttá vált.” (70.) Ill. vö. 147., 214., 294.

következetességhez hozzájárult volna, ha a szerző a saját munkájának fundamentumait is jelentő bölcséleti fogalmak mélyebb megértését előrébb helyezi azok pusztá használatánál.

A *posztmodern* kevésbé sematikus kezelése például pont a fenti buktató elkerülését segítette volna. Éppen számos posztmodernnek nevezett gondolkodónak (is) köszönhetünk olyan társadalom- és nyelvelméleti felvetéseket, amelyek arra intenek, hogy bizonyos beszédmódokat érdemes lenne nagyobb kétellyel kezelni. Ilyen a társadalmi kérdések esetében a természettudományos állításra való hivatkozás mint *végső érv*; vagy az olyan sémák, amelyek kívül helyezik a történetiségen az ún. ténszerűség megítélését, és szkepszis nélkül közvetítik az ún. józan észre való hivatkozás magától értetődő jellegét. Ezek a retorikai formulák a politikai közbeszédben bevettek, céljuk nagyjából érthető, ám felületes használatuk egy elméleti jellegű tudományos munkában inkább zavarba ejtő kérdéseket vet fel. (Átgondoltabb alkalmazásuk vagy annak eltörlése pedig a legkevésbé sem kell, hogy egyenlő legyen valamiféle ténytagadó vagy -relativizáló beszédmóddal.)

A konstruktivizmus és a posztmodern mint bölcséleti fogalmak mélyebb megértése lehetővé tenné, hogy a nemi identitásként értett gender kritikája más keretezést kapjon. A „Miért genderiznek és genderizhetnek?” kérdésre valóban kielégítő a kötet válasza: azért is, mert a fogalom bizonyos használati módja a mai természettudományos ismeretek tükrében hamis vélekedést közvetít; ezért „rezonálhat”. A könyv logikája annyiban konzekvens, hogy végig a genderellenes diskurzus keletkezésének, működtetésének, illetve befogadásának lehetséges *okai* érdeklik, ami – ahogy meggyőzően bizonyítja – nem megválaszolható a vádak és a genderfogalom *tartalmának* vizsgálata nélkül. Ám a szerző beszédmódja helyenként olyan nyelvbe csúszik át, amely túlzottan magától értetődőnek kezeli az ún. ténszerűséget, figyelmen kívül hagyva annak *történeti szituáltságát*, hogy mikor mit tekintünk (valaha) és tekinthetünk „ténynek”.¹⁶¹ Ezekben a pontokon már nemcsak megérti és magyarázza a genderellenesség okait, de azonosul is azzal a nézőponttal, amely társadalmi problémákra mindent felülíró érvként természettudományos ténszerűséggel felel.¹⁶² A különböző természettudományos koncepciók és fogalmi konstrukciók kétség kívül meghatározó részei a társadalomtudományoknak, így a kötet által tárgyalt társadalmi vitáknak is. Ám az

¹⁶¹ Vö. pl.: „Biológiai nem értelemben a nemet spektrumnak tekinteni tehát ténybeli tévedés, illetve egy empirikusan nem igazolható dolog beállítása kognitív tartalomként.” (289.); „Ezzel gyakorlatilag [...] véleménynyé, normatív pozícióvá fokoz le egy tény, a nemek megkülönböztettségét, és kivonja azt a racionális, empirikus vizsgálhatóság kerete alól [...]” (284–285.); ill. vö. 285–289.

¹⁶² Hogy önmagában ezt az eljárást problémának tartja a szerző, például az is mutatja, hogy ezzel a szemponttal érvel a gender egyéni szinten befolyásolható, identitásként felfogott értelme ellen. Éppen azért tekinti hamis vélekedést közvetítőnek „szocializációt megelőzően létező, testileg megragadható belső nemi identitásról” beszélni, mert ez az érv „társadalmi(lag létrejövő) jelenséget mutat be természetiként”. (290.)

emancipatorikus elméleteknek és mozgalmaknak azt az alaptételét érdemes lenne megőrizni, hogy *társadalmi kérdésekre mindent eldöntő érvként* nem szolgálhatnak biológiai magyarázatok. Már csak azért is, mert a kapitalizmus több száz éves története is azt igazolja, hogy a piac logikáját nem az érdekli, mi „igaz” és mi nem, hanem hogy végső soron miből lesz profit.

Összességében mindezekon felül a *Genderőrületek...* a maga által kitűzött fő célokat meggyőzően teljesíti, ami befogadóbarát módon is strukturált munkát eredményez, releváns fókuszkielöléssel, alapos elemzésekkel, izgalmas kérdésfelvetésekkel és magas absztrakciós szinttel. A genderfogalom vonatkozásában pedig – akár osztva a szerző előfeltevéseit és következtetéseit, akár nem – nehezen lesz megkerülhető Kováts Eszter munkája. Mivel a kötet önmagában a terminus jelentésének jelenlegi túltelítettségére és sajátos használatának újszerűségére mutat rá, számvetésre kell sarkallnia, hogy a kifejezés végképp elhasználódott-e, szakmai közegben pedig ki milyen megkötésekkel tartja érdemesnek tovább használni.

A *Genderőrületek...* valódi súlyát potenciális diskurzusformáló erejében látom, mind sokunk számára tanulandó beszédmódjának, mind problémaérzékenységének köszönhetően. Közvetett célja ugyanis olvasatomban az, hogy felerősítse annak a pozíciónak a hangját, amely szerint a közös politikai térben minden tekintetben – úgy tűnik, a nemiséggel és a nemek viszonyával kapcsolatos kérdésekben különösképpen – érdemes lenne kilépni a kultúrharcos logikák keretéből.¹⁶³ Fókuszkielölő gesztusával elsősorban a 21. századi feminista mozgalmakat segítheti témaválasztásuk súlyozásában. A könyv logikájából indirekt módon az következik: érdemes gyanúval kezelnünk, hogy az emancipatorikus törekvések középpontjába identitáspolitikai kérdéseket állítanak. A fentiekben megfogalmazott, mind az elismerő, mind a bíráló megjegyzésekkel (melyek részben a más diszciplináris perspektívának köszönhetőek) e diskurzus továbbformálásához, nyelvének közös finomításához szerettem volna hozzájárulni.

A *Nőügyek 2018* című, a magyar nők mindennapi nehézségeiről szóló szociológiai felmérést összegző kötet¹⁶⁴ pécsi bemutatóján az egyik szerző, Gregor Anikó találó képpel ragadta meg a kultúrharcos dichotómiából való kilépés lehetőségét:

Folyik a szokásos pingpongmeccs a jól megszokott két oldal között. Túl sok mindent nem tudunk tenni, de ha fel akarjuk hívni a figyelmet valamiféle harmadik álláspontra, időnként

¹⁶³ A fogalomhoz lásd: NAGEL, Angela: *Kill All Normies – The online culture wars from Tumblr and 4chan to the alt-right and Trump*. Winchester, UK/Washington, USA, Zero Books, 2017.

¹⁶⁴ GREGOR Anikó – KOVÁTS Eszter: *Nőügyek 2018 – Társadalmi problémák és megoldási javaslatok*. Budapest: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2018.

be kell dobni kívülről egy másik pingponglabdát, mert az összezavarja a játékosokat és a nézőket is.

Kováts Eszter *Genderörületek Németországban és Magyarországon* című könyvével bedobta a másik pingponglabdát. Kérdés, hogy tudunk-e, fogunk-e élni az általa teremtett helyzettel.

Szerzőink

Ábrahám Andrea-Tekla

Volt filozófiaszakos hallgató a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen, a SZEMinárium tagja.

András Csaba

Adjunktus a PTE BTK Filmtudományi és Vizuális Tanulmányok Tanszékén.

Bagi Zsolt

Egyetemi docens a PTE BTK Filozófia Tanszékén.

Borbély András

Költő, esszéista.

Bozsoki Petra

Egyetemi tanársegéd az ELTE BTK XVIII-XIX. századi Magyar Irodalomtörténeti Tanszékén.

Hegedüs Ferenc

Filmszakos BA hallgató a Pécsi Tudományegyetemen.

Ilyés Andrea

Újságírásszakos hallgató a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen, a SZEMinárium tagja.

Óze Eszter

Egyetemi tanársegéd az MKE Képzőművészet-elmélet Tanszékén és a Közép-Európai Művészettörténeti Kutatóintézet tudományos munkatársa.

Kapelner Zsolt

Az ELTE BTK óraadó oktatója, a Norvég Sarkvidéki Egyetem (Tromsø) posztdoktori kutatója.

Kiss Viktor

A Budapesti Corvinus Egyetem és az ELTE ÁJK óraadó oktatója.

Tallár Ferenc

Az ELTE professor emeritusa.