LÉTÜNK

TÁRSADALOM, TUDOMÁNY, KULTÚRA

A CIVIL TÁRSADALOMRÓL

CHIRSTOPHER PIERSON, PIERRE ROSANVALLON, ALBERTO MELUCCI, ELLEN MEIKSINS WOOD, ÁGH ATTILA, VÁCLAV HAVEL, VÁRADY TIBOR, NENAD DIMITRIJEVIĆ, LOSONCZ ALPÁR, PAVEL GANTAR, TOMAŽ MASTNAK, PETŐ IVÁN, SZABÓ TIBOR, REHÁK LÁSZLÓ TANULMÁNYAI

3–4

1989

LÉTÜNK

TÁRSADALOM, TUDOMÁNY, KULTÚRA

XIX. évfolyam, 3–4 szám, 1989. május–augusztus

„NEM AZ EMBEREK TUDATA AZ, AMELY LÉTÜKET, HANEM MEGFORDÍTVA, TÁRSADALMI LÉTÜK AZ, AMELY TUDATUKAT MEGHATÁROZZA!"

Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához Előszó, 1859.

FORUM KÖNYVKIADÓ, ÚJVIDÉK

KIADJA A FORUM KÖNYVKIADÓ

A Forum Könyvkiadó Kiadói Tanácsa
Dr. Bányai János
Bognár Antal
Mgr. Bordás Győző
Dr. Bori Imre
Dudás Károly
Fehér Ferenc
Fehér Kálmán
Gion Nándor
Gobby Fehér Gyula
Illés Lajos
Maurits Ferenc
Minda Tibor
Dr. Móra András, a Tanács elnöke
Szabó Zoltán
Tóbiás László
Tolnai Ottó

Szerkesztőbizottság
Árokszállási Borza Gyöngyi szerkesztő
Dr. Gabrić-Molnár Irén
Dr. Jung Károly
Dr. Rehák László fő- és felelős szerkesztő
Dr. Szórád György

Szerkesztőségi titkár
Terényi Zsófia

Műszaki szerkesztő
Illés Lajos

Készült a Forum Nyomdában, Újvidéken
A szám kézirata nyomdába érkezett 1989. július 20-án
Megjelent 1989. szeptember 30-án.
YU ISSN 0350-4158

TARTALOM

Bevezető 415

Christopher Pierson A hatalomgyakorlás – a marxizmus Achilles-sarka 418

Pierre Rosanvallon A társadalmi áttetszőség hanyatlása 438

Alberto Melucci A társadalmi mozgalmak és a mindennapi élet demokratizálása 456

Ellen Meiksins Wood A demokrácia leértékelődése és a „civil társadalom" 471

Ágh Attila A civil társadalom kialakulása és fejlődése Nyugat- és Kelet-Európában 495

Václav Havel Antipolitikus politika 513

Várady Tibor Posztmodern társadalombírálat (John Keane: Civil Society and the State. Verso, London–New York, 1988) 529

Nenad Dimitrijević Az eszményektől nyert legitimitás: a legitimitás kategóriájának jelentése a szocialista társadalmakban 539

Losoncz Alpár A civil társadalom megteremtésének nehézségeiről Jugoszláviában 557

Pavel Gantar – Tomaž Mastnak A civil társadalom Szlovéniában – az első öt év 566

Pető Iván Polgárosodás, középosztályozódás, polgári restauráció – A polgárosodás esélyei az 1945 utáni Magyarországon 601

Szabó Tibor Állam és civil társadalom Gramscinál 610

Rehák László A jogállam, a civil társadalom és az állam elhalásának marxista elmélete 618

Szerkesztőségi hírek 630

SADRŽAJ

	Uvod	415
Kristofer Pirson	Upotreba moći – „Ahilova peta marksizma“	418
Pijer Rosanvalon	Opadanje društvene preglednosti	438
Alberto Meluči	Društveni pokreti i domokratizacija svakodnevnog života	456
Elen Mejksins Vud	„Civilno društvo“ i devalvacija demokratije	471
Atila Ag	Formiranje i razvoj civilnog društva u Zapadnoj i Istočnoj Evropi	495
Vaclav Havel	Antipolitička politika	513
Tibor Varadi	Postmoderna kritika društva (John Keane: Civil Society and the State. Verso, London–New York, 1988)	529
Nenad Dimitrijević	Legitimiranje idealima: značenje kategorije legitimiteta u socijalističkim zemljama	539
Alpar Lošonc	O teškoćama realizacije civilnog društva u Jugoslaviji	557
Pavel Gantar – Tomaž Mastnak	Civilno društvo u Sloveniji – prvih pet godina	566
Ivan Pete	Nastajanje građanstva, srednje klase, te građanska restauracija – Izgledi formiranja građanske klase u posleratnoj Mađarskoj	601
Tibor Sabo	Država i civilno društvo kod Gramšija	610
Laslo Rehak	Pravna država, civilno društvo i marksistička teorija o odumiranju države	618
	Redakcijske vesti	630

CONTENTS

Introduction 415

Christopher Pierson Exercising Power – the Achilles' Heel of Marxism 418

Pierre Rosanvallon The Decline of Social Visibility 438

Alberto Melucci Social Movements and Democratization of the Everyday Life 456

Ellen Meiksins Wood "Civil Society" and the Devaluation of Democracy 471

Attila Ágh Formation and Development of the Civil Society in Eastern and Western Europe 495

Václav Havel Anti-Political Politics 513

Tibor Várady Post-Modern Social Criticism (John Keane: Civil Society and the State. Verso, Lodnon–New York, 1988) 529

Nenad Dimitrijević Legitimation by Ideals: Meaning of the Category of Legitimacy in the Socialist Societies 539

Alpár Losoncz About the Difficulties of Realizing the Civil Society in Yugoslavia 557

Pavel Gantar – Tomaž Mastnak Civil Society in Slovenia – the First Five Years 566

Iván Pető Genesis of Citizenship, of Middle Class and the Civil Restauration (Prospects of Establishing the Middle Class in the Postwar Hungary) 601

Tibor Szabó Gramsci's State and Civil Society 610

László Rehák Constitutional State, Civil Society and Marxist Theory of Withering away of the State 618

Editorial News 630

BEVEZETŐ

Folyóiratunk e száma válogatást közöl a civil társadalom nemzetközi szakirodalmából. A téma és a vele kapcsolatos vita *át*tekintése helyett azonban csak arra vállalkozhatott, hogy némi *be*tekintést nyújtson abba a rendkívül gazdag és szerteágazó problémakörbe, amelyre a civil társadalom elmélete reflektál.

A téma reneszánsza – amelynek kezdete körülbelül 15–20 évvel korábbra nyúlik –, alátámasztani látszik azt a nézetet, miszerint a civil társadalom és a politikai állam viszonyának kérdése mindig akkor kerül (a szakmai és szélesebb) érdeklődés homlokterébe, amikor a társadalom olyan mély és általános válságba jut, hogy az állam alkalmatlannak bizonyul arra, hogy a felgyülemlett problémákat orvosolva az elvárásoknak megfelelően lássa el funkcióit. Nyugaton ez a jóléti állam krízisével esik egybe, Keleten pedig a magukat „eszményekkel legitimáló" szocialista rendszerek általános válságával. Ez utóbbiak, lévén képtelenek – a pártállam ideológiai, gazdasági, politikai, adminisztratív stb. béklyói folytán – megfelelni a kor követelményének és kihívásainak, egyre inkább a történelmi színtér peremére sodródnak. Az immár elkerülhetetlenül kibontakozni látszó reformtörekvések és folyamatok akarva-akaratlanul felszínre hozzák a civil társadalom megszerveződésének, államhoz való viszonyának, a demokratizálódásnak, a képviseleti rendszernek, a pluralizmusnak, a jogállamnak, az emberi szabadságjogoknak a kérdését – mindazokat a területeket és problémákat tehát, amelyek a pártállam szigorú ellenőrzése és „éjjeliőr" szerepe folytán nem, vagy csak részlegesen, esetleg rejtetten érvényesülhettek. A téma aktualitása tehát nyilvánvaló.

Ugyanakkor azonban elméleti relevanciája is vitathatatlan. A civil társadalom (közelről sem egységes) elmélete mára már komoly interdiszciplináris vizsgálódások eredményeit szintetizálja. A téma filozófiai, szociológiai, politológiai, gazdasági, eszmei és politikai stb. vonatkozásai egyaránt kirajzolódnak és elméleti feldolgozást nyernek. Elsősorban az eszmei és politikai töltés következtében különböző, sokszor egymással szembenálló nézetek és irányzatok jönnek létre egyrészt – feltételesen és leegyszerűsítve: – annak a közegnek és praxisnak a meghatározó ereje folytán, amelyre a szerzők reflektálnak, illetve tapasztalataikat alapozzák; másrészt viszont annak az elméleti tradíciónak a

hatására, amelyre építenek, vagy amelyet tagadnak. Az első esetet illusztrálandó, a közlésre kerülő anyagból E. Meiksins Wood tanulmányát emelhetném ki, aki (túl) élesen bírálja a „formális" demokráciát miközben a valós, „nem formális" demokráciáért száll síkra. Elemzése természetesen a tőkés társadalom kontextusához kötődik, ezért meglátásai és konklúziói a szocialista rendszerek perspektívájából elfogadhatatlannak tűnhetnek. Vajon megvalósítható-e a valós demokrácia formális, procedurális demokrácia nélkül? – vetődik fel a kérdés ott, ahol még a formális demokráciának sincsenek hagyományai. „Ha a szociális szempontból demokratikus tartalmat ismerjük el kizárólagos kritériumnak, ki a mérvadó annak megítélésére, hogy tartalmi szempontból mi tekinthető demokratikusnak és mi nem? Az eddig megvalósult szocializmusok az avantgárd pártot ruházzák fel a döntőbíró szerepével. Ám a szocializmus minden igazán demokratikus projektumának radikálisan meg kell kérdőjeleznie az effajta döntőbíráskodást, és meg kell teremtenie a formális és valós demokrácia közötti lényegi kapcsolatot." (V. Pavlović)

A civil társadalom korszerű elméletei ugyanakkor revideálják a klasszikus marxizmus néhány alapvető tételét is. Elutasítják például – szinte teljesen egybehangzóan – az állam elhalására vonatkozó tételt, azzal a megindoklással, hogy pontosan körülhatárolt funkciókkal rendelkező, a társadalom érdekében és annak ellenőrzése alatt működő (méghozzá jól működő) államra mindenkoron szükség van, amely arra hivatott, hogy a jogrendet, a minden állampolgárra egyformán vonatkozó emberi szabadságjogok tiszteletben tartását, a polgári szféra autonóm működését stb. garantálja. A fentről lefelé szerveződő államhatalom helyett, amely ellenőrzése alatt tartja az egész civil társadalmat – tehát a „defenzív, védekező civil társadalom helyett – offenzív, alulról építkező, önszerveződő egyesületeit kiépítő civil társadalomra" (Ágh) van szükség, amely ellenőrzése alatt tartja, kontrolálja a hatalmat. A civil társadalom „projektuma" – melynek legalapvetőbb ismérvei a pluralizmus, a jogállam, a független és autonóm magánszféra – azokkal a poszt-marxista elemzésekkel cseng egybe, amelyek elvitatják az államnak az árutermelés formáiból és osztályellentétekből való levezethetőségét (lásd pl. Pierson Offe-interpretációját).

A civil társadalom hazai irodalmára és a „projektum" megvalósulásának nehézségeire itt külön nem térünk ki, ezzel Losoncz Alpár foglalkozik tanulmányában.

S végezetül: polgári vagy civil társadalom? – vetődik fel a terminológiai kérdés. A hazai szakirodalomban mindkét terminus – szinonimaként – egyaránt használatos. Előfordulásukat, alkalmazásukat egyesek pusztán azzal magyarázzák, hogy a vonatkozó hazai nyelvterületre merről, mely idegen nyelvterületről érkezett és honosodott meg a terminus. „Zavart keltő már maga a *civil* társadalom (civilno društvo) terminus is, amellyel egyszerre és minden megindoklás nélkül a szlovén *civilna družba* kifejezést kezdték el fordítani, amelyet korábban szokás szerint és helyesen *polgári társadalomként* (građansko društvo) fordítottak. (Egyébként a szlovén *civilna družba* és a horvát/szerb *građansko društvo* is minden bizonnyal a megfelelő idegen nyelvű kifejezések fordításából alakult ki, azon nyelvekéből, amelyeken a fogalom régebbi tradícióval rendelkezik; a fogalom kialakulására feltételezhetően a német *bürgerliche*

Gesellschaft terminusnak volt döntő hatása, amelyet horvát/szerbre *građansko društvo*-ként szlovénre – amely nyelven a polgári = civilen – *civilna družba*-ként fordítottak)" – állapítja meg Zoran Pokrovac a Pogledi 1988/1-es, civil társadalomról szóló tematikus számában. Ugyanakkor hangot ad a kételynek is arra vonatkozóan, hogy ez a kérdés valóban és kizárólag csak terminológiai jellegű-e. Amennyiben nem fogadható el, hogy a polgári társadalom és a civil társadalom (građansko društvo és civilno društvo) szinonimák, érvekkel kellene alátámasztani, indokolni egy új terminus bevezetését, elhatárolva azt a régitől – szögezi le. Ehhez kapcsolódva Fritz Tamást idézném, aki viszont világosan utal a két fogalom/terminus közötti tartalmi különbségre is:

„Először is érdemes felfigyelni a szóhasználat változására, vagyis arra, hogy a polgári társadalom mára átalakult – nem kevéssé angolszász politológiai hatásra – civil társadalommá. Feltehető a kérdés, ugyanaz vagy nem ugyanaz a két kategória? Azt hiszem, a válasz igen is, meg nem is. Egyfelől igen, mert a civil társadalom is tartalmazza az autonóm módon tevékenykedő individuumok összességét, ám másfelől nem, mert éppen a *civil* szó előtérbe kerülése az állampolgári tevékenységre, aktivitásra helyezi a hangsúlyt, tehát a citoyen-létre. Azaz a civil társadalom a polgári társadalomnál megítélésem szerint annyiban szűkebb, amennyiben éppen a korábban a polgári társadalom legfelsőbb szférájának nevezett társadalmi szintre helyezi a hangsúlyt. Arra az érdekképviseleti-államirészvételi szintre, amely szervezetileg-intézményileg garantált működést folytat a polgári társadalom védelméért, fennmaradásának érdekében. Ezek az érdekképviseleti-államidöntés-befolyásoló intézmények a letéteményesei az állam demokratikus működésének, s ezen keresztül a polgári társadalom civil társadalommá válásának – azaz annak, hogy a polgár (a bourgeois) citoyenné válhasson, s ezáltal *megőrizhesse* (!) polgári létét is.

Nem véletlen, s nem is ésszerűtlen tehát az, hogy a polgári társadalom után a civil társadalom fogalma *szűkebb értelmezésben* elsősorban az állammal demokratikus kapcsolatban álló intézményi szférát tartalmazza, s csak ezen keresztül a tágabb értelmű polgári társadalmat. Nem véletlen, hiszen ez az intézményi szféra alkotja a polgári, állampolgári lét „velejét", ez a szféra hozhatja létre és működtethet folyamatosan egy demokratikus társadalomberendezést." (Kritika, 1989/2.)

A civil társadalom irodalma Nyugaton, az utóbbi időben pedig különösen Keleten egyre gazdagabb és szerteágazóbb. A termékeny viták és elméleti vizsgálódások (de a reformfolyamatok elindította átstrukturálódások is) minden bizonnyal további új szempontokkal, momentumokkal gazdagítják, és természetesen alakítják is majd a civil társadalom elméletét. A témát folyóiratunk sem tekinti lezártnak.

Á. B. Gy.

Original scientific paper

Christopher Pierson

A HATALOMGYAKORLÁS – A MARXIZMUS ACHILLES-SARKA*

„A hatalom gyakorlása továbbra is a marxizmus Achilles-sarka."[1] – írta Ralph Miliband 1970-es írásaiban. Újabban John Dunn képvisel hasonló álláspontot *A szocializmus politikája* című tanulmányában. Szerinte a szocialista gondolkodók általában véve kerülik a hatalomgyakorlással kapcsolatos kérdéseket, mégpedig olymód, hogy figyelmüket az adott társadalmak bíráló elemzésére, a társadalmi és politikai javak elméletére összpontosítják, és mellőzik annak vizsgálatát, „hogy az adott viszonyokat miként lehet támogatni és jobbá tenni, valamint hogy a társadalmi és politikai javakat miként lehet megvalósítani a gyakorlatban."[2] Az elmélet és a gyakorlat marxista elemzésekben feltételezett kölcsönhatása ellenére beigazolódott, hogy ilymód biztosítható a szellemi munka mind hatékonyabb felosztása – egyrészt a fejlett kapitalizmus társadalmi és politikai bírálatára, másrészt a hatékony szocialista stratégia és gyakorlat ösztönzésére.

Az átdolgozott demokratikus szocialista elmélet

A korábbi fejezetekben azt bizonyítottam, hogy nemcsak az elmélet és a gyakorlat különválása, hanem a fejlett kapitalizmus politikai és társadalmi elemzése, s az azzal összhangban álló szocialista stratégia és gyakorlat is gátló tényezőnek bizonyult a marxista politikai hagyományban. Igyekeztem rámutatni, hogy ezek a Marxig visszanyúló fogyatékosságok, amelyek a II. Internacionálé körüli vitában a legkifejezettebbek, továbbra is téves tájékozódáshoz vezetnek a korszerű marxista teoretikusok által kidolgozott stratégiák alakításakor. Könyvem befejező részében azokkal a módszerekkel foglalkozom, amelyek segítségével napjaink kritikusai e hiányosságok túlhaladásán fáradoznak, miközben a hagyományos marxista elemzés közismert premisszáinak bírálata alapján egymástól eltérő nézeteket alakítanak ki államról, társadalomról és demokráciáról.

* Részlet Christopher Pierson *Marxist Theory and Democratic Politics* című könyvéből, Polity Press, Cambridge, 1986. (VI. fejezet, 90–110. o.)

A marxista elmélet fogyatékosságait – a historicizmus, a deriváció, az eszencializmus iránti fogékonyságát stb. – már rég számbavették: leginkább talán Karl Popper és J. L. Talmon, akik ezzel a kialakult liberális demokráciát védelmezték, és H. B. Mayo azon állítását erősítették meg, hogy: „A marxista elmélet... ellentétben áll a szabad és igazságos társadalom kiépítésére irányuló politikai cselekvés demokratikus érvényesítésével."[3] Az ilyen jellegű bírálatok zöme az utóbbi időben főként olyan politikai teoretikusok nevéhez fűződik, akiket elsősorban nem a fennálló marxista politikai tradíció iránti antipátia jellemez, inkább az a törekvés, hogy bírálóan magukévá tegyék mindazt, amit a marxista elemzés autentikus meglátásának tekintenek. Teszik mindezt egy olyan eklektikus program keretein belül, amely különféle elméleti tradíciókra épül, és arra irányul, hogy szintetizálja azokat a szabadelvű elméleteket, amelyek a demokratikus szocialista átalakulás vonatkozásában alkalmazhatónak bizonyulnak. Ennek az elméleti átállásnak a legfőbb szervező elve az adott – de nem kielégítő – marxista állam- és demokráciaelmélettel való szembesülés, valamint az a törekvés, hogy meg kell változtatni az állam és a (civil) társadalom viszonyát, minek során figyelembe kell venni a korszerű, fejlett tőkés országok állami és társadalmi szférájának a viszonyában tapasztalható fogyatékosságokat és változásokat. Ebben és a következő fejezetben ezt az újrafogalmazást teszem vizsgálat tárgyává, és bírálóan elemzem azt az állítást, hogy ez az elméleti állásfoglalás túltette magát a marxista interpretáció fogyatékosságain, és alapja lehet egy koherens és demokratikus szocialista stratégia kialkulásának.

Gramscitól Poulantzasig

Bizonyos értelemben ezeket az elméleti újításokat a Gramsci által kezdeményezett politikai program kiegészítésének tekinthetjük, mert létrehozzák a szocializmus előrehaladásának feltételeit a fejlett kapitalizmus körülményei között. Bár Gramscival többé-kevésbé az Olasz Kommunista Párt harmadikutas irányvételével összefüggésben foglalkoztam, meg kell jegyeznem, hogy méltatlan lenne őt valamiféle olasz parókiai személyként kezelni. Sokak szerint Lenin mellett ő a marxi mű egyik legjelentősebb értelmezője, s e (egyértelműnek nem mondható) rangsorolás folytán az utóbbi másfél évtizedben ő volt legnagyobb hatással a nyugat-európai újmarxista politikaelméletre. Ez indította Paul Picconét arra, hogy az 1980-as éveket a gramscizmus évtizedeként jelezze előre.[4] Ennek megfelelően a demokrata szocialisták jelentős része – bár kétkedve fogadja az állítást, hogy Gramsci műve szó szerint a leninizmus nyugati továbbfejlődésének tekinthető – Gramsci karakterisztikus témáinak a hatása alatt áll. Ilyen például a nemzeti államformák sajátossága, a nem osztály- és államjellegű intézmények szövetségének szükségszerűsége és jelentősége, a hegemónia elleni védekezés, és ami még ezektől is fontosabb: az állam és a civil társadalom sajátos kapcsolata a fejlett tőkés országokban.

Mint már láthattuk, ezek a jellegzetesen Gramscira valló problémák jelen vannak a kései Poulantzas meghatározó jellegű munkáiban. Poulantzas, akit Bob Jessop a háború utáni időszak legbefolyásosabb marxista politikai teoreti-

kusának tekint, *Állam, hatalom, szocializmus* című[5] könyvében határozott kísérletet tesz az egyik korábbi – *A politikai hatalom és a* társadalmi osztályok[6] című – munkájára jellemző „leninista avantgardizmussal" való szakításra. Poulantzas elveti az állítást, hogy az állam szükségszerűen valamely osztály összesített hatalmát reprezentálja, és bizonyítja, hogy a korszerű harcok nem azért jellemzik az államot, mert szerves tartozékai a totalitáris Moloch-államnak, hanem mert az állam mint olyan eleve harcokra épül, amelyek azt állandóan erősítik.

Ez azonban nem vezette őt a mai szociáldemokrácia parlamentáris és reformista gyakorlatának az elfogadásához. Mint már láthattuk, a szociáldemokrácia és a leninizmus olyan stratégiát képvisel, amely végső soron „autoriter etatizmusba" torkollik, s ezért Poulantzas számára a legfontosabb követelmény egy olyan stratégia életre hívása, amely képes „alapvetően megváltoztatni az államot, mégpedig oly módon, hogy a politikai szabadságjogoknak és a képviseleti demokrácia intézményeinek a kiszélesítése és elmélyítése (ami egyébként a néptömegek vívmánya) kapcsolódjon a közvetlen demokrácia fejlesztéséhez és az önigazgatási testületek kialakításához.[7]

Valóban „rázós" problémának tűnik, hogy miként lehet megvédeni a meglévő szabadságjogokat és demokratikus intézményeket, valamint kiterjeszteni a társadalom demokratikus ellenőrzését és az egyéni autonómiát, anélkül, hogy közben az etatizmus csapdájába essünk, amelyet a hagyományos leninizmus és az ugyancsak hagyományos szociáldemokrácia állított fel; ezért van az, hogy az újabb demokratikus szocialista elméletek által felvetett témák e probléma köré összpontosulnak.

Offe: „Etatizmustól mentes szocialista stratégie"

Korai halála miatt Poulantzas hozzájárulása e projektum kidolgozásához többnyire csak programatikusnak tekinthető. Őt megelőzően az állammal és a civil társadalommal kapcsolatos új elméletek legfontosabb forrása Claus Offe egyik nagyhatású könyve volt. Munkáinak rövid áttekintése – a hetvenes évek elejétől a nyolcvanas évekig terjedő időszakban megjelent tanulmányai a jóléti államra mint a korszerű fejlett tőkés állam kiteljesedésére összpontosítanak – a korszerű heterodox demokratikus elmélet legtermékenyebb talajára helyez bennünket.

A jóléti államok háború utáni konszenzusának egyre időszerűbbé váló csődje szolgált alapul Offe számára, hogy a demokratikus szocialista stratégia lehetőségével foglalkozzon. Offe a klasszikus marxizmus alapján azt állítja, hogy a tőkés jellegű magángazdaság természetszerűen hajlik a válságra. Erre alapozza a jóléti állammal mint a fejlett tőkés állam- és a rendszerbeli „válságkezelés" eredendő formájával kapcsolatos nézeteit. Ez az összebékítési folyamat azonban a jóléti állam védőszárnyai alatt nem valósulhat meg, mert az maga is alá van rendelve tulajdon válsága sajátos logikájának, és szembesül önmegvalósulásának egyre fokozódó akadályaival. Ez készteti Offét arra, hogy a jóléti államot elemezve a „válságkezelés válságát" helyezze vizsgálódásai középpontjába.

Offe szerint a késői kapitalizmus körülményei között a tőkefelhalmozás *gazdasági* ellentmondásai a jóléti állam *politikai* válságában jutnak kifejezésre. Az adók és kölcsönök által fenntartott pénzügyi egyensúly, az adminisztratív és önkéntes alapítványok segítségével fenntartott tömeges támogatás, valamint a tőkés gazdaság eredményes, haszonelvűségen alapuló működése képezi a jóléti állam hosszú távú fennmaradásának alapját. A tőkétől függő jóléti állam legnagyobb problémája az, hogy a tőkés fejlődés „az érték áruformájának állandó paralizálására irányuló tendenciákat érvényesít",[9] és ezáltal veszélyezteti az alapvető állami bevételi forrásokat is. Az állam, tartva attól, hogy szembekerül a tőkével, általában nem tud közvetlenül beavatkozni a felhalmozási folyamatba, hogy ezáltal leküzdje a paralizáltságot. Ehelyett közvetett módon próbál ismét olyan körülményeket teremteni, amelyek – különböző előírások és pénzügyi ösztönzők, a társadalmi infrastruktúrába való beruházás, valamint az új korporációk feletti védnökség útján – lehetővé teszik a tőke és a munka bevonását a (profitabilis) árucsere vérkeringésébe. Offe ezt a stratégiát „adminisztratív újból áruvá változtatásnak" („administrativ recommodification") nevezi. Ennek a stratégiának legfőbb fogyatékossága az, hogy a gyakorlatban ellentétes folyamatokat is ösztönhöz, másszóval, a hatékony árucsere általános feltételeinek biztosítása érdekében beavatkozva a társadalmi élet még nagyobb területeit helyezi az árutermelésen és az árucsere határain *kívülre.*

Ennek az alapvető ellentmondásnak Offe szerint három különösen jelentős megnyilvánulása van:

1. *A jóléti állam pénzügyi válsága.* Mivel az árujelleg megújítására törekvő állami költségvetés az ellenőrizetlen növekedés felé tendál, és így hatástalanítja önmagát, ez (a magas adók és jótékony célú alapok következtében) destimulatívan hat a beruházásokra és a munkára.[10]

2. *Adminisztratív lemaradás.* A jóléti állam szinte krónikusan képtelen eleget tenni túlfeszített programjának és adminisztratív követelményeinek. Ezt a hibáját különböző okoknak tulajdonítják: az államon belüli politikai harcokban alkalmazott indirekt eszközök és a nyilvános felelősség követelményei hatástalanságának, az eredménytelen demokratikus képviseletnek és a rövidtávú politikai haszonelvűségnek.

3. *A legitimitás hiánya.* A pénzügyi válság és az adminisztratív lemaradás körülményei között az állami beavatkozás partikulárissá és alkalomszerűvé válik, s ez aláássa a jogrend szavatolta egyenlőség politikai normáit, és a tömegek lojalitásának válságához vezet. (Minden bizonnyal ez a leggyengébb láncszeme Offe érvelésének, bár a gyakorlati elvek aláásása, a „posztmateriális" értékek megjelenése, de mindenekelőtt a jóléti államba vetett hit szertefoszlása kétségkívül reális problémák.)

Offe szerint háromféleképpen lehetne feloldani a jóléti állam említett ellentmondásait. Az első lehetőséget – a reprivatizálási stratégiát – azzal veti el, hogy hatástalan, mert a tőke a közjavakkal (és közmegegyezésekkel) való állami ellátástól függ, és a munkásmozgalomnak a szervezett kapitalizmusban elért eredményei „irreverzibilisek". (Ez az optimista szemlélet arra enged következtetni, hogy Offe inkább az NSZK példájára támaszkodik, mint Angliáéra.) A másik lehetséges stratégia – a korporatív megállapodások ismételt feltűnése – szintén

eredménytelen, mert Offe szerint a korporativizmus olyan jellegzetes szerveződési forma, amely a jóléti állam válságának bölcsője. Ilyen értelemben inkább kórtünetnek tekinti, mint gyógymódnak.

A harmadik és általa is elfogadott stratégia – a demokratikus és szocialista jóléti állam felé haladás – azokban a lehetőségekben rejlik, amelyek a létező jóléti állam válság vezette korporációs struktúrái közvetítésével tárulnak fel. A korporációs politikai gyakorlat szertefoszlatta a gazdaságra és politikára való polgári felosztást, beleértve az intézményesített államhatalomért folytatott harcként körülhatárolt politikai konvenciót is. Mindez felgyorsította a szakszervezetek, a pártok és a pártrendszer legitimitásának válságát, ami ugyanakkor elősegítette a konvencionális politikai rendszeren kívüli érdekek megszerveződését és mobilizálódását.[11] A jóléti állam – különösen a „lokális" állam – összetett intézményrendszere nemegyszer új politikai harcok színterévé vált, olyan új társadalmi mozgalmak színterévé, mint a feminizmus, az ökológiai vagy békemozgalom, s ez arra utal, hogy új, rendszeren kívüli tényezők kelthetik fel az érdeklődést az „autentikus szükségletek" ösztönzésében megnyilvánuló jólét iránt. Offe szerint a jóléti állam közegében megtestesülő ellentmondások – „a társadalmi átalakulás etatista stratégiái" – irreálissá tették azokat a körülményeket, amelyek között kibontakozhat egy nem etatista szocialista stratégia.

Az állam alternatív értelmezése

Poulantzas és Offe a maguk módján határozottan kinyilvánítják, hogy szakítottak az állammal, a polgári társadalommal és demokráciával kapcsolatos tradicionális marxista szemlélettel. Ugyanakkor mindkettőjük továbbra is kitart néhány jellegzetes marxista nézet mellett: Poulantzas az osztályellentéteket helyezi középpontba, Offe pedig azt hangsúlyozza, hogy a szervezett kapitalizmus belső rendszere kumulatív módon teszi magát lehetetlenné. Az utóbbi években ez a „posztmarxista" kezdeményezés – amely a marxizmusnak a bíráló elfogadására és a legkülönbözőbb elméleti hagyományokkal való összeegyeztetésére törekedve teljességében azt sohasem veti el – olyan irányt vett, hogy szószólóit méginkább eltávolította az ortodox marxizmustól. A továbbiakban ezzel a fejlődéssel foglalkozunk, és szemügyre vesszük, hogy milyen mértékben konfrontálódott a tradicionálisabb marxista politikai szemlélet sajátos fogyatékosságaival.

– Ezek az elméleti újítások valójában nem csak a klasszikus marxista államelmélet fogyatékosságaira irányulnak. Az elméletírók a radikális marxista antietatizmus fogyatékosságai és a reálszocializmus öntelt etatizmusa mellett terjedelmesen fogalkoznak az általuk szociális demokráciával azonosított bürokratikus etatizmussal. Egy olyan államelméletet igyekeznek kialakítani, amely kiállja mindazokat a bírálatokat, amelyek a marxi radikális antietatizmust és a reálszocializmus etatizmusát ért bírálatok mellett „a reálisan létező szociális demokrácia" etatizmusát érték.

Figyelmük leginkább a viszonylag újabban megélénkült, állam iránti érdeklődésre összpontosul, elemzéseik pedig visszanyúlnak a Miliband–Poulantzas

és az állam eredetével kapcsolatos későbbi vitákig, amelyekre a hetvenes évek elején és közepén került sor. Miliband és Poulantzas vitája túl közismert ahhoz, hogy itt részletesebben kitérjek rá. Emlékeztetőül csak annyit, hogy mindkét szerző a tőkésállam sajátos természetét igyekezett definiálni. Miliband igyekezett lerántani a leplet az ortodox polgári politikának az állami semlegességről vallott nézeteiről, amely szerint az saját szabadon választott polgárainak engedelmeskedik, s eközben azt bizonyította, hogy a tőkésállam a gazdaságilag felemelkedőben lévő tőkés osztály közvetlen, illetve – a társadalmi elit által – közvetett ellenőrzése alatt áll. Poulantzas elismerte Milibandnak a polgári értelemben vett neutrális államot demisztifikáló szemléletét, de hozzátette, hogy a polgári ortodoxia empirikus megkérdőjelezése nem elégséges. Poulantzas számára az állam tőkés jellegét illetően nem perdöntő tény, hogy az állami tisztségeket a polgárság tölti be, sem pedig hogy az állam ennek a felemelkedő osztálynak az eszköze. Pontosabban szólva az államot aszerint kell meghatározni, hogy milyen helyet tölt be „az osztályokra tagolt társadalmi formáció kohéziós vagy egyesítő tényezőjeként" a tőkés termelési módban: nem a tőkések államáról, hanem a tőkés társadalom államáról kell beszélni. Az állam „viszonylagos autonómiája" szemben a piacgazdaság keretei között egymással konkuráló tőkék közvetlen érdekeivel valóban döntő jelentőségű a tőke általános és hosszú távú érdekeinek érvényesítését illetően.[12]

Staatsableitung

A marxista államelmélet másik forrása a hetvenes években Németországban kibontakozott Staatsableitungdebatte (az államvezetés-vita)[13] volt, amely részint a Miliband és Poulantzas közötti vitával való elégedetlenségből, részint pedig a helyi politikai körülményekből fakadt. A Staatsableitung-elmélet képviselőinek szélesen megalapozott törekvése az volt, hogy az államot a tőkés termelési mód követelményeiből vezessék le. Miliband és Poulantzas klasszikus elméleti hozállásának elismerése mellett a levezetéselmélet hívei azt emelték ki, hogy mindketten tévesen próbálták elszigetelni egymástól a gazdasági és politikai szférát. Ezt annak tulajdonították, hogy rosszul értelmezték Marx Tőkéjét, amely nem a kapitalizmus – tőle eltérő, de vele kapcsolatos politikai bírálattal kiegészítendő – gazdasági bírálata, hanem mindenekelőtt a politikai gazdaságtan materialista bírálata, azaz nem csupán a tőkeviszony gazdasági, hanem politikai formájának a kritikája is, ugyanakkor az állam politikai formájának a kritikája is. Szerintük az állam politikai formájának szükségszerűségét le lehet vezetni akár a folyamatos tőkefelhalmozás szükségletéből (Müller, Neusüss, Altvater), akár a „társadalom felszínén" egyenrangúként fellépő áru- (munka- és tőke-)tulajdonosok megosztott érdekeiből (Flatow és Huisken: Projekt Klassenanalyse).

Mi sem nyilvánvalóbb, mint hogy ezek a nézőpontok hangsúlyozottan funkcionalista jellegűek – a kapitalizmus olyan államformát ölt, amely megfelel a folyamatos felhalmozásnak –, és hogy ennek következtében alábecsülik a tőkésállam körüli és azon belüli harcot. A vitába később bekapcsolódók sokkal

érzékenyebben reagálnak az ilyen bírálatra. Hirsch például támogatja a tőkésállamnak a tőkés termelési módból való levezetését, és elismeri, hogy a tőkésállam ellentmondásai az államon *belül* termelődnek újra, s így a monopol helyzetben levő frakció érdekeit szolgáló partikuláris állami beavatkozások „komoly nehézségekhez és összetűzésekhez" vezetnek mind a tőke újratermelésének a biztosítása során, mind pedig az osztályharc latens állapotban való megőrzését illetően. Elemzésében dinamikus és történelmi mozzanatokkal egészítette ki az állami viszonyokat, majd összekapcsolta azokat a folyamatos tőkefelhalmozás kimutatott *ellentmondásaival* (a profitráta csökkenésével és a vele ellentétes folyamatokkal), ami szükségessé teszi „a történelmi folyamat fogalmakra épülő megértését".[14] Heide Gerstenberger még egyértelműbben utasítja el az állam fentiekben említett levezetés-elméletét. Szerinte a „kapitalista fejlődés feltételeinek logikai elemzése egyáltalán nem teszi lehetővé annak megértését, hogy az államnak – amelynek intézkedéseiről alaposabb vizsgálódás után kiderül, hogy esetleges és rendszertelen – valamiféle szellemi ügyeskedés folytán, miként sikerül mégis mindig olyan körülményeket biztosítania, amelyek a tőkefelhalmozás szempontjából funkcionálisaknak tekinthetők az adott időszakban."[15] Előfordul, mint bizonyítja is, hogy az „állam konkrét intézkedései nem mindig fejezik ki a Tőke, mint egész, érdekeit". Ez indított arra, hogy a vizsgálódás középpontjába a „szociális stratégia konkrét folyamatát" helyezze (amely nem mindig funkcionál zökkenésmentesen a tőkére nézve). Eközben azt hangoztatja, hogy egy adekvát elemzés nem alapulhat csupán a tőkésállam formájának alapos vizsgálatán, hanem sokkal inkább a jelenleg létező tőkés országok formai különbözőségét kellene tanulmányozni. Egy ilyen redefiniálás – állapítja meg elégg kilátástalanul – „olyan problémák elé állítja az állam magerialista elemzését, amelyekre eleddig nem is gondoltunk."[16]

Az állam hiányos meghatározása

A közelmúlt „posztmarxista" elemzései éppen ezeket a kételyeket és fenntartásokat veszik át és bővítik ki. Határozottan szakítanak mindazzal, amit általában véve az állam történelmi materialista értelmezése sine qua non-jának tekintettek – azaz elvetik azt a nézetet, hogy az állam (akár osztály vagy tőkeszempontból) levezethető a tőkés termelési módból, és hogy az állam a(akár insttrumentálisan, akár relative autonóm módon) egyértelműen egy(ik) osztály érdekeit szolgálja. Ezek a bírálatok világosan jelzik, hogy sokkal radikálisabb szakításra került sor a marxizmus okfejtési bázisával. Ez különösen Giddens legújabb munkájában, *A történelmi materializmus korszerű bírálatá*ban érhető tetten, mégpedig a marxizmus funkcionalista és evolucionalista elemeire vonatkozó bírálatában, amely elemek szerinte gátolják a marxizmust a társadalom értelmezésében. Marx következetesen nem adott kielégítő magyarázatot az állam sajátos természetének mibenlétére, sem amikor azt sugallta, hogy az állam a társadalomelmélet más, főleg gazdasági területei alapján is meghatározható, sem amikor úgy vélte, hogy az állam szükségszerűen a gazdasági felemelkedésben lévő osztályok érdekeit érvényesíti, sem pedig mikor azt jelezte előre,

hogy az állam megszűnése egybeesik a termelőeszközök birtoklása alapján kialakult osztályok felbomlásával. Saint Simon és a XIX. századi társadalomelmélet hatására Marx tévesen ítélte meg „az ellenőrzést gyakorló és fegyveres erőszakot képviselő állam szerepét".[17] Lenin kataklizmatikus tárgyalásmódja ellenére az *Állam és forradalom*ban, Giddens úgy véli, hogy az „állam sokkal jelentősebb, hathatósabb jelenség, mint aminek a hagyományos marxizmus tekinti".[18] Ezáltal kétségbe vonja annak a törekvésnek az értelmét, amely szerint az állam megmagyarázható az uralkodó osztály érdekében való működés fogalmaival. Giddens szerint a marxizmus (megrepedezett) explanatorikus kerete szisztematikusan célt tévesztett nemcsak a tőkés állam megfelelő értelmezésében, hanem ami annál is fontosabb, a szocializmus államának és/illetve transzcendenciájának a meghatározásában is.

Tartalmi vonatkozásait tekintve hasonló fenntartásai vannak John Urry-nak is Marx és Engels egymástól eltérő államszemléletének vizsgálatakor. Megállapítja, hogy még a legjobb szándékkal sem fedezhető fel náluk semmi, „ami hasonlítana a tőkés társadalmak államelméletére".[19] A tőkésállam egy adekvátabb elméletének a kritériumait szembesítve Urry azt hangsúlyozza, hogy azoknak „a kapitalista társadalmak sajátos jellemzőin kell alapulniuk", és hogy „az állam nem vezethető le sem gazdasági szempontokra, de az uralkodó osztály gazdasági eszközének sem tekinthető". Mindebből az következik, hogy az államot nem lehet „funkcionálisan" vizsgálni. Urry szerint „nem szabad azt feltételezni, hogy minden állam mindig a legfunkcionálisabb következményeket vonja magával arra a struktúrára nézve, amely fölé emelkedik", mert „az állam nem automatikusan fejlődik, hanem azoknak az individuumoknak, csoportoknak és osztályoknak a közegében, amelyek tulajdon létük anyagi feltételeit igyekeznek fenntartani".[20]

Az állam – összetűzések színhelye

Ez utóbbi állítást minimalista értelemben hangsúlyozhatnánk: ezek szerint a tőkésállamok az osztályok és a nép ellenállásának különböző formáival szembesülnek. De alaposabb átgondolás után kiderül, hogy ebből az állításból egy másik következik, amely radikálisan eltér a marxista szemlélettől: az állam ezek szerint nem centralizált, egyesített tényezője a politikának, hanem összetűzések színhelye, amely az egymással ellentétes érdekek alapján jött létre és tagolódik. Helyesen állapítják ezt meg Esping–Andersen és mások *Az osztályharc formáiról és a tőkés államról* című tanulmányukban, amikor leszögezik, hogy „az állam belső szerkezete egyben terméke, tárgya és meghatározója is az osztályharcnak".[21] Urry még tovább megy, és beigazolja, hogy az „állam fejlődése nem a közvetlen tőkés érdekek, hanem a bérmunkások érdekeinek az eredménye is",[22] Giddens viszont kitart amellett, hogy a tőkés osztály állam iránt tanúsított jellegzetes bizalmatlansága nagymértékben „annak a hatalomnak a számlájára írható, amelyet a szervezett munkásosztály az állam ellenében felvonultathat".[23] Ezt hangsúlyozza Boris Frankel is, rámutatva, hogy „a tőkés országok állami intézményei nemcsak a tőkés vi-

szonyokat termelték újra, hanem aláásták a domináns értékek és gyakorlat újratermelését is.[24]

Érdemes megemlíteni, hogy az említett szerzők közül egyik sem köti ezt ahhoz a reformista szemlélethez, hogy a munkásosztály fokozatosan biztosítja érdekeit a fejlődő és jótékony jóléti államban. Urry például azt hangsúlyozza, hogy „a munkásosztály és a nép harca nem tudja ezeket az államokat sikeresen transzformálni olyan népi vagy munkásállammá, amely képes lenne a tőkés viszonyok felszámolására".[25] Valamennyien – beleértve Offét is – egyetértenek azzal, hogy a korszerű nyugati jóléti állam legfőbb jellemzője az, hogy saját ellentmondásai osztják meg. Esping–Andersen szerint „a munkásosztály számára nem az a legfőbb politikai kérdés, hogy vannak-e ellentmondások az államban, hanem hogy azok mennyire intenzívek, és a munkásosztály mennyire fordíthatja azokat saját hasznára."[26] Mert ha komolyan vesszük az államnak azt a tulajdonságát, hogy összetűzések színhelye – mint azt Giddens is bizonyítja – akkor „az állam bizonyos vonatkozásaiban emancipációs tényezőnek tekinthető", amely „se nem osztálysemleges hirdetője a társadalmi reformoknak (gondolunk itt az ipari társadalom elméletére, a szociáldemokrata politikai elméletre), de nem is a tőkés termelési mód szükségleteinek egyszerű funkcionális közvetítője (funkcionalista marxizmus)". [27]

Természetesen a korszerű államot nem érthetjük meg kizárólag ennek a lehetséges emancipációs mozzanatnak a nyomán. Giddens szerint ugyanis a hagyományos marxista elemzés legfőbb hibája, „hogy nincs tradíciója az erőszak teoretizálásának". Ennek következményei az állam elemzésekor – mind a belső (elnyomás és ellenőrzés), mind a külső tényezők vonatkozásában („a hatalmi tömbök és a nemzeti államok korszerű rendszerének világméretű erőszaka") – drasztikusan jutnak kifejezésre.[28]

A dezintegrált tőkésállam

Ezek az ellentmondások a hagyományos értelemben vett marxista szemlélet más fogyatékosságaira is felhívják figyelmünket, többek között a tőkésállam általános körülhatárolására: mintha létezne egy olyan jellegzetes modell, amelyet az állam minden egyes tőkés társadalomban aproximálna. Ez a szemlélet legalább két szempontból tűnik hiányosnak. Először: a munkásmozgalom államon belüli intervenciója problematikussá teszi, hogy milyen mértékben is tekinthető „tőkésnek" a tőkés társadalmak állama. Peter Hall szerint az államelméletek a magyarázatok tömkelegével szolgálnak arra vonatkozóan, hogy az állam miért igyekszik a tőke szolgálatába állni, de a nemzeti politikák rendszerspecifikus variációinak értelmezésekor ezek az elméletek „túlmagyarázóak".[29]

Ez viszont a hagyományos marxista elemzés másik és talán még fontosabb fogyatékosságára irányítja a figyelmet, mégpedig arra, hogy a tőkésállamot történelemtől és az egyes nemzeti államok sajátos körülményeitől elvonatkoztatva szemléli (beleértve a reálisan létező szocialista államokat is), és nem veszi figyelembe a kereskedelem, a különböző szövetségesek vagy érdekszférák

nemzetközi dimenzióit. Mint azt John Urry leszögezi: „nem létezik tőkésállam, csak szembenálló nemzeti államok sokasága", amelyek gazdaságilag és katonailag meglehetősen egyenlőtlenek, viszonyaikat pedig többé-kevésbé nyíltan az erőszak, nemegyszer a fenyegetés és a szankció határozza meg. Ez egy olyan analitikus követelményt támaszt, amelynek értelmében a tőkésállam elemzése helyett az egyes társadalmak történetének vizsgálatával kellene foglalkoznunk az egyenlőtlen nemzeti államok nemzetközi közösségén belül, és vizsgálódásunk körébe kellene vonni mind az államon belüli, mind az államok közötti viszonyokat. Az egységes államhatalommal kapcsolatos koncepciónak és az államot az összetűzések színhelyének tekintő szemléletnek az elvetésével együtt el kell utasítani – mint azt Poulantzas teszi *Állam, hatalom, szocializmus* című könyvében – a kettős hatalom hagyományos perspektíváját és az állam szétzúzását is. Mint arra a hetvenes évek közepén kibontakozott euro-kommunizmussal kapcsolatos viták rámutattak, ezek tekinthetők a hagyományos marxista elemzés leginkább megkérdőjelezett és védett téziseinek. A poszt-marxista teoretikusok nemcsak hogy többé-kevésbé egyhangúlag szembeszállnak az állam leninista megrohamozásával, hanem egyesek még tovább mennek, és szakítani igyekeznek az állam hatalomgyakorlásra irányuló igen elterjedt szocialista ambíciójával. André Gorz például azt állítja, hogy egyáltalán nem világos: „vajon meg kell-e hódítani a hatalmat vagy inkább szét kell tagolni, ellenőrzés alá vonni, netán teljesen fel is számolni azt". Sajátos szemléletéből következik az a megállapítása, hogy „a politikának nem az uralkodás a legfontosabb célja..., (hanem) a kormány korlátozása, irányítása és tevékenységének kodifikálása, céljainak és eszközeinek meghatározása, az hogy kibiztosítson a feladatoktól való eltérés ellen".[30]

Bár ez a hozzáállás szokatlan a szocialista teoretikus részéről, de ugyanakkor egyre jellemzőbb a poszt-marxista szemléletre, annál is inkább, mert Poulantzas nyomán az a nézet alakult ki, hogy az állam nem olyan intézmény, amit „birtokba lehet venni", az államhatalom nem hódítható meg, és nem darabolható szét. A poszt-marxista szemléletre ugyancsak jellemző az a türelmetlenség, amelyet Boris Frankel képvisel „az állam nélküli szocializmus absztrakt utópizmusával" szemben.[31] Itt ismét Poulantzas állít fel modellt, kritikája pedig mind a sztálinizmus, mind a hagyományos szociáldemokrácia ellen irányul: mindennemű különbözőségük ellenére „ugyanaz a bűnrészesség jellemző rájuk... etatista jellegűek és mélységesen bizalmatlanok a tömegek kezdeményezései iránt" – mondja. Véleménye szerint mindkettő hozzájárult „a szakértői techno-bürokratikus etatizmus" kibontakozásához.[32]

Ezek a bírálatok valójában affelé hajlanak, hogy az etatizmust ne az állam mint állam létezésével, hanem azokkal a stratégiákkal azonosítsák, amelyek vagy az államtartás jelentőségét vonják kétségbe a szocializmusban (leninizmus, sztálinizmus), vagy pedig a szocializmus fejlődését helyezik egyértelműen a meglévő (bürokratizmus és represszív) állami intézmények paraméterei közé. Sokkal jellemzőbb a poszt-marxista irányvételre az állam és a társadalom viszonyának redefiniálására irányuló törekvés (jószerével a poulantzasi problematikus kísérlettel összhangban). Ennek értelmében autonóm szféraként mind az államra, mind a társadalomra szükség van, akárcsak arra, hogy az államot a társadalmi

függetlenség és virágzó intézményrendszer szavatolójaként ismerjék el. Gorz itt jellegzetesen világos és eretneki: „A dominancián alapuló viszony megszüntetésének egyetlen esélye a funkcionális hatalom elkerülhetetlenségének felismerésében van. Ez lehetővé teszi olyan módszerek felkutatását, amelyek a hatalmat kizárólag azokra a területekre korlátozzák, amelyekről nem távolíthatjuk el."[33]

Hasonló álláspontra helyezkedett Held és Keane is: „Autonóm testületekből álló, védett és független civil társadalom nélkül a szabadság, az egyenlőség, a participációs tervezés és a kommunális döntéshozatal üres jelszó marad. A civil társadalom átalakulásáért folytatott küzdelmek az állam védelmi, redisztributív és a konfliktushelyzetben közvetítő szerepet betöltő funkciói nélkül gettó jellegűekké és széttagoltakká válnak, vagy pedig az egyenlőtlenség sajátos új formáit hozzák létre." [34] Ez annak elismerését jelenti, hogy az államot nem lehet „leküzdeni", és hogy az nem „szűnik" meg. S bár nem szükséges rossz ugyan, mégis folyamatos korlátozásnak és ellenőrzésnek kell alávetni, tekintettel arra, hogy meghatározott körülmények között felhatalmazott intézmény. Ez tehát a szükségszerű államhatalom megszorítására irányuló követelés lényege.

A polgári társadalomról és „a társadalmi pluralizmusról"

Az ismertetett álláspontok nemcsak az állam ismételt felülvizsgálását kezdeményezik, hanem a polgári társadalom kategóriájának radikális átértékelését is. Lényegében véve ezek a nézőpontok szöges ellentétben állnak a polgári társadalom és az állam viszonyára vonatkozó klasszikus marxista szemlélettel. A klasszikus szemlélet szerint – amelyet Marx korai (filozófiai) munkáiból ismerünk – a polgári társadalomra (a szükségletek szférájára, a piaci társadalomnak a „bellum omnia contra omnes" által fémjelzett magánjellegére) és a politikai társadalomra (a korszerű képviseleti államra) való felosztás a liberális kapitalizmusra jellemző intézményes formának tekinthető. Marx szerint nincs az a nagyszámú reform, amely változtathatna egy ilyen társadalmi rendnek a természetén. Szerinte a „valódi értelemben vett demokrácia" a polgári és politikai társadalomra való felosztás meghaladását, az állam elhalását és a politika megszűnését feltételezi; az „embereken való uralkodás" helyett „a dolgok irányítását".

Marx liberális ellenfeleinek, de a korszerű poszt-marxista elmélet – ilyen liberalizmus iránt egyébként érzéketlen – képviselőinek is ez a „megosztottság nélküli" demokrácia-elképzelés volt a legfőbb célpontja.[35] Ezzel határozottan elutasították azt a nézetet, hogy a politikai elidegenedés az államra és a polgári társadalomra való felosztásban gyökerezik. Azt az elvárást pedig, hogy a politikai elidegenedés csak a polgári és a politikai társadalom egyesítésével haladható meg, utópizmusnak és igen veszélyesnek minősítették.

Ezt a radikális következtetést André Gorz igen világosan vezette le. Ő, aki az államra úgy tekint mint a „funkcionális hatalom" lombikjára, azt hangsúlyozza, hogy „külön kell választani a hatalmat a dominanciától, megtartva az

előzőt mindenütt, ahol szükség van rá, és kizárva az utóbbit mindenünnen támogatva a polgári társadalom, a politikai társadalom és az állam sajátos autonómiáját".[36]

„A polgári társadalomtól szétválasztott állam, amely képes törvények formájában kodifikálni az objektív szükségszerűségeket, és biztosítja azok érvényesítését – állapítja meg Gorz –, szükségszerű előfeltétele a polgári társadalom autonómiájának és egy, a heteronómia szféráján kívüli térség létrejöttének, ahol az egyéni törekvéseknek megfelelően különböző termelési módokkal, életmódokkal és együttműködési formákkal lehet kísérletezni."[37] Gorz szerint a gyakorlatban csak a törvények és az állam, valamint „a szükségszerűség szféráját szabályozó viszonyok jelentőségét csökkentő törekvések" útján „bontakozhat ki a teljes autonómia, amelyben minden egyes individuum szabadon társulhat a szükségszerűségen túli célok elérésére".[38] Gorz szerint nem az állam megszüntetése, hanem a dominanciák felszámolása az, ami gondot okoz: a dominanciáé, amellyel mind az állam, mind a jog történelmi kapcsolatban állt, amely kapcsolat azonban nem szükségszerű. Az állam és a dominancia különválasztására irányuló törekvés azonban nem következik be önmagától, sem magától az államtól: „Az állam csak akkor szűnhet meg a társadalom feletti dominancia eszköze lenni, és válhat a társadalom olyan instrumentumává, amely lehetővé teszi, hogy a tulajdon átrendeződése érdekében önmaga felett uralkodjon, ha a társadalmat már áthatották az autonómia térnyerését elősegítő küzdelmek, amelyek korlátokat állítanak mind az uralkodó osztály, mind az államapparátus hatalmi törekvése elé."[39]

A polgári társadalmon belül kibontakozó társadalmi mozgalmak törekvései – amelyek a képviseleti rendszer válsága miatt többnyire nem kötődnek a politikai pártokhoz és a hatalomért folyó versengésben sem hajlandók részt venni – Gorz szerint ösztönzőleg hatnak az állami szféra átalakulására. A polgári társadalmat mint autonóm szférát heterodox pluralista törekvések és mozgalmak kell hogy jellemezzék. Ez a pluralizmus „a különböző termelési és életmód, a különböző és sajátos kulturális térségek, valamint a társadalmi létezés különböző szintjeinek koegzisztenciájaként" mindig is komoly veszélyt jelentett a monolit és moralista „klasszikus szocialista doktrinára" nézve.[40] De épp a liberális demokrácia volt az, amely huzamos támogatást tudott biztosítani a maga számára, mégpedig azáltal, hogy megőrizte – még ha teljesen megváltoztatva és elferdítve is – a népnek a pluralizmushoz való vonzódását. „A szocialista mozgalom épp azzal tasztította magát hátrányos helyzetbe, még a munkásosztály körében is, hogy elmulasztotta e pluralista távlat elfogadását és új tartalmakkal való gazdagítását"[41] – hangsúlyozza Gorz.

Hasonló következtetésekre jut Jean Cohen is a konvencionális marxista politikai elemzést bírálva. Miután beigazolja, hogy Marx „a kollektíve megtervezett, teljesen szocializált társadalom" kilátásba helyezésével a technokrata utópiához közel álló racionalista mítosz kátyújába került, tulajdonképpen a polgári társadalom új elméletének szükségszerű kialakítására vállalkozott.[42] Amikor a marxizmus a polgári társadalmat a piacgazdaság „bellum omnia contra omnes" szemléletére egyszerűsíti, tulajdonképpen minden felszabadulási törekvést az osztályharc különböző formáira egyszerűsít le. Ilyetén képtelen meg-

érteni a polgári társadalom intézményes formáinak sokféleségét és az emancipációért folytatott küzdelem sokrétűségét. A marxista osztályelmélet egyszerűen nem nőtt fel a feladathoz, hogy a korszerű állam és a polgári társadalom széleskörű emancipációs küzdelmeit értelmezze. Cohen e fogyatékosság felszámolása érdekében egy olyan „poszt-marxista sztratifikáció-elmélet" létrehozását szorgalmazza, amely visszaszerezné az emancipációs küzdelmek színhelyének tekintett polgári társadalom (korábban elveszett) jelentőségét. Olyan politikai stratégiát szorgalmaz, amely képes biztosítani „a szocialista és pluralista polgári társadalmat". Ehhez hasonló nézeteket képvisel John Urry is, aki megismétli Cohennek a marxista elemzés korlátoltságára vonatkozó bírálatát, és azt támasztja alá, hogy a saját egzisztenciális feltételeik újratermeléséért küzdő osztályok csupán részei a polgári társadalomnak. A polgári társadalmat azonban egyéb társadalmi csoportosulások is benépesítik – nemi, nemzedéki, faji, nemzeti stb. jellegűek.[43] Urry igyekszik elkerülni a polgári társadalomnak „gazdasági"-ra való leegyszerűsítését, és a következőképp definiálja azt: „Polgári társadalomnak nevezem az állami szférán, valamint a termelési viszonyokon és termelőerőkön kívül eső társadalmi cselekvések összességét, azt a térséget, amelyben a társadalom tényezői szubjektumokként konstituálódnak, és amely feltételezi is e szubjektumok cselekvését: először a körforgásban; másodszor mindazon viszonyokon belül, amelyek közepette a munkaerő gazdaságilag, biológiailag és kulturálisan újratermelődik, s harmadszor, az ebből eredő osztályjellegű és népi demokratikus erőkként."[44]

Az „autonóm közélet" felé

Cohennek a „pluralista és szocialista polgári társadalommal" kapcsolatos követelését legátfogóbban John Kean válaszolta meg „a közélet autonómiájának" meghirdetésével.[45] Kean a fejlett kapitalizmus magán- és közéletét jellemző szervező elvnek – a bürokratikus dominanciának a bírálatára összpontosít, valamint arra, hogy hogyan értelmezték azt a német társadalomelméletben Webertől Offeig és Habermasig. Olyan körülmények között, amikor a szociáldemokrácia a bürokráciának az expanziójával és a demokráciának a korlátozásával összefüggésben „gyorsított menetben szűnik meg létező és legitim politikai alternatíva lenni", Keane leginkább azt igyekszik bizonyítani hogy „a radikális reform egyértelműen a korporációs és állami bürokrácia hatalmának gyengülésétől függ"[46] az autonóm közélet bevezetése és megerősödése által.

Keane élesen bírálja Weber álláspontját, hogy „az autonóm közélet nem védhető meg a bürokratikus dominancia jövőbeni expanziójától", és elutasítja a Weber hatására a frankfurti filozófiai iskolát is jellemző, totális adminisztrációt hirdető tézist.[47] Valamivel elnézőbben viszonyul Offéhoz és Habermashoz, a kritikai elmélet hagyományainak mai követőihez, akik szerint a kései kapitalizmus államaiban a bürokratikus dominancia is ki van szolgáltatva saját rendszerbeli önellentmondásainak. Hangsúlyozza, hogy Habermas továbbra is túlzottan meghajol a bürokratizmus elve előtt, és hogy az általa képviselt „univerzális pragmatizmus politikája nem nyújthat széleskörű betekintést az auto-

nóm közéletért folytatott korszerű küzdelmek önálló vonatkozásaiba".[48] Keane szerint mielőbb ki kell dolgozni a szocialista közélet olyan formáit, amelyek az „univerális pragmatizmus" elvétől eltérően a cselekvés egyszerű tényezői számára is hozzáférhetők lesznek. A közélet bizonyos formái a gyakorlatban nemegyszer a plebejus szellem nyomásának köszönhetően maradtak fenn olyan időszakokban, amelyeket általánosságban a techno-bürokratizmus dominancia jellemzett. Keane itt a polgári humanizmus és a polgári jogok fennmaradását említi, de ide sorolhatnánk az esküdtbírósági ítélkezés fennmaradását is. „A közélet szocialista elmélete ezektől a tradíción alapuló küzdelmektől csak túlontúl üres és absztrakt meghatározások árán tud elvonatkoztatni."[49] Nyilvánvaló, – mint azt Keane állítja –, hogy ilyen feltételek mellet „a szocializmusba vezető demokratikus út alatt a hatalom decentralizálásának és a közélet pluralizmusa melletti kiállásnak nehéz és hosszú folyamatát kell értenünk", olyan stratégiát, amely „a szocialista polgári (civil) társadalom megteremtésére irányul, s olyan közszférákból tevődik össze, amelyeket az állami intézményekhez csak a bírálat, az egyezkedés és a kompromisszum köt.[50]

A demokráciáról

Az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy a fenti – az állam és a polgári társadalom kapcsolatának marxista értelmezésére vonatkozó – kritika a demokrácia hagyományos marxista értelmezésével való szakítást is felveti, mintegy implikálja. Habár az ortodox marxizmust elutasító demokrácia-elméletek nem túl egybehangzóak, nagy általánosságban egyetértenek Keane azon állításával, hogy „el kell utasítani azt a radikális elképzelést, amely hisz a legitimitás, a hatalom, a szófogadás és az ellentétek problémájától mentes, tökéletesen önálló demokrácia megvalósulásának lehetőségében, mert: eltúlzott, politikaellenes és megvalósíthatatlan utópia".[51]

Egyesek esetében a fenti tétel olyan továbbgondolkodást eredményez, amely már közel áll a nyugati liberális demokráciák meglévő intézményrendszerének és gyakorlatának kritikátlan elfogadásához. A. J. Polan például a lenini „rendőrségi szocializmussal" való végérvényes leszámolása során összeveti a kelet-európai országok rendőri elnyomását a liberális demokráciával, amely utóbbiban a politika „olyan diszkurzusnak tekinthető, amely az államon belüli döntéshozatali folyamatokban megfogalmazódott érdekek és ideológiák szükségszerű interakciójának eredménye".[52] Szerinte nem lehet elégszer ismételni, hogy az akarat és a szándék kialakításának hamisítatlan diszkurzív folyamata nélkül nem beszélhetünk olyan politikáról, amely megérdemelné, hogy annak nevezzék, és olyan demokráciáról sem, amely nem önnön fogalmi jelentésének a karikatúrája. „Az akarat ilyen nemű megfogalmazódása, alakítása csak olyan társadalmi rendben lehetséges, amely olyan individuumok önkéntes társulásaiból áll össze, akiket a törvény is transz-szituált polgárokként kezel, és akik törvényileg védett intézményekre jogosultak. Ennek az intézményrendszernek a keretében alakul aztán a közszféra, amelyet a kommunikáció és a nyilvánosság számtalan módja erősít és tart fenn."[53] A kialakult bürokratikus

és parlamentáris rendszereknek is vannak fogyatékosságai – trivializálva ez minden emberi intézményről elmondható –, ezeket azonban inkább a „fejlődés" haladhatja túl, mintsem a széthullás.

A könyvemben képviselt álláspont arra szándékozott rávilágítani, hogy a Polan ellen irányuló kritika semmilyen vonatkozásban sem jelenti az ellenkezőjének – a demokrácia és állam lenini elgondolásának – a védelmét. Keane említett munkájának a rövid összefoglalása is elegendő ahhoz, hogy megállapítsuk, mennyire problematikusak épp azok a viszonyok és gyakorlat, amelyet a liberális demokráciáknak tulajdonít. Polan vállalva a bürokrácia elemzésének Webertől Habermasig ívelő „termékeny" hagyományát, „zárójelbe tette" a bürokráciának mint a demokratikus gyakorlat korlátozásának problémáját. Épp ez viszont Keane munkájának központi témája.

Hindess *A parlamentáris demokrácia és a szocialista politika* című könyvében ugyancsak radikálisan szakít az ortodox marxista politikával, s ennek következtében kevésbé optimista a fennáló liberális demokratikus gyakorlatot illetően. Polan szerint a marxizmus „forradalmi" és „reformista" változatát egyaránt az a meggyőződés gyengíti, hogy a politika (közvetetten ugyan) gazdaságilag determinált, valamint hogy a kapitalizmus a munkásosztályban azt az inherens többséget általánosítja, amely szükségszerűen a szocializmus mellett van. Ugyanakkor bírálja azt az ezzel ellentétes (és többnyire szociáldemokrata) tradíciót is, amely a figyelmet egyértelműen a parlament oszthatatlan szuverenitására irányítja, figyelmen kívül hagyva ezzel mindazokat a döntéseket, amelyeket a parlament küzdőterén kívül hoz. Azt bizonyítja, hogy a demokrácia fogalma és szuverenitás eszméje közötti kapcsolat megszakadása „lehetővé teszi minden állítólagosan demokratikus mechanizmus megítélését annak sajátos, determináló és korlátozó megnyilvánulásain keresztül: először is hatás(köre) és e hatáskör meghatározásának módja alapján; másodszor szerveződésének és működése egyéb feltételeinek alapján; harmadszor pedig a párbeszéd és a szavazás elé gördített akadályok, a hatáskör korlátozásának és egyéb kikényszerített következményeknek az identifikálása alapján".[54]

Ez a közelítésmód – állítja Hindess – a demokratikus reformokat ösztönzi és szorgalmazza, parlamenten kívül és belül; sürgeti a törvényesség betartását a parlamenten kívüli és belüli harcokban; lehetővé teszi a progresszív demokratikus programokra épülő társadalmi szövetségek (társulások) kibontakozását és megszerveződését. Bár Hindess számára nem kétséges, hogy a parlamenten kívüli tevékenység a demokratikus küzdelem legitim formája, az is ugyanolyan szembeszökő, hogy a parlamentet tekinti a szövetségeken alapuló demokratikus mozgósítás kiinduló pontjának. Egyes szerzők még ennél is tovább mentek. John Keane például azt hangsúlyozza, hogy „a parlamentáris lehetőségek nem tekinthetők többé kivételezetteknek, a politikai színtér középpontjának".[55] Figyelmüket más teoretikusok is – különösen az új társadalmi mozgalmakhoz tartozók, akik a hagyományos pártszervezetek „képviseleti válságából" merítik ihletüket – a pártok és a parlamentáris szerveződés paraméterein kívül eső demokratikus küzdelmek felé irányítják.[56]

Bár a demokratikus cselekvés és intézményrendszer korszerű értékelésében jelentős eltérések tapasztalhatók, az álláspontok jelentős része beépült a „poszt-

marxista" gondolatkörbe. Ezek azt a felismerést tükrözik, hogy a reprezentatív parlamenti demokrácia, a „közszféra" és az a számos szabadságjog, amelyet ezek biztosítottak – korlátozottságuk ellenére is a népek valódi vívmányának tekinthetők. Ugyanakkor azt is hangsúlyozzák, hogy a képviseleti demokrácia bármely formájának közvetlen demokráciára való felcserélése etatizmust eredményez. Ehhez kapcsolódik még a pluralizmus erőteljes védelmezése, ami nemcsak a politikai pártok formális pluralizmusának a követelésében jut kifejezésre, hanem az eszmék, a törekvések és az életmód lehető legszélesebb pluralizmusának hirdetésében is.

Talán hasznos lehet, ha az elmondottakat rövid tézisek formájában összegezzük:

I. *Az államról*

1. Az állam (sem eszköztárát, sem kreatív autonómiáját illetően) nem szolgálja egyértelműen egy osztály érdekeit.
2. Az állam nem a politika központosított (egyesített megtestesítője, hanem olyan „küzdőtér", amelyet egészen ellentétes érdekek hoznak létre) osztanak meg.
3. Nem áll rendelkezésre a (tőkés)állam általános elemzése. A kutatás legmegfelelőbb tárgya az adott nemzetállam lehet a maga történelmi és nemzetközi sajátosságaival.
4. Az állam nem olyan intézmény, amelyet el lehetne foglalni; az államhatalom nem olyan, hogy valaki magához ragadhatná. Az állam átalakulása lehet hogy „mélyreható" lesz, de ugyanakkor fokozatos is és legalább részben belső is.
5. Az államot nem lehet leküzdeni és nem fog elhalni; szüksége van rá minden fejlett társadalomnak. S bár nem tekinthető szükséges rossznak, mégis szigorú korlátozásoknak és ellenőrzésnek kell alávetni. Tömören fogalmazva: ez az államhatalom hatékony megszorítására (restrikciójára) irányuló törekvést jelenti.

II. *A polgári társadalomról és a társadalmi pluralizmusról*

6. Az állam és a polgári társadalom szétválasztottságának túlhaladása helyett ezek egyre világosabb és formalizálhatóbb megkülönböztetésén kell alapulnia minden – szabadságot és egyenlőséget megvalósítani szándékozó – szocializmusnak.
7. A polgári társadalomnak – még mielőtt a szocialista erkölcsöt ösztönözné, a törekvések, az életmód és az ideológia törvények által szavatolt pluralizmusának a színhelyévé kell válnia.
8. Azok az előrelátások, amelyek a „politika végét" valamint az eszközök és az erőforrások felosztása körüli összetűzések végét jósolják (akár a bőség körülményei között is), olyan utópisztikusak, mint az azzal összhangban lévő elvárások a törvény szükségszerűségének túlhaladásáról.
9. A kései kapitalizmus emancipációs küzdelmeinek valamennyi formája *nem*

vezethető le az osztályharc formáira. Az emancipatorikus politikának ezért méltányolnia kell az új mozgalmakat (amelyek nemegyszer csupán alkalomszerű kampányok), és rá kell döbbennie a népi-demokratikus (nem pedig kizárólagosan osztályjellegű) harc felszabadító erői közötti szövetség szükségességére.

III. *A demokráciáról*

10. A reprezentatív parlamentáris demokrácia és az általa biztosított számos szabadságjog valós, még ha a nép vívmányai korlátozottak is.
11. Minden olyan kísérlet, amely a reprezentatív demokráciának a közvetlen demokráciával való felcserélésére irányul – etatizmushoz vezet.

Ebben a fejezetben teoretikusok egész sorára tértem ki, akik megkíséreltek bírálóan – de nem mindent visszautasítva – szembenézni a marxista politikaszemlélet korlátaival, amelyekre írásunk elején tértünk ki. Az olvasó megismerkedhetett a marxista államelméletekkel, majd pedig a tradicionálisabb marxista álláspontok elutasításával. Csak üdvözölhetjük ezeket a változásokat, mert lényegében meggyőzőbb magyarázatokat eredményeztek az állami intézmények segítő és elnyomó jellegére, az állam és polgári társadalom szükségszerű szétválasztására, a pluralizmus és a meglévő demokratikus módszerek erényeire és hátrányaira vonatkozóan. Ezek a szerzők kollektíve jelentős lépést tettek afelé, hogy meggyőzőbbé váljon a demokratikus szocialista politika, de a legfontosabb nehézségek elhárítására még nem került sor. Nem világos például, hogy ezek a kezdeményezések tudatában vannak-e annak, hogy a marxizmus egyes állításaival való szakításuk – bármennyire indokolt – ennek az átfogó explanációnak az elveszítését is jelenti egyben, amely mindig is a marxizmus legvonzóbb jegyei közé tartozott. A felsoroltak közül még a legfejletteb és legátgondoltabb elméletek is többnyire csak programjellegűek maradnak – mint például Jean Cohennek *Az osztály és a polgári társadalom*, valamint John Keane-nek *Közélet és kései kapitalizmus* című munkái –, míg más tanulmányok, például Gorznak az *Isten veled proletariátus!* című kötete, egyszerűen spekulatívak. Mindez még inkább aláhúzza e kezdeményezések arra irányuló próbálkozásainak sikertelenségét, hogy jobban megértessék velünk mi is az a demokratikus szocialista *gyakorlat?*

Garai László fordítása

Jegyzetek

[1] R. Miliband: *Class Power and State Power*, 154. old; Miliband véleményének fejlődésével kapcsolatban lásd még: *Parliamentary Socialism; The State in Capitalist Society; Marxizm and Politics; Capitalist Democracy in Britain.*

[2] Duan: *The Politics of Socialism*, 71. old.

[3] H. B. Mayo: *An Introduction to Marxist Theory*, 280. old.; továbbá J. L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy; Political Messianism: The Romantic Phase*; K. Popper: *The Open Society and Its Enemies*; valamint J. Plamenatz: *Democracy and Illusion; German Marxism and Russian Communism.*

[4] P. Piccone: *Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliatti*, 485. old.

[5] Poulantzas: *State, Power, Socialism*, 141. old.

[6] Poulantzas: *Political Power and Social Classes*; B. Jessop: *Nicos Poulantzas on Political Strategy*, 3. old.

[7] Uo. 256. old.

[8] Offe: *Contradictions of the Welfare State*, 51. old.

[9] Uo. 122. old.

[10] Bár itt főként Offe hozzájárulására összpontosítok, nem vitatható el J. O'Connor tényleges hozzájárulása sem; lásd *The Fiscal Crisis of the Welfare State;* lásd még I. Gough: *The Political Economy of the Welfare State.*

[11] Offe: *Contradiction of the Welfare State*, 247. old.

[12] Poulantzas: *Political Power and Social Classes.*

[13] W. Muller and C. Neussus: *The „Welfare-State Illusion" and the Contradiction Between Labour and Capital'*, in J. Holloway and S. Picciotto (eds), *State and Capital: A Marxist Debate*; lásd még B. Jessop, *The Capitalist State; Capitalism and Democrary*, in G. Littlejohn (ed), *Power and the State; The Political Indeterminacy of Democracy*, in Hunt (ed), *Marxism and Democracy.*

[14] J. Hirsch: *The State Apparatus and Social Reproduction*, in Holloway and Picciotto (eds), *State and Capital: A Marxist Debate*, 82. old.

[15] H. Gerstenberger: *Class Conflict, Competition and State Functions*, in Holloway and Picciotto (eds), *State and Capital: A Marxist Debate*, 159. old.

[16] Uo. 158–9. old.

[17] A. Giddens: *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, 249. old.

[18] Uo. 249. old.

[19] J. Urry: *The Anatomy of Capitalist Societies*, 80. old.

[20] Uo. 81. old.

[21] G. Esping-Andersen et al.: *Modes of Class Struggle and the Capitalist State*, 191. old.

[22] Urry: *The Anatomy of Capitalist Societies*, 113. old.

[23] Giddens: *A Contemporary Critique of Historical Materialsm*, 219. old.

[24] B. Frankel: *Beyond the State*? 18. old.; lásd még *The State of the State.*

[25] Urry: *The Anatomy of Capitalist Societies*, 113. old.

[26] Esping-Andersen et al.: *Modes of Class Struggle and the Capitalist State* 198. old.

[27] Giddens: *A Contemporary Critique of Historical Materialsm*, 220. old.

[28] Uo. 250. old.

[29] P. Hall: *Patterns of Economic Policy: an Organizational Approach*, in D. Held et al. (eds) *State and Societies*, 366. old.

[30] Gorz: *Farewell to the Working Class*, 117. old.; Gorz nem mindig vélekedett így; lásd még *Strategy for Labour; Socialism and Revolution* (ed), *The Division of Labour.*

[31] Frankel: *Beyond the State*? 181. old.

[32] Poulantzas: *State, Power, Socialism*, 251. old.

[33] Gorz: *Farewell to the Working Class*, 65. old.

[34] D. Held and J. Keane: *Socialism, and the Limtis of State Action* in J. Curran (ed), *The Future of the Left*, 176. old.

[35] Lásd a 3. lábjegyzetet!

[36] Gorz: *Farewell to the Working Class*, 35. old.

[37] Uo. 112. old.
[38] Uo. 113–4. old.
[39] Uo. 116. old.
[40] Uo. 79. old.
[41] Uo. 79–80. old.
[42] J. Cohen: *Class and Society*, 184. old.
[43] Urry: *The Anatomy of Capitalist Societies*, 17. old.
[44] Uo. 17. old.
[45] J. Keane: *Public Life and Late Capitalism*
[46] Uo. 2. old.
[47] Uo. 89., 95. old.
[48] Uo. 141. old.
[49] Uo. 144. old.
[50] Uo. 8., 256–7. old.
[51] Uo. 256. old.
[52] Polan: *Lenin and the End of Politics*, 3. old.
[53] Uo. 97. old.
[54] B. Hindess: *Parliamentary Democracy and Socialist Politics*, 52. old.
[55] J. Keane: *Introduction*, in Offe: *Contradictions of the Welfare State.*
[56] Lásd például: J. Siltanen and M. Stanworth (eds), *Women and the Public Sphere.*

Rezime

Upotreba moći – „Ahilova peta marksizma"

Nakon što je u prethodnim poglavljima svoje knjige autor ukazao na one slabosti marksističke analize države i društva koje smatra „onemogućavajućim", pokušavajući da ih izvede iz samog Marksa i rasprava Druge internacionale, u ovom poglavlju Pirson postavlja sebi zadatak da pruži opširan i informativan prikaz širokog spektra „postmarksističke" misli i njene kritičke recepcije.

Na kraju ovog teksta autor rezimira najvažnije postavke najnovijih i ujedno najaktuelnijih teorija marksističke provenijencije o državi, građanskom društvu i demokratiji. Ovde ćemo navesti njegove konkluzije izvedene iz analize postmarksističke misli o građanskom društvu i, kako on ispisuje, „društvenom pluralizmu":

1. Svaki oblik socijalizma koji bi trebalo da ostvari težnje i za slobodom i za jednakošću mora biti zasnovan ne na prevladavanju podjele na državu i građansko društvo, već prije na njihovom sve jasnijem i sve više formalizovanom razlikovanju.

2. Prije nego što bi gajilo socijalistički moral građansko društvo mora biti mjesto zakonom zajamčenog pluralizma aspiracija, načina života i ideologija.

3. Predviđanja „kraja politike" i kraja sukoba oko raspodjele sredstava i resursa (čak i u okolnostima obilja) utopijska su kao i tome odgovarajuće očekivanje prevladavanja nužnosti zakona. Pod tim okolnostima je neophodan (prošireni) skup građanskih i političkih sloboda, jednako kao i država kao legalni garant tih prava.

4. Svi oblici emancipatorskih borbi u kasnom kapitalizmu *ne* mogu se svesti na oblike klasne borbe. Emancipatorska politika mora stoga priznati važnost novih pokreta (koji su često jednokratne kampanje) i shvatiti nužnost saveza među snagama oslobođenja unutar narodno-demokratske (prije nego isključivo klasne) borbe.

Summary

Exercising Power – the Achilles' Heel of Marxism

Having indicated in the aforegoing chapters of his book those shortcomings of the Marxist analysis of the state and society which he treats as „paralysing" ones, trying to deduce them from the Marxian idea and debates of the Second International, Pierson sets himself as a task to give in this chapter a comprehensive and informative review of broad spectrum of the „post-Marxist" thought and its critical reception.

In the end of this text the author summarizes the most important theses of the newest and simultaneously most topical theories of the Marxist provenance about state, civil society and democracy. Here will be quoted his conclusions deduced from the analysis of the post-Marxist thought about the civil society and, as he writes, about the „social pluralism":

1. Each form of socialism, which should realize aspirations both after liberty and egality, has to be based not on overcoming the division of the state and civil society, but rather on their more and more clear and formalized differentiation.

2. Before cultivating the socialist moral, the civil society must be the place of legally guaranteed pluralism of aspirations, ways of living and ideologies.

3. Predictions of the „end of politics" and of the end of conflicts related to the distribution of means and resources (even under welfare circumstances) are Utopian as well as the corresponding expectations connected with overcoming the necessity of law. Under these circumstances an (extended) complex of civil and political liberties is needed, similarly to the state as the legal guarantor of these rights.

4. All the forms of emancipatory fights in the late capitalism *cannot* be deduced to the forms of class struggles. Therefore, the emancipatory politics has to admit the importance of the new movements (being often campaigns occuring once) and realize the necessity of alliance between liberating forces within popular democratic (rather than exclusively class) struggle.

Original scientific paper

Pierre Rosanvallon

A TÁRSADALMI ÁTTETSZŐSÉG HANYATLÁSA*

Az „államosítás vagy privatizáció" alternatíva túlhaladása

A jóléti állammal kapcsolatos, jelenleg vitatott kérdés megrekedt az állami irányítás és a privatizáció közötti választásnál. A gazdasági érvek és az ideológiai előítélet egyazon pont körül polarizálja a problémát: vagy fokozni a társadalmasítást, vagy pedig a kiterjesztett magántulajdon alapján új egyensúlyt keresni. A jövőt kizárólag vagy az „etatista" program vagy a „liberális" megoldás szempontjából képzelik el. S mivel a problémát csak ebből a szemszögből közelítik meg, bármilyen középút (pl. a status quo megtartásának lehetősége) a priori ki van zárva.

Ha figyelembe vesszük, mekkora a különbség a növekedési ráták és a társadalmi kiadások „természetes" fejlődési üteme között, kétségtelen, hogy a bruttó nemzeti termékhez viszonyított jelenlegi adókötelezettségek megtartása a társadalmi fedezet csökkenését vonná maga után, s ezzel együtt a privatizáció megnövekedését. „Két tűz között" állva választásra kényszerülünk. Ha ezt tagadjuk, eleve elfogadjuk az adókötelezettség szintjének automatikus emelkedését. Arra ítéltettünk tehát, hogy két elfogadhatatlan lehetőség között kell választanunk? Az etatista megoldás komoly pénzügyi nehézségeket eredményezne a jelen helyzetben – mindenekelőtt széleskörű társadalmi ellenállásba ütközne –, amit nehéz lenne legyőzni. Természetesen az is igaz, hogy a skandináv államokban a kötelező adó jóval túlhaladja az 50%-ot, s ebből következik, hogy a francia társadalom még nem érte el a „megengedett" társadalmasítás végső határait. A lassú fejlődés időszakában azonban erről beszélni tárgytalan. Sőt, „valaminek" történnie kell ahhoz, hogy a jóléti állam tovább fejlődhessen anélkül, hogy még több sértődöttséget és ellenállást szülne. Ez a „valami", aminek ösztönző erőként kellene hatnia a kollektív akarat és az újraelosztási mechanizmusok működésére, korunk egyik legnagyobb kihívása.

* A tanulmány *The Decline of Social Visibility* címmel John Keane *Civil Society and the State* című antológiájában jelent meg. Verso, London–New York, 1988 (199–220. o.).

Ha nem változik meg az állam és a társadalom közötti viszony, s ha maga a társadalom nem képes újrafogalmazni az egyének és csoportok között fennálló kapcsolatokat, a „derült égből" jövő újabb adóemelés holtpontra juttathatja, megbéníthatja a társadalmat. Az etatista program ellentmondásainak csapdájába kerülnénk. Ugyanazokkal a káros következményekkel kellene szembenéznünk, melyek az adókötelezettségek hirtelen növelését követték a 70-es években: elburjánzott az illegális gazdálkodás, sokan mellékfoglalkozást űztek és felaprózódott a munkaerőpiac. A dualista társadalom és a kettős gazdaság kialakulása valójában egy kompenzáló önvédelmi mechanizmus, amit a társadalom az államosítás és az azzal járó költségek csökkentése érdekében fejlesztett ki. A magánvállalatok és az egyének ilymódon igyekeznek visszavenni az államtól, amit előzőleg oda kellett fizetniük. Ebből kifolyólag több téren egyenlőtlenség lép fel: a dualizmus okozta egyenlőtlenség (pl. a „védtelen" és a „védelem alatt álló" munkások között), de nagy különbségek tapasztalhatók az egyének profitáló képességében is. A társadalmi erő, ami elméletben nagyobb egyenlőséget hivatott teremteni, rejtett egyenlőtlenségek elharapózását és a kollektív tudat hatáskörének felaprózódását eredményezi, amit a munkásosztály rendszeres „kitörései" is bizonyítanak.

A liberális megoldás következményei még nyilvánvalóbbak. Véghezvitele társadalmi visszafejlődést, az óra visszaállítását jelentené, az igazságos újraelosztás folyamatának lassítását. Egy erős államot feltételez, mely kész szembeszállni minden lehetséges lázadással. Legitimitása problematikus, s ezen a program intellektuális rekonstrukciója, a neoliberalizmus sem változtat, bármennyire elnyerte is a középosztály tetszését. Végső soron csak akkor valósulhat meg, ha cinikus elszántsággal megalakul egy társadalmi koalíció a lakosság leghátrányosabb helyzetben levő hányadának rovására.

Látjuk, hogy más-más módon ugyan, de mind az etatista, mind a liberális program elfogadhatatlan. A jóléti állam krízisére tehát nincs pozitív megoldás, míg az „államosítás vagy privatizáció" dilemma keretei közé vagyunk zárva. Ezenkívül egyik alternatíva sem nyújt egy olyan kontextust, melyben számításba lehetne venni a jövőben lejátszódó társadalmi változásokat. Mindkettő azon a hipotézisen alapszik, hogy a „társadalmi fejlődés" (bizonyos értelemben) befejeződött: az etatista nézet szerint az állam mai formáját már csak tökéletesíteni kell, míg a liberális program a gazdasági egyensúlyt kéri tőle számon. Mindkét esetben csak azokról a társadalmi szükségletekről van szó, amelyekről *ma* beszélünk, és amelyekkel – legalábbis részben – *ma* foglalkozunk. Egyik sem tételezi fel, hogy az elkövetkező évek vagy évtizedek folyamán új szükségletek jelentkezhetnek. Ez azonban még nem gátolja meg az új szükségletek kialakulását. A kultúrára és a környezetvédelemre való jog a jövőben ugyanolyan költséges lehet, mint az egészségvédelem. Ha ezeket a szükségleteket is jogosaknak tartjuk, fel kell ismernünk az újraelosztás szükségességét. A közszolgáltatások iránti igény is új területekre terjedhet ki. Mit kell majd tenni ebben a helyzetben – támpontot ehhez egyik program sem nyújt. Mindkettő a társadalmi paralízishez vezető receptet adja meg, amiből kiutat egyik sem mutat.

Sürgősen ki kell tehát tépni magunkat az „államosítás vagy privatizáció" alkotta kényszerzubbonyból. De hogyan? Először is másként kell meghúznunk

az állam és a társadalom közötti határvonalat és összekötő szálakat. A jóléti állam krízise által felvetett központi probléma egyszerre szociológiai és politikai. Aki kizárólag az „államosítás vagy privatizáció" szempontjából vizsgálja, csupán a pénzügyi aspektusát veszi figyelembe, s csak zavart kelt. Kinek kell viselnie a szociális kiadások terhét? – aki erre a kérdésre keresi a választ, nem vesz tudomást egy nem kevésbé fontos kérdésről: Mi képezi a közszolgáltatást?

Ha mindezt figyelembe vesszük, a jóléti állam számára csak egy kiutat látunk, ezt pedig a pluralizmus jellemzi. Túl kell lépnünk téves képzetünkön, miszerint a közszolgáltatás = állami ellenőrzés = profit nélküli gazdálkodás = egyenlőség, míg a magánszolgáltatás = piac = profitszerzés = egyenlőtlenség. A kivezető utat a jóléti állam számára e különböző elemek új kombinációja jelenti. Az államosítás monopolista logikáját fel kell cserélnünk a társadalmasítás, decentralizáció és nagyobb autonómia hármas egységével:

- *Rugalmasabb* társadalmasítás, *ami a bürokrácia csökkentését, valamint a kényelmet szolgáló tevékenységek és a közszolgáltatások racionalizálását foglalja magában. Még nagyon sok tennivaló vár ránk az adminisztratív gyakorlat egyszerűsítése és javítása terén, bár ez a kezdeményezés önmagában véve már nem új.*

- Decentralizáció *bizonyos közszolgáltatások átszervezésével és átformálásával, hogy a szolgáltatásokat igénybe vevők számára hozzáférhetőbbek legyenek. Cél a helyi közösségeket minél inkább bevonni a társadalmi és kulturális kérdések megoldásába, s nagyobb felelősségvállalásra bátorítani őket.*

- *Nagyobb* önállóság, *ami bizonyos közszolgáltatási kötelezettségek nem állami csoportokra (egyesületekre, alapítványokra stb.) való átruházásával valósítható meg. Ez a megoldás ígérkezik a legújítóbbnak és leghatásosabbnak a jóléti állam problémáit és a jövőben kialakuló társadalmi szükségletek kielégítésének nehézségeit illetően.*

A jóléti állam krízisének alternatívája tehát csak úgy ésszerű, ha része egy háromirányú megközelítésnek, mely az állami beavatkozás szükségességének csökkentését, a kölcsönös támogatás – mint társadalmi funkció – visszaállítását és nagyobb társadalmi áttetszőségét szorgalmaz.

Az állami beavatkozás szükségességének csökkentése

A jóléti állam fejlődése az elmúlt száz évben csaknem természetes válaszadás volt a társadalmi haladásból eredő kihívásokra. Az eltelt idő alatt a liberális teoretikusok és politikusok folyamatosan helytelenítették, de képtelenek voltak bármit is tenni terjeszkedésének megállítása érdekében. Nézőként, esetleg aktív szereplőként szinte állandó részesei voltak egy olyan folyamatnak, amellyel szemben alapvető ellenvetéseik voltak. A „liberális gondolkodásnak" állan-

dóan ezzel a paradoxonnal kellett szembenéznie anélkül, hogy meg tudott volna birkózni vele. A tizenkilencedik század közepén pl. Édouard Laboulaye megállapította:

> „Az állam mindenhatósága a gyakorlatban még sosem volt ilyen nyíltan elismerve, mint ma, ugyanakkor az elmélet szerint az államhatalom hanyatlóban van. Miközben az adminisztráció mind erősebben támad, a tudomány ellene áll ennek a folyamatnak, és e jogtalan invázió veszélyeire figyelmeztet."[1]

A mai liberális teoretikusok ugyanezt állítják, majdnem ugyanezekkel a szavakkal. Ugyanakkor a gazdasági liberalizmus ellenzői lényegében ugyanabban a csónakban találták magukat: a társadalmi fejlődést képtelenek a jóléti állam terjedésén kívül másban látni, s mindazt, ami ezt a terjedést fékezi regresszívnek, reakciósnak, társadalomellenesnek minősítik.

Mindkét esetben hiányzik azoknak a szociológiai mechanizmusoknak az elemzése, amelyek szükségessé teszik a társadalmi szférákba való állami beavatkozást, amit mindkét fél kész tényként fogad el – pozitív vagy negatív értelemben –, mely kívül áll a gazdasági és társadalmi rendszeren. Ez a felfogás az államnak tisztán instrumentális elképzelésén alapszik (akár minimális, akár társadalmilag aktív változatát tekintjük). Az állami beavatkozás szükségességét (Franciaországban legalábbis) kizárólag történelmi vagy pszichológiai érvekkel indokolják, mint pl. a jakobinus tradíció szörnyű árnya, a ködös múlt hatása („századok leánya", ahogy Laboulaye nevezte), a biztonság utáni vágy, a felelősségtől való félelem stb. E magyarázatok közös vonása, hogy érzéketlenek a konkrét tudat vagy tett iránt, kivéve talán a mentalitás – szükségszerűen fokozatos – átalakulását.

Ahhoz, hogy a jóléti állam problémáját új, éppen ezen szemszögből világítsuk meg, az állami beavatkozás iránti szükségletet kell elemzés alá vennünk. Fel kell ismernünk szociológiai gyökereit, és hogy az valójában nem más, mint a kiterjedt individualizmus vetülete. A liberális individualizmus és az adminisztratív állam karöltve haladnak. A társadalom szegmentálódására irányuló törekvéseket és trendeket mindig a társadalom „tömegesedése" (massification) is kíséri; a két folyamat nem zárja ki, hanem kiegészíti egymást. Ilyen körülmények között a társadalom két véglet között vergődik, és a szükségletek kielégítésének rendszere is bipoláris: vagy a piac vagy az állam. Más lehetőség a szükségletek kielégítésére nincs. A piac korlátai, melyek a primáris jövedelem elosztásának struktúrájából vagy a piac önnön hiányosságaiból adódnak, automatikusan az állami beavatkozás szükségességét támasztják alá. A társadalmi szükségletek kielégítését teljes egészében ez a dichotómia jellemzi, ami rendkívüli társadalmi *merevséget* eredményez. A jóléti állam krízise nagymértékben e rugalmatlanság káros következményeinek tudható be. Az állam biztosította szolidarítási formák, valamint a szolgáltatások és a társadalmi ellátás fejlődésének módja már nem alkalmasak arra, hogy ellensúlyozzák a társadalom fragmentálódását. A fentről jövő hiperszocializálódás nem képes megbirkózni az alulról jövő deszocializálási követelésekkel.

Az állami beavatkozás szükségessége tehát nem egy exogén, autonóm változó. Függ a társadalom formájától, különösen annak tömörségétől és szerkezetétől. Ha a társadalom csupán független, különálló individuumok szerveződése lenne, az állam esetleg képes lenne kielégíteni igényeiket. Az állam lenne a társadalmi szolidaritás, a közösségi élet egyetlen lehetséges szerve.[2] Az állami beavatkozás szükségének csökkentése tehát együtt jár a társadalmiság növekedésével. A jóléti állam előtt álló alternatíva elsősorban nem intézményi, hanem társadalmi jellegű. A feladat létrehozni egy tömörebb civil társadalmat és megteremteni a csereforgalom és a kölcsönös támogatás lehetőségét, ahelyett, hogy e szükségleteket (igényeket) „externalizáljuk", kielégítésüket pedig a piac vagy állam kettős pólusára bízzuk. Ehhez az alapvető kérdéshez később még visszatérünk.

Nyilvánvaló, hogy maga az állam nem lehet eszköze a társadalom újraszervezésének. Az állam nem alkalmazható az állami beavatkozás csökkentésére. Nem lenne helyénvaló, ha most a csökkentés hogyanját részleteznénk, mintha az kivihető lenne. Ehelyett, mivel magára a társadalomra vár a feladat véghezvitele, az ehhez szükséges elengedhetetlen feltételeket határozzuk meg.

Kezdjük azzal, hogy a jogot az elvégzendő feladathoz kell idomítani, amely szintén bipoláris, hisz középpontjában (a Code civil és a közjog szerint) az egyén, valamint az állam áll. A jog legfőbb célja a „szuverén, önálló individuum" mint az emberi faj konkrét s egyben absztrakt képviselője, ám egyedüli funkciója az egyén „külső" szabadságának korlátozása. A jog szemében az állam az egyének legfőbb akaratát személyesíti meg, ami a különálló individuumok akaratainak egységes fúziójaként jön létre: ezt jelenti Hobbes tétele, miszerint „a tömeg egyetlen személlyé olvad össze". Gurvitch magyarázata szerint „a jogi közösségnek – melynek tagjai közt konkrét kapcsolat nincs – az egyetlen lehetséges megnyilvánulási formája" épp a jog alapjában véve individualista felfogása, amikor az elszigetelt, egyenlő individuumok tömege aláveti magát a jog elvont általánosságának.[3]

Individualista-etatista jogrendszerünk a vállalatokon és egyesületeken kívül semmilyen csoport megalakításához nem biztosít teret a polgári társadalmon belül. De sem a vállalatok, sem az egyesületek eddig nem alkottak saját társadalmi funkciójukhoz szabott független törvényt. Ezt az űrt kitöltendő dolgozta ki Gurvitch az előzőleg Duguit és Hauriou által felvetett elképzelést a társadalmi jogelmélet megalapításáról. Felül akart kerekedni a társadalmi realitás – amit csupán az egyén vagy az állam szempontjából meghatározni lehetetlen – és a jog közötti különbségen, felismerve annak szükségességét, hogy „aktív közösségek" legyenek irányadók egy független, önálló törvény megalkotásában:

> A társadalmi jog elméletének célja, hogy jogrendszert teremtsen mindazok a társadalmi realitások számára, melyeket a jogtudomány általában kizár, vagy figyelembe se vesz, mint pl. a társadalmi élet szervezett és szervezetlen szegmentumai között levő kapcsolatok; a „Társadalom" és az „Állam" kapcsolata; a társadalom minden egyes sejtjébe beépült jog; az előre megszabott kötődések mögött meghúzódó jog spontán létezése stb.[4]

Az ilyen jellegű jogi törekvés a szocializáció (társadalmi szerveződés) bármely nem-állami formájának előfeltétele. A *L'Age de l'autogestion*[5] c. könyvemben a „dépropriation" eszméjét szorgalmazva azt vázoltam, miként lehetne ezt alkalmazni a vállalatokra, s milyen következményei lennének a termelőeszközök tulajdonjogát illetően. A jóléti állam pozitív alternatívájának meghatározásához elengedhetetlen, hogy a civil társadalom szegmentumait (szomszédság, a kölcsönös segítés rendszerei, a közösségi szolgáltatásokat szervező struktúrák stb.) jogi személyeknek ismerjük el, akiknek jogában áll az állami törvénytől független törvényeket hozni.[6] Ilyen „társadalmi intézmények" nap mint nap létrejönnek, de azok, amelyek elnyerik a hivatalos „egyesület" státusát, rendkívül kényes helyzetbe kerülnek, hisz minden megmozdulásukat az állami törvény irányítja. A fejlődésnek egy „rugalmasabb", kevésbé merev társadalom felé kell tartania, melyben a törvény pluralista, és a társadalmi törvény legalább részben független az állami törvénytől (mint pl. a kollektív szerződés alapján hozott törvény és a munkatörvény).

Jogi és politikai rendszerünk jelenlegi formáinak ily nagymértékű forradalmasításával meghaladható lenne a jóléti állam, mint a kollektív kölcsönös támogatás egyedüli kifejezője és eszköze. De nem csak ez az előny származna abból, ha nem kevernénk többé a „köz" és az „állam" fogalmát. Ez óriási előrelépést jelentene és lehetővé tenné a probléma új szemszögből való intellektuális megközelítését. Gyakorlati vonatkozásban pedig nem lenne akadálya annak, hogy elismerjük az egyén jogát, hogy saját maga használja fel az általa fizetett adóból származó jövedelem bizonyos hányadát („droit de substituabilité"), hisz a kollektív szolgáltatások (mint pl. a gyermekmegőrzés) a társadalom és az állam hatásköre közé esnek. Ez azt jelentené, hogy amikor magánszemélyek „közszolgáltatást" nyújtanak egymásnak, ami különben egy specializált intézmény feladata lenne, az állam elismeri – különösen adócsökkentés útján –, hogy magánkezdeményezésük egy alapvetően társadalmi funkciót tölt be. Az állami beavatkozás szükségessége progresszív módon egyedül úgy csökkenthető, ha ösztönözzük a kis közösségek önellátó kezdeményezéseit vagy a helyi jellegű közszolgáltatások megszervezését. Amíg az államot a társadalomtól szilárd válaszfal határolja el, egyre többet kell fizetnünk a jóléti állam fenntartásáért, amely mind kevésbé fog hatékonyan működni.

A társadalmon belüli kölcsönös támogatás visszaállítása

A jóléti állam, a piac hatását korrigálandó és ellensúlyozandó, újra gazdasági elemet visz a társadalmi szférába. Az államot sújtó krízis alapjában véve nem annyira gazdasági törvényszerűségből, mint a gazdasági tényezők meghatározásának módjából ered. A kölcsönös támogatást biztosító mechanizmus absztrakttá, formálissá, zavarossá vált. A bürokratikus gyakorlat kialakulását és a társadalmi előírások tömegét ez az elvontság táplálja, s ezektől viszonzásul megerősítést nyer; hatékonyságuk gyengülése is ezzel magyarázható. A társadalmi és gazdasági tényezők összehangolását a jóléti állam rendkívül közvetett módon igyekszik megoldani. Mindinkább a társadalmi

szféra fölé kerekedik és tátongó szakadékot teremt az egyén és a társadalmi szféra között.

Miként lehet ezt orvosolni? Nincs más járható út, mint a társadalmat közelebb hozni önmagához. Sűrűbbé kell tenni a társadalom szövetét kitöltve a benne levő űröket, ami minél több társadalmi funkciót betöltő szerv létrehozásával, valamint az egyéneknek a kölcsönös támogatás hálózatába való bevonásával érhető el. A jóléti állam alapjában véve a társadalmi térkép helytelen olvasatának eredménye. A közelség és távolság fogalmait, a ritkán és sűrűn lakott területek létezését nem veszi számításba, holott a kollektív szolgáltatások elosztását és létrejövetelét irányító mechanizmusra hatással van a társadalmi szféra területi struktúrája. Az egyének helyzete nem érthető meg a társadalmi térben elfoglalt helyük ismerete nélkül. A szegénység pl. nem csak a jövedelem függvénye. Az emberek elszigeteltsége és lakóhelye (falu vagy város) súlyosbíthatja az alacsony jövedelem hatásait. Annak az embernek, aki minimális nyugdíjat kap, de van veteményeskertje és szoros kapcsolatban él családjával és szomszédaival, más az életszínvonala, mint annak, aki magányosan tengeti életét egy városban, hatodik emeleti lakásának falai között.

Mit is értünk a társadalmi űrök „kitöltésén"? Mindjárt az elején tisztáznunk kell egy alapvető félreértést a „kommuna" utópiáját illetően, mely kifejezés az egyéneknek egyfajta önellátó nagycsaládba való tömörülését jelenti. Ez az utópia a piac törvényein alapuló társadalom, az individualizmus és deszocializáció alternatíváját meghökkentő módon a kommuna formáihoz való nosztalgikus visszatérésben látja.

A metodológia különbséget tesz ugyan az organikus közösség és az individualista társadalom mint szociológiai típusok között, de ez a disztinkció itt értékítéletté alakul. Újra felfedezik a „jó" közösséget a „rossz" társadalommal szemben. Logikusan kapcsolódik ehhez az értékítélethez a család szerkezetének fejlődését taglaló, hitelesnek tűnő történelmi mitológia. Bonald-tól Le Play-ig a hagyományos szociológia egy elképzelt formációt igyekezett megteremteni: a patriarchális nagycsaládot mint a generációk közötti szolidaritás népes csoportját. Csak Philippe Ariès kutatásai alapján derült ki, hogy „a család gyakran emlegetett elméleti fejlődése a nagycsaládtól a nukleáris családig, nélkülözi a valós alapot".[7] A nagycsaládformához *visszatérni* tehát lehetetlen. Jóllehet az egyén felszabadulása a modern kor egyik legfőbb jellegzetessége, ez nem jelenti azt, hogy elítélhető mint negatív jelenség, és hogy megalapozatlan történelmi rekonstrukciók alapja lehet. A *Gemeinshaft*ból a *Gesellshaft*ba való átmenet nem vonta maga után az önzetlen kölcsönös támogatásnak általános egoizmussá való átalakulását.

Ellenkezőleg, a *Gesellshaft* épp azért alakult ki, mert az emancipáció hathatós eszközének tűnt. A város mindig is a piacot és – tágabb lehetőségeket biztosítva – a szabadságot jelentette. Az embereket felszabadította a föld kötöttsége alól, s kimentette őket egy körülhatárolt világ monoton, fojtó körforgásából. A tizenkilencedik század folyamán a város felszabadító jellege többszörösen bebizonyosodott, és ez a folyamat még mindig tart. Illúzió lenne azt hinni, hogy befejeződött. Ellenkezőleg, számtalan jelenség bizonyítja, hogy a kultúránkra olyannyira jellemző függetlenségi vágy még mindig döntő tényező. Ezt jelzi a

nők mind tömegesebb munkába állása is. Jelenlétük a munkaerő piacán – az implicit kizsákmányolás ellenére – a nagyobb függetlenség előfeltétele. Mostanában fedezzük fel egy új forradalom első jeleit: a gyerekeknek a szülőktől való függetlenedési törekvését. Svédországban életbe lépett egy mozgalom, mely követeli a gyerekeknek a jogot, hogy „elválhassanak" szüleiktől (az anyagi függetlenség jogának elismerése alapján)!

Az 1960-as és 70-es évek kommuna-kísérleteinek kudarca az effajta törekvéseket jellemző rendkívüli függetlenséggel és önállósággal van összefüggésben. Ezt is figyelembe kell vennünk a jóléti állam alternatívájának meghatározásakor. Nosztalgikus, hátratekintő megoldásokkal nem teremthetők meg a szorosabb társadalmi kapcsolatok. A felélesztett „meleg családi tűzhelyről" álmodozni és ebben látni a piacon alapuló társadalmasítás ellenpólusát értelmetlen. De másképpen hogyan egyeztethető össze a kölcsönös támogatás nem-állami formáinak kialakulása az önállóságra való törekvéssel?

Hangsúlyoznunk kell, hogy erre a kérdésre elméleti válasz nincs. Nincs is szükség arra, hogy egy – „se nem kommuna, se nem társadalom" – ideális közösség-típust meghatározzunk; hogy egy, az individualizmus és holizmus közötti társadalmi „modellt" – ahogy Louis Dumont fogalmaz – elképzeljünk.[8] A társadalmi irányítás elvének megfogalmazását nem szabad összetéveszteni a közösségi életfelfogás definíciójával. A „társadalomtörténet" tárgyát nem tisztán körülhatárolható társadalom-típusok képezik, hanem egy komplex, bonyolult realitás, melynek szálait a szociológus igyekszik kibogozni. A jóléti állam mindenesetre már rég megbukott volna, ha a társadalom valóban az lenne, aminek típusszerűen bemutatják: egymástól teljesen és véglegesen elszigetelt individuumok együttese. Társadalmunk kizárólag azért funkcionál, mert – habár csak részben és csak bizonyos fokig –, de ellentmond ennek az individualista sémának. Számos szociológus például, köztük Agnès Pitrou, bebizonyította, hogy a felszín alatt a családi összetartásnak a véltnél sokkal nagyobb gazdasági jelentőséggel bíró hálózata létezik.[9] A jelen krízisben az illegális gazdaság fejlődése részben a társadalomnak azt a tulajdonságát jelzi, hogy önnön rendszerén belül képes a külső csapásokat semlegesítő módszereket kifejleszteni. Jóllehet e különböző rejtett – a gazdaságtan és szociológia által nagyon ritkán számításba vett – védőmechanizmusok nem elegendőek, el kell ismernünk létezésüket, hisz nélkülük az állami beavatkozás még szükségesebb lenne. A jóléti állam alternatívája abból áll, hogy elismerjük e védőmechanizmusok szerepét és szorgalmazzuk terjedésüket.

Épp a transzverzális szocializmus különböző formái – a hivatalos egyesületektől a szolgáltatások ellátását célzó nemhivatalos kooperatív kezdeményezésekig – segíthetik elő azt, hogy a kölcsönös támogatás újra a társadalmi szférába tartozzon. A társadalmiság ilyen irányú fejlődése a szabadidő növekedésének függvénye. A szabadidő hiánya és a társadalmi merevség egyenes arányban állnak egymással. Minél kevesebb szabadideje van az egyénnek, annál nagyobb igényeket támaszt az állammal szemben, s annál inkább függ a piactól. A kölcsönös támogatást szolgáló kezdeményezésekben részt venni, a szomszédokkal szorosabb kapcsolatot kialakítani, a szolidaritás különböző formáit gyakorolni csak úgy tudja, ha van rá ideje. Ilyen szempontból tehát a munkaidő

csökkentése nem csak gazdaságilag indokolt – a munkanélküliséget felszámolandó –, hanem új életformák elsajátításának feltétele is. A társadalmon belüli szorosabb kapcsolatok azonban nem tévesztendők össze a szilárd, zárt kisközösségekkel, inkább az ideiglenes egyesületek sokasága kívánatos – egyfajta multiszocializáció –, ahol a társadalmiság formáinak pluralizmusa nem korlátozza az egyén szabadságát, hanem mintegy az individuális szabadság kiterjesztése.

A társadalmi áttetszőség növelése

A „privatizáció vagy államigazgatás" alternatíva túlhaladása és a társadalmon belüli kölcsönös segítés visszaállítása: e két feltétel szükséges a hagyományos jóléti állam alternatívájának meghatározásához, de azt is tudnunk kell, hogy – különös tekintettel a jövőben felmerülő társadalmi igények kielégítésre – elsősorban az utóbbi fog központi szerepet játszani a szolidaritás különböző formáinak terjedésében. Mindkettőnek fő feladata új korszakot nyitni a társadalmi fejlődésben anélkül, hogy megkérdőjelezné, elvitatná az egész nemzetre érvényes rendszerek létezésének szükségességét az államigazgatás lefontosabb területein. Az alapvető rendszerek szerepét mindinkább abban kell látnunk, hogy hátteret biztosítanak a kölcsönös támogatás lokális kezdeményezései számára, melyeknek szélesebb körben kell elterjedniük, átfogóbbakká és határozottabbakká kell válniuk több – közvetlenül a konkrét társadalmi valóságban gyökerező – decentralizált rendszer megalakítása által.

De nem elég csak ebben az irányban gondolkodni, hisz a hagyományos jóléti állam átalakítására is szükség van. Habár adminisztratív rendszerét tökéletesíteni kellene, mentesíteni a bürokráciától, az egyszerűsítésére és ésszerűsítésére irányuló próbálkozások mindeddig fennakadtak vagy megsemmisültek az előírások erdejében. Ezt az a túlzott elővigyázatosság okozza, mely retteg minden előre nem látható körülménytől és ellenőrizni igyekszik minden lehetséges helyzetet. Egyedül a szolgáltatások, procedúrák és a jogrendszer decentralizálása állíthatja meg az előírások áradatát.

Ezenkívül más, még fontosabb kérdéseket is meg kell fontolnunk. A jóléti állam krízisének okai nem csak külső, de belső, bürokratikus akadályokban is rejlenek. Mivel az állami segítség mechanikus és absztrakt, kimenetele pedig kétséges, kialakult a nézet, hogy legjobb azt elkerülni. Az államot működése alapján egy fekete dobozhoz vagy egy hatalmas köztes területhez hasonlíthatjuk. Az általa végzett pénzügyi újraelosztásnak semmi köze azokhoz a társadalmi kapcsolatokhoz, amelyekkel valójában foglalkoznia kellene. Mint köztes terület, elhomályosítja a társadalmiság fogalmát. A tulajdonképpeni társadalmi segélyt névtelen, személytelen mechanizmusok biztosítják, s emiatt látszólag elveszítik társadalmi jellegüket.

A piacon alapuló társadalom marxista kritikusai szerint a termelők árucikkeik mögött rejtve maradnak. Marx szerint a kapitalista társadalomban az emberek közötti viszonyok felveszik a tárgyak közötti kapcsolatok bizarr formáját. A gondolatmenetet folytatva az is megállapítható, hogy a „jóléti"

társadalomban az emberek között a kölcsönös támogatás felvette az egyén és a „rendszer" közötti tárgyiasult formát. Fizetések, árak, profitok, adók és járulékok – mindezek gazdasági változók, melyeket a valós társadalmi kontextushoz semmilyen szálak nem fűznek.

Hogyan lehet ezen változtatni? Csak egy megoldás van: a társadalmiságnak nagyobb teret biztosítva növelni kell a társadalom áttetszőségét. Intellektuális szemszögből ez nem túl biztató. A társadalmi viszonyokat könnyebb túlzott elméleti egyszerűsítéssel az egyén és a „rendszer" kapcsolataként felfogni, mint „a gazdagok és szegények, a burzsoázia és a proletariátus közötti ellentétként". Az effajta szemellenzős, fekete-fehér látásmód társadalmi merevséget idéz elő, igazolja az önző, önös érdekek irányította magatartást, s ezáltal késlelteti, esetleg teljesen meggátolja a társadalmi változást.

Ha a társadalmi szféra áttekinthetőbbé válna, s képes lenne megismerni önmagát, a kölcsönös támogatás eredetibb kapcsolatrendszere alakulna ki még akkor is, ha ez számos konfliktusra adna okot.[10] Manapság egy ezzel ellentétes irányvonal dominál, s következményeként a társadalmi járulékok teljes rendszere mind átláthatatlanabbá válik. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a jóléti állam sűrű ködbe burkolózik, s így működése kivehetetlen. Nagyon kevés pénzkeresőnek van fogalma arról, mennyit vonnak le a fizetéséből (a bruttó személyi jövedelem kifejezés semmitmondó mind a vállalat, mind a munkaadó számára). Az értéknövekedés alapján beszedett adó, ami az állam bevételének kb. a felét teszi ki, „fájdalommentes", hisz nagyságát az adófizető nem érzékeli; egyedül a személyi jövedelem után járó adó összegét tudja követni. Az egyén már nem képes felfedezni a személyi jövedelemből levont összegek és azok társadalmi beruházása közötti összefüggést. Mindez a felelősségtudat általános hiányát eredményezi.

A jóléti állam egyedül úgy válhat elfogadhatóbbá, ha gépezetének működését mindenki előtt felfedi. Ez a nagy bizalom természetesen kockázatos. Olyan realitások felismerésére kényszerít, melyeket általában elhallgatnak vagy tudomásul sem vesznek, mint pl. a mellékkeresetek eredetét vagy a bér- és adóztatási rendszer egyenlőtlenségeit. A nagyobb fokú áttetszésnek ára van, hiszen feszültségeket, konfliktusokat válthat ki. Az egyének és csoportok közötti nyílt viszony kialakítása nehézségekbe ütközik; ezt bizonyítja az az ellenállás is, amibe a fizetések, bérek és adólevonások összegének nyilvánosságra hozására irányuló kísérletek ütköztek.

Egy tökéletesen áttetsző társadalom, melyben minden egyén életét bárki szem előtt tarthatná, elviselhetetlen lenne. Girard *La Violence et le sacré* c. művében világosan rámutatott, mennyire szükségük van a társadalmaknak a nyílt szembesülések okozta heves reakciókat mérsékelő mechanizmosok kialakítására. Minket azonban ilyen veszély távolról sem fenyeget. Utóvégre pedig mi sem természetesebb, mint az együttélésből fakadó feszültség, aminek csak egyik megnyilvánulási formája az osztályharc. A demokrácia szerepe kétségtelenül az, hogy teret biztosítson e nehézség kifejezésre juttatásnak, megvitatásának és kezelésének. Egy társadalom sem képzelhető el konfliktusok nélkül. A konfliktus elfogadásában rejlik a társadalmiság önkialakításának lényege. Ahelyett, hogy egy valószerűtlen „közmegegyezés" alapján letagadná vagy figyel-

men kívül hagyná a konflitust, az ideális demokratikus társadalom produktívvá, konstruktívvá teszi azt. Ilyen értelemben a társadalom áttetszősége és a demokrácia fejlődése egymást feltételezik.

Az állam táplálta egyik legfőbb illúzió szerint mindenkinek személyes érdeke, hogy a társadalmi szféra csukott könyv maradjon, mert – állítólag – a végső elemzés nem járna különösebb eredménnyel. Ez az illúzió bumerángként üt vissza az államra, hisz igazolja a feltevést, hogy az állam minden létező – jó vagy rossz – forrása. Egy csapásra az állam lesz a bűnbak, minden lehetséges rossz okozója, s ugyanakkor minden felmerülő igény kielégítését is tőle várják. A „köztes területről" a végén kiderül, hogy nem is igazán jó megoldás.

Ha mindez így van, miért e rettegés a nyitottságtól? Talán csapdát rejt magában? Egész egyszerűen azért, mert az áttetszőséget statikus értelemben felfogni nem lehet, hiszen a társadalmi kérdések lavináját indítja el. Rákényszeríti a társadalmat, hogy radikálisan nézzen szembe a kérdéssel, milyenné is kell válnia. Már megszoktuk, hogy erre a kérdésre sztereotíp választ adjunk meghajolva a demokratikus értékek panteonja előtt: szabadság, egyenlőség, igazságosság. Ám amikor a gyakorlatban akarjuk alkalmazni ezeket az értékeket, kiderül, hogy nem is olyan egyértelműek, mint amilyennek az első látásra tűntek. Egyenlőség? Jó, de melyik? S mi is valójában az egyenlőség? „Egyforma bérek" vagy az egyenlőtlenségek „csökkentése"? A javak igazságos elosztása? Igen, de hogyan definiálható az igazságosság ebben az esetben?

Ezzel a demokrácia lényegét közelíthettük meg, ami nem más, mint a kollektív létet irányító jogrendszer közös megalkotása, a mércék közmegegyezés útján való felállítása.[11] Ha így nézzük, a jóléti állam krízise a kulturális identitás hiányát jelzi társadalmunkban. A társadalom szótlan, visszahúzódó; nem képes kiállni jogaiért, jövőjéről nincs elképzelése. A jóléti állam felszabadításával nyílt, demokratikus teret biztosítanánk a társadalom számára az alapvető kérdések megvitatásához.[12] Bobbio meggyőzően illusztrálja, hogy a demokrácia kizárólag látható erőként fogható fel (és hogy a képviseleti rendszernek csak így van értelme). Szerinte a demokrácia leértékelődésének folyamata a hatalom „láthatatlan" formáinak elterjedésével van összefüggésben, mint amilyenek a *cripto-governo* (titkos szolgálat, titkos hatalmi szervek) és a *sotto-governo* (illegális gazdaság). Bemutatja, hogy a gazdasági és társadalmi felbomlás együtt halad a demokrácia elsekélyesedésével.

A társadalmi áttetszőség növelésével javulna a helyi jellegű igények és törekvések felismerése is, valamint lehetővé válna a transzverzális szocializáció és a szűkkörű kölcsönös segély formáinak kialakulása. A kölcsönös támogatás nem lehet csupán előírások és szabályzatok függvénye, „önkéntes" dimenziójának is lennie kell. Az emberek, akikkel együtt élek, egyszerre polgártársaim és szomszédaim is. A jóléti állam közvetítésével minden polgártársamat támogatom, de közvetlen segítséget csak egy-két „szomszédi" segélyhálózaton keresztül nyújthatok. Az igazságosság nem kizárólag jogi kérdés. Erről másképpen vélekedni veszélyes illúzió, ami mindenkor támogatást nyer, ha az államban a világi gondviselést látjuk.[13]

A „poszt-szociáldemokrata" program

A demokratikus ipari társadalmak már vagy harminc éve – implicit vagy explicit módon – a Keynes-féle kompromisszum keretei között fejlődnek, amely a gazdasági és társadalmi szférák közötti kapcsolatokat úgy szabályozza, hogy mindkét fél jól járjon. E modell alapját a jóléti állam és a kollektív szerződés képezi. Mindeddig a jóléti állam szabályozta az állam és a munkásosztály viszonyát (egyben tükrözte a proletariátus gazdasági és politikai hatalmát) akár intézményesített formában – mint a szociáldemokrata államokban –, akár egyszerűen az erőegyensúly alapján – a többi kapitalista országban. A kollektív szerződés a munkaadók és szakszervezetek kapcsolatát rendezte, és jelentősége országonként változott.

E kettős szabályozás két fókuszának destabilizálódása folytán a Keynes-féle modell szétesőben van. A növekedési rátáknak és a gazdasági tevékenységek legutóbbi számadatainak csökkenő alakulása megkérdőjelezi a jóléti állam fejlődését. A társadalmi és gazdasági irányítás feltételei már nem egyeznek meg. Mi több, a munkaerőpiac mind nagyobb mértékű felaprózódása és ennek kísérőjelenségei folytán a kollektív szerződés jellege is változik (gombamód szaporodnak a statútumok, megszűnik a termelés helyi jellege, különválik a „jogi vállalat" és a „valódi vállalat" stb.).[14] A munkásosztály csak az aránylag homogén, átfogó jellegű társadalmi szférákban maradt jelentős tényező. Manapság, éppen az egységes társadalmi szféra felbomlása következtében, az állami költségvetést a gazdaságon keresztül a vállalatok irányítják. Már nem a társadalmi szerződés lényege, hanem *hatásköre* körül folyik a vita. Ma a szabályozás elsősorban magára a társadalmi szféra *formájára* és *konfigurációjára* irányul.

A Keynes-féle modell tehát kettős krízisbe került. A jóléti állam kimerülésével párhuzamosan gyengülnek a kollektív szerződés hagyományos formái is. E helyzet „logikus" következménye az osztályharc kiéleződése lenne. A jövedelem/profit elosztását szabályozó feltételek durvábbak: már nincsenek összhangban az általános gazdasági fejlődés irányvonalával. A társadalmi viszonyok mindinkább egy veszteséggel vézgődő játszmára emlékeztetnek. Mindennek ellenére az osztályharc nem éleződött ki. Úgy tűnik, hogy a Keynes-féle modell – a várakozásokkal ellentétben – különösebb ellenállás nélkül bomlik fel. Hogyan lehetséges ez? Hogy ezt megmagyarázzuk, nem elég csupán a szakszervezeti tagság létszámának csökkenésére vagy az elégtelen társadalmi mobilizációra hivatkozni, ami a tét nagyságának fel nem ismeréséből ered (az elkendőzés – természetesen! – az „uralkodó ideológia" gonosz hatalmának tulajdonítható). A fő ok a Keynes-féle modell krízisének beismerésében rejlik, hogy legtöbben már nem a pozitív cél felé tartó társadalmi fejlődés hordozóját látják benne. A krízist a jóléti állam iránt táplált széleskörű szkepticizmus kíséri éppen azok részéről, akik eddig a legnagyobb haszonhoz jutottak általa. Az ellenállásnak két formája van.

Először is, az 1970-es években, a gazdasági válság előtt, kezdett elszórtan jelentkezni az állam és a társadalom viszonyát bíráló kritika. A libertariánus és liberális berkekből csaknem univerzális – bár homályos –, bizonyos pontokban azonos vádakkal illették az államot. A szocialista politika porondján ez a fo-

lyamat az önigazgatású szocializmus követelésében, a központi irányítás bírálatában, az alulról jövő társadalmi változás szorgalmazásában, valamint a kísérletezés kérdésének tematizálásában nyilvánult meg. Ez a mozgalom egy „új politikai kultúra" kialakulását segítette elő, mely az „etatizmus" elítélésének pozitív stratégiai jelentőséget igyekezett adni.[15] A Keynes-féle modellel szemben egy önigazgatási modell volt kialakulóban.

És ekkor a Keynes-féle modell szociológiai alapja összeomlott. Ez a modell a társadalmi kérdések bipoláris felfogásán, az osztályok közötti különbségen alapult. Az újonnan jelentkező társadalmi konfliktusokat azonban már nem lehetett az osztályharc hagyományos nyelvezetével pontosan körülírni, mint pl. a férfiak és nők, a „vezetők" és „vezetettek", valamint az állam és a régió közötti kapcsolatokat. Ezekkel a jelenségekkel sem a jóléti állam, sem a kollektív szerződés nem tudott kellőképpen foglalkozni. Jellemző azonban, hogy ezek a mozgalmak megőrizték közösségi jellegüket. Teljes szervezetlenségük ellenére egy kollektív identitást alakítottak ki. Felmerült tehát a kérdés, miként kapcsolódóhatnak a hagyományos politikai szervekhez (a politikai pártokhoz és a szakszervezethez).

Ez a kérdés vezérelte Alain Touraine azon törekvéseit, hogy magyarázatot adjon a neo-keynesiániusi szintér struktúráját alakító új társadalmi mozgalmak kialakulására, amelyek funkciója ugyanakkor megegyezett azzal, amelyet a hagyományos Keynes-időszakban a szakszervezeti mozgalom töltött be.[16] Touraine megközelítése hasonló ahhoz, amelyet az önigazgatási modell hirdetői tettek magukévá, de perspektíváját tekintve jelentős eltérést mutat. Az utóbbiak főleg a Keynes-féle modell korrigálásán fáradoztak, amit decentralizált, autonóm társadalmi és politikai módszerek kialakításával akartak elérni. Ezzel szemben Touraine globálisan fogta fel a helyzetet, és a Keynes-féle modellnek olyan új távlatát vélte felfedezni, amelyben egy társadalmi mozgalom központi szerepet tölt majd be (ilyen értelemben szigurúan marxista maradt).

Az 1980-as évek fordulóján egy újabb tényező került felszínre, hogy aláássa a Keynes-féle modellt: a társadalmi diffrakció. Az elhajlás többrétű és elsősorban a gazdasági rend felbomlásának a kifejezője, ami a piac szegmentálódásának és az illegális gazdaság fejlődésének következménye. Ezt a társadalmi visszahúzódás jelensége kíséri, az egyéni alternatívák keresése a felaprózódott munkaerőpiacon belül, valamint a statútumok és előírások özöne. Mind többen jutottak arra a meggyőződésre, hogy előnyösebb, ha az általános társadalmi gráfon belül saját kritikus utat taposnak ki maguknak – hogy az operációkutatás kifejezésével éljünk –, mint ha a kollektív előrehaladás keretei között igyekeznének javítani helyzetükön. Emiatt zavar állt be az egyén és a közösség viszonyában, amit a kollektív szervezetek – beleértve a szakszervezeteket is – megéreznek, hiszen mind jobban csökken a tagok létszáma, és lankad a hagyományos küzdőszellem. Jelenleg a társadalmi diffrakció fő jellemvonása a kétértelműség. Egyrészt a reakciós visszahúzódás és az entrópikus életmód, másrészt az új társadalmi viszonyok tünete, amelyeket a szorosabb közösségi kapcsolatok iránti igény és az „erőskezű" kollektivizmus kritikai megközelítése fémjelez. Az egyének beavatkozása a társadalmi rendszer kérdéseibe közösségi jelleget kölcsönöz a krízisnek.

Ebben a kontextusban maga a gazdasági és társadalmi irányítás fogalma kezdi értelmét veszíteni. A gazdaság- és társadalompolitika fogalma nem illik bele a mai társadalmi helyzet diffrakciókkal teljes képébe, amelyet a viszonyok különböző hálózatai és számtalan réteg sző át meg át, hogy már-már leveles tésztára emlékeztet. A társadalmi irányítás gépezete behatol a társadalmi szféra legkülönbözőbb rétegeibe.[17] A felaprózódott irányítás ezen „intro-szociális" modellje akkor bizonyul pozitívnak, ha egy rugalmasabb, autonóm társadalom kialakulását teszi lehetővé. De negatív irányt is vehet egy dualista társadalmat eredményezve. A társadalmi elhajlás irányába mutató trend végső kimenetele – akárcsak az állam kritikájáé – még nagyrészt bizonytalan. Új politikai távlatokat nyithat, de az is lehet, hogy individualizmushoz, klasszikus liberalizmushoz vezet. A Keynes-féle modell krízisének tüneteihez való ambivalens hozzáállást ugyanennek a határozatlanságnak a fényében kell szemlélni.

A jelenlegi válság tehát két új modell kialakulását eredményezte: az önigazgatását, amely a politikai formáknak egy új koncepcióját juttatja kifejezésre, és az intro-szociális modellt, amely viszont a társadalmi formák új konfigurációi után kutat. A társadalmi szféra felfogásának és irányításának e három különböző módját mutatja be az 1. számú táblázat:

Az irányítás három módja a poszt-szociáldemokrata időszakban

1. számú táblázat

	Keynesiánus megközelítés	**Önigazgatási megközelítés**	**Intro-szociális megközelítés**
Az irányítás tárgya	Az osztályok közötti viszony (tőke/munkaerő)	Állam/civil társadalom (alap/felépítmény)	Az egyén és a társadalom (közösség viszonya)
Közreműködő társadalmi erők	Állam, munkaadók, szakszervezetek (és a megfelelő politikai pártok)	Társadalmi mozgalom, kisgazdapártok	Egyének, családok, szomszédságok stb.
Legfontosabb kérdések	Gazdasági: javak elosztása (munkahelyek, jövedelem, szociális segély)	Társadalompolitikai: a politikai formák típusai (decentralizáció, önigazgatás, társadalmi kísérletezések	Társadalmi: társadalmi forma (szerkezet, rugalmasság)
Alkalmazási terület(ek)	Elvont és homogén: a nemzet mint stabil, körülhatárolt, nemzetközi munkaerőmegosztás	Dualista: decentralizált a civil, centralizált a politikai társadalomban (demokrácia a közéletben	Többszörösen összetett, helyi jellegétől megfosztott: vizibilis és rejtett
Az irányítás módja	Átfogó: kollektív szerződés+jóléti állam	Helyi: önigazgatás Általános: demokrácia	Szétszórt és a társadalom szövetébe épült

A keynesiánusi modell – mint a társadalmi irányítás egyetlen módja – összeomlásának lehetőségével új szociáldemokrata és szocialista eszmék megalapozása vált lehetővé. A szociáldemokrata perspektíva gyengülését leginkább az jelzi, hogy képtelen feladni védekező álláspontját. A múltat pedig visszahozni nem lehet: az energikus, ösztönző szociáldemokrácia képe nem eleveníthető

fel. Nem lehet kitörölni vagy elfelejteni a szociáldemokrácia ellen irányuló és azt veszélyeztető ellenállást, illetve a társadalmi és kulturális változásokat. Ha egyetlen célként csak a Keynes-féle megoldáshoz való visszatérést tudja nyújtani, akkor az összeomlás útján halad és lehetővé teszi a neoliberális erők számára, hogy a Keynes-féle kompromisszum politikai és társadalmi formáinak felbomlását a saját javukra fordítsák. A Keynes-féle modell legellenállóbb elemeinek, paradox módon, annak legnegatívabb aspektusai bizonyulnak majd.

Az államon belül és kívül létező különböző koalíciók meg akarják akadályozni a jóléti állam felszámolását, sőt esélyük van rá, hogy megtartsák formális vázát az állami funkcionáriusok állásai és a hagyományos előírások megőrzése végett. A jóléti állam ekkor csupán mint holt gépezet maradna fenn. Ugyanakkor az erősebb stratégiai pozíciókon levő szakszervezetek továbbra is érvényben tarthatják a kollektív szerződéseket, a társadalmi erőegyensúly teljes felbomlása következtében azonban ezek jellege megváltozna, és a korporációs privilégiumok hatalmas kútfőivé válhatnának. Ha a jóléti állam legfőbb haszonélvezői nem lesznek képesek azt egy pozitív alternatívával helyettesíteni, nemsokára észre kell vennünk, hogy egy elkorcsosult társadalomban élünk, melyben a piac mechanizmusai méginkább megerősödnek, s a merev etatista formák mellett a szelektív társadalmi korporatizmus is kifejlődik. Ennek alapját – blokádokat és újfajta igazságtalanságokat szülve – a társadalmi dualizmusok sokasága fogja képezni, ami társadalmi szempontból elviselhetetlen, gazdasági szempontból eredménytelen lesz. Az alternatíva tehát nem a Keynes-féle modell nosztalgikus megőrzése vagy a „tiszta" neoliberalizmus. Választani gyakorlatilag a merev pszeudo-liberalista modell és a poszt-szociáldemokrácia között kell.

A poszt-szociáldemokrácia a Keynes-féle modell szerepének csökkentésén alapszik az igazgatás intro-szociális és önigazgatású módszereivel kombinálva. Ez a modell képezi a társadalmi kompromisszum megkötésének egyedüli lehetőségét, amely hatását tekintve azonos a szociáldemokrata kompromisszummal a Keynes-féle megoldáson belül. A modell legfontosabb cél(pont)jai a társadalmi és politikai élet formáival kapcsolatosak. Ez a gazdasági tevékenységek nagyobb rugalmasságának elismerését és az államnak a bürokráciától való bizonyos mértékű mentesítését jelentené, tükrözve az egyének és csoportok nagyobb autonómiájának felismerését, amely autonómiát a kollektív cselekvés (a szakszervezetet is beleértve) és intézmények is szavatolnák. Ez a kompromisszum a rugalmasság és merevség váltakozását feltételezné. A szakszervezetek pl. elfogadnák a munkaerő nagyobb mobilitását, cserébe viszont jelentősebb szerepet kapnának a vállalatokban és a gazdaságpolitikában; bővülne a szakszervezetek, de ugyanakkor a munkaadók hatásköre is; működésükhöz nagyobb rugalmasságot nyernének a szervezetek, de az egyének is. Egyedül ez a megoldás felel meg az ipari társadalmak jelenlegi belső erőegyensúlyának. Ez a megoldás kompromisszumon alapszik, mivel kölcsönös engedményeket és cseréket feltételez, olyanokat, amelyek minden érdekelt párt szempontjából előnyösek. Amennyiben ez a megegyezés nem jön létre, a munkaadók veszik kézbe a merevség kérdésének megoldását, és a nekik legmegfelelőbb rugalmassági formákat alakítják majd ki.

Általánosabban fogalmazva a poszt-szociáldemokrata kompromisszum három, egymást átfedő megegyezésből tevődik össze:

– Először is egy új társadalmi-gazdasági kompromisszumot kell kötni a munkaadókkal. Az alku első, legfontosabb pontja a munkaidő lerövidítése és átszervezése. Franciaországban fontos, hogy ez a kompromisszum visszanyerje a hagyományos keynesiánusi dimenziót, mivel más országokhoz viszonyítva itt különösen gyengék a kollektív szerződés irányította folyamatok.

– Másodszor, egy új társadalompolitikai kompromisszumot kell kötni az állammal. Ennek célja a jóléti állam jelen szintjének stabilizálása lenne, aminek fejében viszont csökkenne a hagyományos értelemben vett állami beavatkozás. Tágabb teret kapnának a kollektív szolgáltatásokkal kapcsolatos kísérletezések és önsegélyező kezdeményezések, ami a polgári szabadságok kiterjesztését is feltételezi.

– Harmadszor, a társadalomnak önmagával is új módon kell kompromisszumot kötnie. A cél a jóléti állam elé állított akadályok „felszámolása" lenne és a nem előírásokon, hanem párbeszéden alapuló kölcsönös támogatás ösztönzése, s mindez egy nagyobb vizibilitással rendelkező társadalom keretei között.

A poszt-szociáldemokrata modell *demokratikus* kompromisszum lenne, mely új, konkrétabb jelentést kölcsönözne a társadalmi szerződésnek. Fejlődése az eredeti, demokratikus közösségi tevékenység új korszakát nyitná meg, melyben a társadalom szabadabban alakíthatná önmagát. A javasolt kompromisszum nem az önigazgatású szocializmus ambiciózusabb tervét hivatott helyettesíteni; be kell azonban ismernünk, hogy ez utóbbi megvalósítása a közeljövőben még nem esedékes. Az itt megfogalmazott poszt-szociáldemokrata program az egyetlen, amely nincs ellentétben az önigazgatási törekvésekkel, habár intézményes szempontból csak részben egyezik a kettő. A mai francia társadalom keretei között az optimális lehetséges megoldást a poszt-szociáldemokrata kompromisszum jelenti.

Hős Csilla fordítása

Jegyzetek

[1] Edouard Laboulaye: *L'Etat et ses limites*, Párizs, 1865, 7. o.

[2] Emiatt kell a radikális individualizmusnak – a jóléti államot legszigorúbban elítélő ideológiának – kizárni minden „társadalmi" vagy „közösségi" szempontot.

[3] G. Gurvitch: *L' idée du droit social*, Párizs, 1932; vö. „Essai d'une classification pluraliste des formes de sociabilité" (1938) c. esszéjével, ami a *Vers la sociologie differentielle*, Párizsban, 1968-ban kiadott könyv első kötetében (La vocation actuelle de la sociologie) jelent meg újra.

[4] Ugyanott, 250–51. old.

[5] *L'Age de l'autogestion*, Párizs, 1976

[6] Lásd az *Esprit* „törvény és politika" témájának szentelt jelentős különkiadását (1980. március).

[7] Lásd: Philippe Ariès: *Histoire des populations françaises*, Párizs, 1971; és *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Párizs, 1973

[8] Louis Dumont: *Homo aequalis*, Párizs, 1973

[9] Agnès Pitrou: *Vivre sans famille? Les solidarités familiale dans le monde d'aujourd'hui*, Toulouse, 1978

[10] Közismert tény, hogy a társadalmi szektoron belüli bérelosztásba csak akkor vezették be a valódi szerződéses eljárást, miután életbe léptek a konkrét helyzeteket és azok alakulását ellenőrző szabályzatok.

[11] Egyes szerzők, mint pl. Rawls, olymódon igyekeznek feltartóztatni a folyamatot, hogy lehetségesnek tartják az igazságosság mivoltát meghatározó törvénycikkelyek beiktatását.

[12] Érdekes adatokat szolgáltat a kérdéssel kapcsolatban Noberto Bobbio: *„La democrazia et il potere invisible*, Rivista italiana de scienza politica, no. 2, Bologna, 1980

[13] Az angol társadalom példája külön figyelmet érdemel e tekintetben. Habár a jóléti állam ott sokkal fejlettebb mint Franciaországban, az „önkéntes szolgálatban" mégis kb. 6 millió ember munkálkodik. A „jószomszédi" kapcsolatokból a helyi csereforgalom, a kölcsönös segítés és a kölcsönös szolgáltatások rendkívül sűrű hálózata alakult ki. 1977 óta működik egy tájékoztató központ is (Mutual Aid Centre – MAC), amely a tapasztalatok cseréjét teszi lehetővé. Egyik szervezője a *Le Monde*-nak adott interjújában kijelentette, hogy a tagok közös meggyőződése, miszerint számos területen jobb, ha az egyén magára vállalja a szomszédain való segítés feladatát, mintha az elvont, túlterhelt államra hagyatkozna. Lásd: Annie Battle: *„Inventer la vie en Grand-Bretagne"*, *Le Monde*, 1981. április 7. A szervezetnek rádióadója is van, s ezen keresztül folyik a tájékoztatás a hálózat működéséről. Az eredmény: habár Nagy-Britanniában a gazdasági helyzet jelenleg rosszabb mint Nyugat-Európa bármely más országában, a társadalmiság fejlődése révén a brit társadalom bizonyos területein a lakosság képes volt ellensúlyozni a vásárlóerő csökkenését (ami hét év alatt csaknem 30%-ot tett ki). Ami ebben az esetben a társadalmi önvédelem eszközéül szolgált, talán a társadalmi fejlődés irányvonalát jelentheti máshol?

[14] Lásd: Jacques Julliard, Edmond Maire, Pierre Rosanvallon, Alain Touraine, Bruno Trentin: *Crise et avenit de la Classe ouvrière*, Párizs, 1979 és André Gorz: *Farewell to the Working Class*, London, 1982

[15] Lásd: Pierre Rosanvallon és Patrick Viveret: *Pour une nouvelle culture politique*, Párizs, 1977

[16] Lásd az új társadalmi mozgalmak elemzéséhez kidolgozott kutatási programját és módszertanát: *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements, Cambridge, 1981*

[17] A közgazdászok abbeli igyekezete, hogy meghatározzák és felmérjék a nem-hivatalos gazdaság formáit, azt a törekvést fejezi ki, hogy megszokott kategóriáikba sorolják ezt a komplex tevékenységi zónát, s mindazt, ami kívül esik a Keynes-féle felfogáson, „illegális", „fekete" gazdaságnak nevezhessék.

Rezime

Opadanje društvene preglednosti

Autor u radu dokazuje kako trenutno dominirajuće strategije, bilo one koje streme privatizaciji države blagostanja, bilo one koje je nastoje očuvati intaktnom, ostaju zarobljene unutar iste nedelotvorne i nepoželjne političke paradigme. Fetiš tržišnog takmičenja među privatnim individuama i nekritična vera u administrativnu državu u stvari su komplementarne perspektive. Oboje potiču fragmentaciju socijalnih veza građanskog društva. Nasuprot tome, nijedna od tih perspektiva ne može zamisliti mogućnost porasta dosega i „preglednosti" tih socijalnih veza.

Autor dokazuje kako je ključni politički zadatak savremenog razvoja oživotvoriti državom garantovano građansko društvo veće gustine te razviti njegov delokrug definisanja i zadovoljenja socijalnih potreba putem mreža uzajamnih potreba i razmena, umesto „eksternalizovanja" tih potreba i prepuštanja njihovog zadovoljavanja jednom od polova blizanaca – državi ili tržištu. Autor odbija pristrasne i socijalno destruktivne posledice neokonzervativizma. On je jednako kritičan prema uskoj socijaldemokratskoj pretpostavci da su privatne službe sinonim za tržišta, stvaranje profita i nejednakost, a da se javne službe u stvari identifikuju sa državnim snabdevanjem, ne-profitnom aktivnošću i jednakošću. Umesto toga autor uočava *brojnost i raznolikost* mehanizama javnog odlučivanja i zadovoljavanja socijalnih potreba. On skicira trosmerni pristup baziran na reduciranom zahtevu za državnom intervencijom, jedan novi (post-kejnzijanski) kompromis između poslodavaca i radnika i ekspanziju demokratskog oblika solidarnosti unutar samoga građanskog društva.

Summary

The Decline of Social Visibility

The author proves in his work that the actually dominating strategies, either those ones which aim at privatization of welfare state, or those ones which try to preserve its intactness, remain locked into the same unefficacious and undesirable political paradigm. The fetish of the market competition between the private individuals and the uncritical belief in the administrative state are in fact complementary perspectives. Both of them stimulate the fragmentation of social relations of the civil society. On the other hand, none of these perspectives is able to conceive the possibility of increasing the range and „visibility" of these social relations.

The author shows that the political key task of modern development is to bring into being a civil society of greater density guaranteed by the state as well as to develop its scope of defining and satisfying social needs through the network of mutual needs and exchange, instead of „externalizing" these needs and abandoning their satisfaction to the twin poles – to the state or to the market. The author rejects the one-sided and socially destructive consequences of neoconservativism. He is no less critical with the narrow-minded social-democratic presumption that private services are the synonyms for markets, profit-making and inequality and the public services are actually identified with state supply, non-profit-making activity and equality. Instead of that the author notes the *numerousness and manifoldness* of mechanisms of public decision-making and satisfying social needs. He outlines a three-way attitude based on reduced state intervention requirement, a new (post-Keynesian) compromise between the employers and workers and the expansion of democratic forms of solidarity within the civil society.

Original scientific paper

Alberto Melucci

A TÁRSADALMI MOZGALMAK ÉS A MINDENNAPI ÉLET DEMOKRATIZÁLÁSA*

1. *A konfliktus színházjellege: a szereplőktől a jelekig*

A konfliktust és annak politikai megnyilvánulását mind a haladó, mind a konzervatív társadalmi gondolkodás keretében gyakran hasonlították a színházhoz. A szereplők számára adott egy játéktér; szerepük olyan szövegkönyvhöz igazodik, amely szerencsés végkifejletet biztosít, és amelyet többnyire a szerző látószöge határoz meg. Adott tovább a közönség, amelynek a darab egyik főszereplőjét – a hőst vagy a gazembert – pártfogásába kell vennie. Ez a választás határozza meg a későbbiekben a társadalom jövőjét, annak civilizálódását vagy barbarizmusba süllyedését. Lehet, hogy a hasonlat túlontúl karikatúra-jellegű, mégsem kétséges, hogy a társadalmi konfliktusok modern szemlélete még mindig többnyire a kollektív cselekvés e hagyományos értelmezéséhez igazodik. Az ilyen cselekvést színpadon zajló eseményként fogják fel olyan jellemek részvételével, akiket a drámai szerep határoz meg (az értelmiség pedig a szövegkönyvíró, a súgó vagy esetleg a rendező szerepét tölti be.

Ezzel a tanulmányommal arra szeretnék rámutatni, hogy a társadalmi mozgalmak nem ábrázolhatók olyan szereplők- és szubjektumokként, amelyek lényegét és célját egy megismerhető kimenetelű darab (*pièce*) határozza meg. A kollektív cselekvés tradicionális elképzelése kimerülésének mindenekelőtt történelmi okai vannak. Azok a konfliktusok, amelyek a társadalmi mozgalmak – általánosabban: a kollektív osztályjellegű szereplők – teoretikus elemzésére ösztönöztek, történelmileg olyan cselekvésformához kapcsolódtak, amelyekben a társadalmi konfliktus szoros kapcsolatban állt a citoyen-létért (citizenship) folytatott harccal. Az ipari kapitalizmus időszakában a munkásosztály cselekvése több, olyan egymásbafonódó küzedelemből tevődött össze, amelyek egyrészt az adott termelési rendszer osztályviszonyaira vonatkoztak, másrészt pedig az államhatalom hozzáférhetőségét és a politikai jogok szélesebb rétegekre való kiterjesztését követelték. Az ipari társadalom osztálykonfliktusa

* A tanulmány *Social Movements and the Democratization of Everyday Life* címmel jelent meg John Kean *Civil Society and the State* című antológiájában (245–260. o.) Verso, London–New York, 1988.

tehát elválaszthatatlanul összefonódott a nemzeti kérdéssel, a jogok vonatkozásában pedig, a korábban kizárt társadalmi csoportok „bevonásának" feladatával.

A kollektív cselekvés korábbi formáit, mint amilyen pl. az ipari munkásosztályé, olyan „objektív" entitásoknak tekintették, amelyek egy adott végzet, sors felé haladnak. Ez a hagyományos modell azért tűnt oly elfogadhatónak, mert a kollektív cselekvők *történelmi* arculata olyan tevékenységformákon keresztül fejeződött ki, amelyek egyszerre voltak társadalmi és politikai jellegűek. Nézetem szerint, a kollektív cselekvésnek ez a modellje az ipari kapitalizmus feltételei között mára már kimerült. Nem azért, mert a citoyen-létért folyó küzdelem végetért, sem pedig azért, mert a társadalmi életnek már nincsenek további demokratizálásra váró területei. Inkább mert szétváltak a kollektív konfliktusok társadalmi és politikai dimenziói. A társadalmi konfliktusok – azok, amelyek szigorúan az adott rendszer konstitutív viszonyaihoz és a polgári státus kiszélesítéséért vívott harchoz kapcsolódnak, mint amilyen pl. a jogok és a politikai játszma szabályainak kiterjesztése a kizárt vagy hátrányosan megkülönböztetett csoportokra – világosan kivehetővé váltak, a legkülönbözőbb cselekvőket és cselekvési formákat mozgósítva.[1]

Elméleti okai is vannak annak, hogy a mozgalmakról többé nem beszélhetünk úgy, mintha azok szereplők (karakterek) lennének. Ezek elsősorban a szociológiai elemzések érdeklődési területéhez tartoznak. Bár azt az általánosan elterjedt nézetet, hogy a mozgmalak egységes entitások – a végkifejlet irányába tartó homogén szubjektumok – befolyásolja a mitológia, amelyről korábban szóltam, ez a nézet tulajdonképpen nélkülöz minden analitikus megalapozottságot. Az, amit általában tényként fogadnak el – a kollektív cselekvők létét –, az valójában a rendkívül differenciálódott társadalmi folyamatok, cselekvésorientációk, strukturális és motivációs összetevők eredménye. A mozgalmak elemzésekor tehát mindenekelőtt arra kell magyarázatot találni, hogy miként válnak ezek a különböző összetevők egységes egésszé, hogy hogyan jön létre a társadalmi cselekvés szubjektuma és mint empirikus egység miként tartja fenn magát. Számos elemzés abból a magától értetődő ontológiai feltevésből indul ki, hogy a cselekvő (az aktor) létezik; másszóval, hogy van „munkásmozgalom", „nőmozgalom", „környezetvédelmi mozgalom", „ifjúsági mozgalom" és így tovább. Ezzel szemben az analitikus megközelítés alapproblémája éppen az, hogy megmagyarázza, miként jön létre az az empirikus egység, amelyet immár vizsgálat tárgyává lehet tenni, és „mozgalomnak" lehet nevezni.

Elméleti szempontból is inadekvát tehát a mozgalmat szereplőnek (karakternak) tekinteni, mint ahogy tarthatatlan annak a szereplőnek – cselekvőnek (aktornak) a metafizikus és esszencialista képe is, akit saját lélekkel ruháztak fel –, amely mozgatja és célokat tűz ki elé. A szociológiai kutatás és gondolkodás fejlődésének köszönhetően a kollektív cselekvőkre immár úgy tekintenek, mint komplex folyamatok eredményére, akik vagy segítik vagy pedig gátolják a szolidaritásnak, a közös kultúrának és a szervezeti kötelékeknek, tehát mindannak a létrejöttét és fennmaradását, ami a kollektív cselekvést lehetővé teszi. Másszóval, a kollektív cselekvést társadalmi produktumnak, illetve a társadalmi vi-

szonyok összességének tekintik, nem pedig adott ténynek vagy metafizikus entitásnak.[2]

Úgy gondolom, hogy az elmondottak fényében könnyebben megértjük a kollektív cselekvők korunkban tapasztalható empirikus transzformációját. Annak ellenére, hogy ezeket a cselekvőket még mindig a hagyományos megközelítésmód keretei közt szemléljük, a gyakorlati megfigyelés az összetevő elemek sokrétűségére mutat rá olyan cselekvésformák esetében, amelyek az egyszerűség kedvéért (vagy pedig idejemúltan vagy esetleg egy alternatív meghatározás hiányában) magukra vállalják a mások által rájuk alkalmazott) „mozgalom" elnevezést. A „mozgalom" terminus túlzott használata jelentésbeli következetlenséget és konceptuális bizonytalanságot takar, amikoris a kollektív cselekvés társadalmi jellegére igyekszik rámutatni. Ezzel egyidejűleg azonban kétségbe vonja a 19. századi ipari társadalom elméleti és nyelvi univerzumát, hiszen ez és sok más terminus is (mint pl. a fejlődés, a forradalom és az osztályok) ennek a periódusnak volt a sajátja. A korunk konfliktusait jelölő terminusok pontatlanságát nem tekinthetjük mellékes problémának, hisz rámutat arra, hogy elméleti – tehát nemcsak jelentéstani – univerzumaink immár képtelenek a kor jelenségeit megmagyarázni.

Azok a modern jelenségek, amelyekre most gondolok, (kiváltképp a „nőmozgalom", a környezetvédelmi „mozgalmak", az ifjúság kollektív cselekvésformái és a békemegmozdulások) nem kötődnek alapvetően a citoyen-léthez (citizenship). Ez persze nem jelenti azt, hogy a mozgalmak e válfaja megszűnt létezni. A nők kollektív cselekvése pl. nagy hangsúlyt helyez a jogok problémájára, az egyenlőségre és megkülönböztetésre. A nők azonban, más kollektív cselekvőerőkkel párhuzamosan, elérték, hogy immár ésszerű alternatív meghatározásokat haszálnak; másszóval, olyan jelentéstartalmakat és identitástartalmakat dolgoztak ki, amelyek alapvetően ellenkeznek azzal a folyamattal, aminek következtében a személytelen technokrata hatalom mindinkább determinálja mind a magán- mind a közösségi életet.

Ezek a „mozgalmak" felfedik a jelrendszerekben, vagyis tudásunk formális szabályzóiban és a nyelvekben meglévő konfliktusokat – ez utóbbiak tanulási folyamatainkat és társadalmi kapcsolatainkat szervezik egységes egésszé. Ezeknek a konfliktusoknak nincs alanya (szubjektuma), legalábbis nem abban az eszszencialista és kvázimetafizikus értelemben, mint ahogy korábban a konfliktusok „szubjektumairól" beszéltek. Korunk a kollektív cselekvésnek olyan hálózatait feltételezi, amelyek mélyen a hétköznapokba ágyazódnak. E hálózatokon belül, a rejtett és csaknem láthatatlan személyes elkötelezettségből adódóan alternatív eszmei keretekkel (frameworks of sense) kísérleteznek, közvetlenül alakalmazva is azokat.[3]

Ezek a hálózatok ugyanolyan információtartalékokat hoznak létre és dolgoznak fel, mint amilyeneken a technokrata hatalom új formációi is alapulnak. A „mozgalmak" csupán meghatározott területen és meghatározott ideig fejthetik ki tevékenységüket, méghozzá olyan mobilizációs momentumok révén, amelyek e rejtett hálózatok másik, kiegészítő arculatát képezik. A tömeges békemegmozdulásokat ennélfogva aligha lehet megérteni, ha nem vesszük figyelembe a nők, környezetvédők, fiatalok és egyéb alternatív csoportok rejtett há-

lózatában rejlő vitalitást. Valójában ezek a hálózatok teszik lehetővé és láthatóvá (áttekinthetővé) az ilyenfajta megmozdulásokat, mégpedig épp akkor, amikor nézeteltérések vagy konfliktusok merülnek fel a hivatalos politikával.[4]

A kollektív cselekvések e két pólusa (latens jellege és láthatósága – áttekinthetősége) elválaszthatatlanok egymástól. Azok, akik a kollektív cselekvést a professzionális politika szemszögéből vizsgálják, gyakran csak a mobilizáció látható vetületével foglalkoznak. Így szem elől tévesztik a tényt, hogy a felszínt éppen az alternatív eszmei keretek (frameworks of sense) naponkénti megteremtése élteti. Egyébként ezek a hálózatok (networks) maguk is ezen alapulnak és egzisztálnak. Politikai szemszögből persze az a kérdés is felvetődhet, hogy lehet-e egyáltalán a rejtett (látens) cselekvés e típusának hatékonyságáról beszélni, valamint hogy hogyan is határozható meg sikeressége vagy sikertelensége.

Az ilyen cselekvésformára vonatkozóan az olyan konkrét fogalmak mint a hatékonyság és a sikeresség lényegtelennek tűnhetnek. Ennek az a magyarázata, hogy a konfliktus mindenekelőtt szimbolikus síkon valósul meg, méghozzá úgy, hogy megkérdőjelezi és megbolygatja azokat az érvényben levő kódokat, amelyek a tömör információs rendszerekben a társadalmi viszonyok alapját képezik. A szimbolikus megkérdőjelezésnek a puszta megléte önmagában véve is az érvényben levő jelrendszerek leleplezésének egyik módszere, a világ felfogásának és megnevezésének korábbitól eltérő útja. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a cselekvés e típusának nincsenek látható következményei, effektusai. Épp ellenkezőleg, a kollektív cselekvés meglévő formáinak legalább három különböző szinten megvalósuló, „mérhető" hatása van.

A politikai reformok, illetve a szervezett formát öltött kultúrák és gyakorlatok újradefiniálásával először is megteremtik a *modernizáció és az institucionális változások* lehetőségét. Második következményként az *új elitek kiválasztását* említhetjük. Az 1970-es évek folyamán a kollektív cselekvés bizonyos változásokhoz vezetett több nyugati ország baloldali, illetve haladó politikai szervezeteiben (amilyenek pl. a politikai pártok és a szakszervezetek). Mindenekfelett azonban az alkalmazottaknak egy olyan új, szakképzett generációját hozta felszínre, amelyik otthonosan mozog az „információs társadalom" – a kulcsfontosságú információs rendszerek, a tömegkommunikációs eszközök, a propaganda és a marketing területén. (Ha kimutatnánk, mennyire jelentős a fiatal menedzserek jelenléte ezeken a területeken, kiváltképp a nagyvárosokban, szignifikánssá válna az új elitek és a „mozgalmak", illetve alternatív kultúrák korábbi tapasztalatai közt fennálló viszony.) A kollektív cselekvés harmadik eredménye a *kulturális innováció*; vagyis olyan viselkedésformák és társadalmi viszonyok kiépítése, amelyek bevonulnak a hétköznapokba és a piac területére, és amelyek a nyelvben, a szexuális viselkedéssel kapcsolatos szokásokban, az érzelmi kapcsolatokban, a ruházkodásban és az étkezési szokásokban beállt változások útján módosítják a társadalmi rendeszer működését.

A kollektív cselekvés jelentősége viszont nem korlátozódik ezekre az effektusokra, habár leggyakrabban ezek kerülnek a figyelem középpontjába, ha egy meglévő „mozgalom" politikai hatékonyságát, illetve sikerességét igyekeznek meghatározni. Ha a társadalmi elemzéseket csupán ezekre a vonatkozásokra

korlátozzuk, szem elől tévesztjük a meglévő konfliktusok egyik alapvető dimenzióját, méghozzá azt, hogy a „mozgalmak" többé már nem mint szereplők (karakterek), hanem mint *jelek* tevékenykednek. Jelek olyan értelemben, hogy cselekvésüket szimbolikus megkérdőjelezéssé transzponálják, megbolygatva az érvényben levő társadalmi jelrendszereket és felfedve azok irracionális és parciális voltát. Teszik ezt úgy, hogy tevékenységüket azokon a területeken fejtik ki (pl. információ és kommunikáció), amelyeken a technokrata hatalom új formái is tevékenykednek.

Az empirikus megfigyelés a szimbolikus megkérdőjelezésnek három alapvető formájára mutat rá. Az első a *prófécia*, amely az individuum életét érintő tapasztalatokra támaszkodva kijelenti, hogy az alternatív gondolat lehetséges, valamint hogy a hatalmi apparátus működésének logikája nem az egyedül lehetséges „racionalitás". A prófécia azonban feloldhatatlan ellentmondást rejt magában. A próféták önmagukon túlmutató dolgokat nyilatkoztatnak ki, ugyanakkor önmagukat állítják példának. A nők pl. a más véleményre való jogról beszélnek, olyasvalamiről tehát, ami túlmutat a nők jelenlegi helyzetén, ők azonban mégis biológiai és történelmi helyzetük partikularitására kénytelenek támaszkodni. A fiatalok az idő meghatározásának és felhasználásának lehetséges alternatíváiról beszélnek, de egyben szót emelnek mindaz ellen, ami marginális és bizonytalan helyzetük hátterében áll. A természetvédők „tiszta" természet iránti igénye gazdag és fejlett társadalom függvénye, és így tovább. A mozgalmak résztvevői igen gyakran őrlődnek a prófétikus-szerep, valamint partikuláris társadalmi cselekvőként kifejtett tevékenységük között.

A megkérdőjelezés másik formája a *paradoxon*, vagyis az uralkodó kódok olyan túlzott hangsúlyozása, aminek folytán feltárul, lelepleződik azok irracionalitása, valamint a bennük rejlő csend (üresség) és erőszak mértéke. A hatalmi diszkurzus (discourse of power) eltúlzásával vagy túlfeszítésével a „mozgalom" feltárja a diszkurzus „indítékainak" önellentmondásos természetét, vagy fordítva, arra mutat rá, hogy amit az uralkodó apparátus „irracionalitásnak" tart, megdöbbentően igaz is lehet.

A megkérdőjelezés harmadik formája a *reprezentáció*; vagyis a kollektív cselekvők azon képessége, hogy a tartalmat a formától elválasszák, lehetővé teszi, hogy tükörjáték módjára visszatükrözzék a rendszernek saját ellentmondásait. Nem véletlen, hogy az expresszív nyelvezet, a színház, a videó, valamint az ábrázolás különböző formái korunk „mozgalmainak", illetve azok mindennapi gyakorlatának fontos részét képezik.

A szimbolikus megkérdőjelezésnek e három formája olyan szervezeti/rendszerbeli (systemic) következményekkel jár, amelyek sem a modernizációval, illetve az intézményes változásokkal, sem pedig az elitek felcserélődésével, sem pedig a kulturális innovációval nem tévesztendők össze. E következmények többnyire *a hatalom felfedésével* hozhatók összefüggésbe. Korunk konfliktusainak az a funkciója, hogy láthatóvá tegyék a hatalmat, amely egyrészt az adminisztratív, illetve organizációs procedúrák racionalitása, másrészt pedig a politika „show-business" jellege mögött bújik meg. A modern társadalmakból ugyanis eltűnt a látható hatalom; sokszorozódik, ágakra szakad, és nehéz loka-

lizálni a különféle alakzatokban és intézményekben annak ellenére, hogy döntő szerepe van társadalmi viszonyaink alakításában.

Ilyen körülmények között nemcsak a „mozgalmak", de maga a hatalom is megszűnik „karakter"(szereplő) lenni. A hatalom olyan jelkészletté vált, amely legtöbbször olyannyira összefonódik a procedúrákkal, hogy rejtve marad, vagy csak a hírközlő eszközök hatalmas piacának differenciálatlan fogyasztásával válik kitapinthatóvá. A komplex rendszerekben senki sem felelős többé a társadalmi életcélokért. Ebből kifolyólag a kollektív cselekvés egyik alapvető feladata az, hogy explicitté tegye ezeket a célokat olyan területek megteremtésével, ahol a hatalom láthatóvá válik. A felismerhető hatalom pedig legyőzhető, mert szembe lehet szállni vele, és mert arra kényszerül, hogy immár a különbözőségeket is számításba (figyelembe) vegye.

A kollektív cselekvés tehát megteremti a tárgyalás és közmegegyezés lehetőségét. S bár a közmegegyezések mindig átmeneti jellegűek, olyan politikai demokrácia feltételeit teremtik meg, amely meg tudja védeni a társadalmat a hatalom döntőbíráskodásának és az erőszaknak a növekvő veszélyétől: mivel a hatalmat semlegesíti (neutralizálja) a procedúrák formális racionalitása, nem ellenőrizhető mindaddig, míg láthatóvá nem válik. Figyelembe kell azonban venni azt, hogy a jelenlegi rendszerekben korlátozott és átmeneti jellegű az a tér, amely a megegyezéshez rendelkezésre áll. Folyamatos és gyors újradefiniálásukra van szükség, mivel a nézeteltérések (differences) is változnak, a konfliktusok felcserélődnek, a megegyezések hatásukat vesztik, a dominanciának állandóan új és új formái bukkannak fel.

II. *A politika alkonya?*

Eddigi fejtegetésemből még nem következik, hogy a komplex rendszerekben a politika már csak a múlt maradványa. Épp ellenkezőleg, a „politikai" viszonyok sehol sem játszottak olyan fontos szerepet mint épp a komplex rendszerekben. Sohasem volt annyira szükséges a komplexitást döntések, választások (choices) és „politikák" segítségével irányítani, mint épp most. Biztosítani kell ezek gyakoriságát és elterjedtségét, amennyiben csökkenteni akarjuk az elképesztően hirtelen változásoknak kiszolgáltatott rendszerek bizonytalansági fokát. A komplexitás és a változás megköveteli és sürgeti a döntéshozást, és a változó érdekek olyan pluralitását eredményezi, amilyenre eleddig nem volt példa; az érdekek sokfélesége és változékonysága folytán a megoldásra váró problémák is sokfélék és változékonyak. Ezért van szükség a döntésekre: az olyan döntésekre, amelyeket szűntelenül felülvizsgálnak, verifikálnak, és amelyek a gyors változások közepette szembesülnek a konszenzus jelentette megkötésekkel és kockázattal.

A politikai viszonyok az én értelmezésemben olyan viszonyok, amelyek csökkentik a bizonytalanságot és az ellentétes érdekeknek a döntéseken keresztül történő közvetítését. Az így értelmezett politikai viszonyok alapvető fontosságúak a komplex társadalmak működésére nézve. Az ilyen típusú társadalmakban tulajdonképpen a politikai instanciák megsokszorozódási és elterje-

dési folyamatának vagyunk szemtanúi. A társadalmi élet számos területén, de különböző intézményekben és szervezetekben is, az autoritatív szabályozást a politikai viszonyok váltották fel. Ez a folyamat – az autoriternek politikaivá válása – olyan csererendszerek (systems of exchanges) és tárgyalási eljárásmódok bevezetését is magába foglalja, amelyek az érdekek konfrontálódásával és közvetítésével olyan döntéseket eredményeznek, amelyek korábban a hatalom segítségével közvetített autoritatív szabályozás mechanizmusát képezték.

A viszonyoknak az a „politikai szintje" nemcsak a nemzeti politikai rendszerekben mutatható ki, hanem számos termelési, oktatási, adminisztratív és regionális jellegű intézményben is, akárcsak a társadalom azon területein, ahol bevezették – gyakran harcok, küzdelem árán – a politikai döntéshozatal, az érdekképviselet és a tárgyalás új formáit. A „politizálódás" folyamata szorosan kapcsolódik az információs rendszerek komplexitásához, ahhoz az igényhez, hogy megbirkózzunk a változékony környezetből adódó nehézségekkel, és hogy megteremtsük a rendszerben mindinkább szükségesnek mutatkozó egyensúlyt. A viszonyok „politikai szintjének" fontosságára nemcsak a jelenkor nyugati parlamentáris politikai rendszerei mutatnak rá. Minden komplex rendszer akaratlanul is szembesül a politika problémájával, függetlenül attól, hogy a politikai szerveződés mely formáját látták elő számára. Olyan probléma ez, amit a fejlett társadalmakban meglévő és a demokratizálódásért síkraszálló projektumok nem hagyhatnak figyelmen kívül – annak ellenére, hogy az ellenzéki mozgalmak szellemi és gyakorlati hagyománya aligha alkalmas ezt a problémát megoldani. Túl sokáig tartotta magát az a nézet, hogy a döntéshozatal folyamatának sajátos és autonóm logikáját, valamint a reprezentáció mechanizmusait megsemmisítheti (érvénytelenítheti) a tömeges küzdelmek katarktikus ereje. Ehelyett ma nyilvánvaló, hogy ezek a problémák továbbra is teljesen megoldatlanok.

Ez nem azt jelenti, hogy döntéshozatal folyamataiba bekerülő érdekek minősége irreleváns, sem pedig, hogy a különböző érdekek egyforma súllyal bírnak; sőt, azt sem, hogy egy adott rendszer automatikusan minden érdeket egyformán érvényesülni enged. Azt viszont igen, hogy a döntéshozatal és reprezentáció folyamatai specifikus és nélkülözhetetlen feltételei a komplex társadalmak működésének.

A reprezentáció útján funkcionáló döntéshozatali folyamatok kérdését a marxista szellemi hagyomány vagy lebecsülte vagy pedig figyelmen kívül hagyta, és a reprezentációt annak „burzsoá" megjelenési formáira és a parlamentáris intézményekre korlátozta. Ezzel megkerülte azt a kérdést is, hogy miként közvetíthető és képviselhető az érdekek pluralitása. A reprezentáció problémája szorosan kötődik a komplexitáshoz, ezért nem lehet megkerülni tekintet nélkül arra, hogy a politikai szerveződés mely modelljéről van szó. A reprezentáció a képviselők és a képviseltek közötti elkerülhetetlen nézetkülönbséget is magával vonja, akárcsak azt a különbséget, amely az egyéni érdekek között és azok konkuráló vagy eltérő cselekvési logikája között van.

Minden demokratizálódási folyamatnak számolnia kell a képviseleti struktúrák és a képviseltek követelései, valamint érdekei közötti különbséggel. Egy „progresszív" vagy „radikális" beállítottságú demokratizálódási projektum

kénytelen olyan társadalmi vagy politikai eszközökről gondoskodni, amelyek kontrolálják ezeket a különbségeket. A demokratizálódásnak alapvető feltétele, hogy elutasítsa a probléma ideológiai vonatkozásainak tagadását. Csak akkor lehet e hatalom és e társadalmi elvárások között fennáló távolság csökkentésére és ellenőrzésére megfelelő módszereket találni, ha és amikor ez tudatosul.

Visszatérve a politikai viszonyok kérdéséhez, megállapíthatjuk, hogy ezek a szempontok a politika lényeges vonásaira világítanak rá, méghozzá azáltal, hogy elismerik egyediségét (specificity), és kijelölik határait. A politika mindent átfogó definíciója helyett egyediségének és „funkcionális szükségszerűségének" a felismerése került előtérbe. A radikális hagyományt ez a felismerés nehéz átmenet (átállás) elé állítja – mind elméleti, mind gyakorlati szempontból – olyan megtisztulás (depuration) elé, amely a társadalmi élet deszakralizációjának és elvilágiasodásának mindenkori velejárója. A politika, annak érdekében hogy lehetővé tegye a döntéshozatalt, gondoskodik az érdekek közvetítésének lehetőségéről. A politika két okból nem egyenlíthető ki a társadalmi élet egészével:

1. Vannak struktúrák és érdekek, amelyek megelőzik, körvonalazzák és meghatározzák a politikát. Mégha később a politika közvetítésére támaszkodnak is, ezek a struktúrák és érdekek nem respektálják a pluralizmus egyetlen ideologikus illúziójától sem, mint ahogy azokat a hivatalos törekvéseket sem, amelyek a társadalmat különböző követelések és szükségletek spontánul és nyíltan megvalósuló helyszínének igyekeznek feltüntetni. A politikai játszma sohasem nyílt területen és egyenlő esélyekkel folyik. Annak érdekében, hogy megérthessük a politikai esélyek és a politikai hatalom aránytalan megoszlását, kénytelenek vagyunk a politikai játszma *korlátait* is számításba venni, és ezáltal a politikai intézmények hátterében meghúzódó társadalmi hatalom formálódásának módját is vizsgálódásunk tárgyává tenni.
2. A társadalmi jelenségnek olyan dimenziói is vannak – pl. az affektív vagy szimbolikus kötődések –, amelyek nem tekinthetők politikai jellegűeknek, mivel teljesen más logika irányítja működésüket. Ezért ezeket tisztelni kell, s nem szabad megsérteni.

Ezek a gondolatok arra engednek következtetni, hogy nem a politika alkonyával állunk szemben, hanem annak gyökeres újradefiniálásával. A politika fontosságának és jelentésének átértékelődését az a – talán nem is jelentéktelen – tény jelzi, hogy egyre nehezebb különbséget tenni a klasszikus értelemben vett politikai „jobb" és „baloldal" között. Napjainkra nyilvánvalóvá vált a „baloldal" terminus analitikus üressége. Amíg egyedüli feladata a nyugati történelmi hagyományhoz kötődő politikai tényezők empirikus meghatározása, addig képtelen újat mondani a jelenkor konfliktusairól és cselekvőerőiről, akárcsak a korunkat jellemző társadalmi és politikai átértékelődés irányvonaláról.

A hagyományos felfogás szerint a „jobboldal" a múlt felé, a „baloldal" pedig a jövő felé orientálódik. Korunk társadalmi „mozgalmai" azonban meggyőztek bennünket afelől, hogy jövő nélküli társadalomban élünk; nemcsak azért, mert

egy világméretű katasztrófa veszélye fenyeget, hanem mert az egyensúly fenntartása lett a komplex rendszerek központi problémája. A „mozgalmak" látszólagos „anti-modern" jellege valójában abban van, hogy a lineáris fejlődés végét hirdetik, és hogy a jelenért való küzdelem mellett szállnak síkra, hisz jövőnket is a jelen határozza meg.

A komplex társadalmakban a változás szakaszossá (discontinuous), artikulálttá és differenciálttá válik. A változás ezekben a rendszerekben sohasem egyszerre megy végbe; ugyanakkor a rendszer különböző szintjein más és más módon is. A politikai rendszerek – döntések segítségével – csökkenteni tudják a bizonytalanság fokát és növelni a transzformáció konfliktusok által kiváltott potenciálját. Ez viszont magával vonja a változás tényezőinek és a transzformáció irányítóinak a különválását. A változás tényezői és a transzformációt irányító – azaz intézményesítő – erők nem azonosak egymással. Szerintem az a nézet, hogy a magát hatalmi tényezővé változtató mozgalom közben hű marad saját követeléseihez, már egy nappal az októberi forradalom után illúzióvá vált. Mára azonban már elméleti okait is tudjuk, miért volt ez az elképzelés kezdettől fogva illuzorikus.

A változások egy komplex rendszeren belül mindig adaptív jellegűek. Bár törést is eredményezhetnek, általában a mindent átfogó rendszeregyensúly részét képezik. Tudjuk, hogy hatalomra bármely összetett rendszer szabályozásához szükség van, és hogy az szerkezetileg különbözik a konfliktusoktól. A konfliktusok jelentősége abban van, hogy meggátolják a rendszer önmagába zárkózását: innovációra késztetik a hatalmon levő csoportokat, lehetővé teszik az elitcserét, teret adnak annak, ami korábban ki volt rekesztve a döntéshozatalból, valamint felfedik a láthatatlan hatalom és hallgatás ködös zónáit –, amelyeket a rendszer és annak uralkodó érdekei igyekeznek teremteni. A konfliktusok e lehetséges konzekvenciái egyúttal alapvető (bár nem kizárólagos) feladatát képezik azoknak a „mozgalmaknak" és politikai oppozícióknak is, amelyek ellenállnak az arra irányuló kísérletnek, hogy a régi hatalom romjain egy új hatalom konstituálódjon, vagy legalább azt igyekeznek meggátolni, hogy maguk is az ilyen hatalom újratermelőjévé váljanak.

III. *A „posztindusztriális" demokrácia dilemmái*

Az utóbbi években számos olyan tanulmány íródott, amely a jóléti állam krízisével, valamint a neokorporációs rendszerek irányíthatóságával (governability), pluralizmusával és politikai változásaival foglalkozik, ugyanakkor a komplexitás politikai következményeinek is jelentős figyelmet szentelt.[5] A fentiekben ismertetett problémákhoz kapcsolódva ez a széleskörű vita felszínre hozta a posztindusztriális demokrácia dilemmáit.

A *többlet variabilitásának* (surplus variability) dilemmája abból adódik, hogy az állandó változás szükségessége mellett meg kell tartani egy stabil normatív és perspektív magot is. A komplex rendszerekben egyrészt figyelembe kell venni a változékony érdekeket, a társadalmi cselekvőerők széles megoszlását, valamint felgyülemlett érdekeik variabilitását. Másrészt viszont biztosítani

kell azokat a szabály- és előírásrendszereket, amelyek bizonyos mértékben előreláthatóvá teszik a viselkedést és a folyamatokat.

A második dilemmát a *végkifejlet eldönthetetlensége* (undecidability of ultimate ends) képezi. A komplex rendszerekben a hatalom igen fragmentált. Növekszik az önszerveződésre és érdekeik kifejezésére képes csoportok száma, amelyek élni tudnak a politikai változások folyamatából adódó lehetőségekkel. Fragmentálódtak a politikai döntéshozatal struktúrái is, ami számos, nehezen koordinálható parciális kormányzat kialakulásához vezetett. Ugyanakkor megerősödtek, konszolidálódtak azok az ellenőrizhetetlen és láthatatlan szervezetek, amelyekben a végkifejletre vonatkozó döntéseket hoznak. Láthatatlanná és áttekinthetetlenné válnak a kollektív cselekvés eszméjét megtestesítő körök. Ebből adódik tehát a végkifejlet eldönthetetlenségének dilemmája: mindaddig, amíg rengeteg döntés születik, nagyon nehéz eldönteni, melyek a lényegesek.

És végezetül: az *alárendelt részvétel* (dependent participation) dilemmája. A nyugati pluralista rendszerekben egyre fokozottabb az igény a társadalomtervezés iránt, ami a bürokratikus-adminisztratív szervezetek bevonásával valósul meg. Ezzel együtt megfigyelhető a citoyen-lét és a participáció kiterjesztése is. Az egyéni és kollektív jogok szférájának kibővítése a különböző érdekek és döntések összehangolása, valamint a reprezentációhoz és döntéshozatalhoz kapcsolódó jogok biztosítása szükségessé teszi a tervezést. Viszont a tervezés minden egyes szakasza olyan technokratikus döntéshozatali központot hoz létre, amely elkerülhetetlenül megnyirbálja a participációt és az effektív jogokat.

Ezeket a dilemmákat a komplex társadalmi rendszerek gyökeres átalakulása veti fel. Egy olyan, kizárólag politikai interpretáció – amely szorosan a döntéshozatal és érdekképviselet logikájához kapcsolódik –, figyelmen kívül hagyja mind a társadalmi termelésben beálló változásokat, mind a társadalmi szükségletek és érdekek módosulását. Olyan folyamatokat mellőz tehát, amelyek megelőzik a politikai rendszer létrejöttét, majd pedig követelések formájában beépülnek annak szerkezetébe. Az ilyen jellegű politikai interpretációk ma igen „prominensek" a „racionális választás" és a politikai váltás elméleteiben, amelyek egyértelműen arra törekszenek, hogy a korábbi ökonomisztikus megközelítést a társadalmi viszonyoknak új – politikai viszonyokra való – redukálásával helyettesítsék. Ez a redukcionalista megközelítés nem veszi tudomásul, hogy a fentiekben ismertetett dilemmák megértése és talán megoldása is többnyire azon múlik, hogy mindazt, ami a politikai színtéren látható, ki tudjuk-e egészíteni. Ehhez persze tisztában kell lennünk a strukturális logikában bekövetkezett változásokkal és a komplex rendszerek új szerkezeti ellentmondásaival.

A komplex rendszerek a lappangó individuális cselekvőkészség mozgósítására kényszerülnek a széleskörűen elterjedt és differenciálódott szervezeti információs és döntéshozatali struktúrák működési feltételeinek megteremtése érdekében. Ugyanakkor azonban biztosítani kell az individuális cselekvés „választó" (elective) jellegét, hogy az egyének minél nagyobb lehetőséget kapjanak arra, hogy ellenőrizzék és meghatározzák *személyes társadalmi* tapasztalataik feltételeit. Az individualizáció folyamata – vagyis a társadalmi tevékenység bizonyos vonatkozásainak elvileg minden individuumra való átruházása – két-

élű: egyrészt szélesebbé válik a társadalmi ellenőrzés, az individuumok motivációs és megismerési struktúráira nehezedő nyomás növekedésével válik lehetővé; másrészt ugyanezen individuumok részéről fellép az az igény, hogy „kisajátítsák" az élet tér–idő–értelem relációját, tekintettel arra, hogy az értelmes cselekvés szélesebb skálája, nagyobb lehetősége áll rendelkezésükre.

A „posztindusztriális" demokrácia dilemmái ezekkel a komplex rendszereket átható Strukturális feszültségekkel kapcsolatosak. Ha sem az integrációt sürgető követeléseket, sem pedig az identitás-kialakítás igényét nem vesszük figyelembe, a fentiekben ismertetett dilemmák lényegi összetevői maradnak feltáratlanok: változékonyság és előreláthatóság (predictability), feldaraboltság és koncentráció, participáció és tervezés a politikai szférában – két-két oldala egy sokkal általánosabb rendszerbeli problémának. Azok a próbálkozások, amelyek ezeket a dilemmákat kizárólag a politikai rendszerből és a politikai rendszeren belül igyekeznek megoldani, legfeljebb (talán innoratív) technokratikus-racionalizáló javaslatokat és döntéseket eredményezhetnek.

Ha viszont a demokrácia problémáját a maga teljességében akarjuk felfogni, először is alaposan meg kell vizsgálnunk a korunk nyugati társadalmainak politikai dilemmái és a folyton változó rendszerlogika közötti kapcsolatot, másodszor pedig el kell ismernünk a politikai viszonyok egyediségét és autonomitását. Aki azt hiszi, hogy a demokrácia lényegét még mindig az érdekütköztetés és az érdekképviselet lehetőségét biztosító törvények szavatolása képezi, az nem méltányolja a komplex rendszerekben végbemenő társadalmi-politikai változásokat. A demokrácia ilyen koncepciója azokra a tőkés rendszerekre jellemző, amelyek az állam és a civil társadalom szétválasztására épülnek; egy olyan rendszerhez tehát, amelyben az állam a civil társadalomban fogant „magán"-érdekeket egyszerűen a „köz"-intézményekhez idomította.

Az állam és a civil társadalom szétválasztása, amelyre egyébként a kapitalizmus politikai gyakorlata épül, napjainkban már nem olyan kifejezett. Az állam megszűnt az intervenció és cselekvés kizárólagos szerve lenni. Fentről a transznacionális viszonyok egymástól kölcsönösen függő (interdependent) rendszere váltotta fel, lentről pedig a parciális kormányzatok sokasága. Ezeket egyrészt saját képviseleti és döntéshozatali rendszerük, másrészt azoknak az egymásba fonódó szerkezeteknek az együttese korlátozza, amelyek kibogozhatatlanul összekötik a „közt" és a „magánt".

Úgy tűnik, hogy még a „civil társadalom" is lényegét vesztette – legalábbis abban a formában, ahogy azt a korai modern tudomány értelmezte. Azok a „magán"-érdekek, amelyek korábban hozzá tartoztak, ma már se tartósnak, se láthatónak nem mondhatók, pl.: a stabil társadalmi csoportok, amelyek a hatalom és befolyás (influence) hierarchiájában közös álláspontot képviselnének. A társadalmi érdekek korábbi egysége (és homogenitása) megbomlott. Felülről nézve és a térbeliséget tartva szem előtt, megállapítható, hogy az érdekek olyan általános kulturális és szimbolikus irányultságúvá váltak, hogy nem kötődhetnek többé specifikus társadalmi csoportokhoz. Alulról nézve, ezek az érdekek egy egész sor primáris szükségletre tagolódnak, ideértve azokat is, amelyek korábban maguktól értetődők voltak.

Az államnak és a civil társadalomnak ezt az egyszerű szétválasztását sokkal

összetettebb helyzet váltotta fel. A differenciálódó és „laicizálódó" tömeges pártokban végbemenő folyamatok oda vezettek, hogy ezek a pártok „mindent felölelő" (catch-all) jellegűvé váltak, és intézményesen is beépültek a kormánystruktúrába. Ugyanakkor a parlamentáris rendszer a hangsúlyt a követelések szelektív feldolgozására (processing), valamint a pusztán formális döntéshozatali funkciókra helyezi. Más téren viszont nyilvánvalóan megsokszorozódott a képviseleti és döntéshozatali rendszerek száma, és megnőtt autonómiájuk is. Ez a folyamat a döntéshozatali központok pluralizációjához vezet, de magával vonja a döntéshozatali instanciák diffúziójából eredő vitathatatlan előnyöket is. Végezetül pedig számolnunk kell a társadalmi „mozgalmak" formáját öltő kollektív követelésekkel és konfliktusokkal is. Ezek a mozgalmak a cselekvés értelmét szeretnék visszaszerezni a mindennapi életben.

Ilyen körülmények között illuzorikus azt hinni, hogy a demokrácia csupán az állami javakban való részesedésért folytatott küzdelmet jelenti. A demokrácia a komplex társadalmakban megkerüli az individuumok és a társadalmi csoportok affirmálódásának feltételeit, fokozza az individuális és kollektív cselekvés autonómiáját.

Egy önreflexív identitás csak akkor jöhet létre, maradhat fenn, és változhat idővel, ha léteznek ellenőrzéstől és elnyomástól mentes területek. Ezeket a területeket olyan (szervezési, vezetési és ideológiai) folyamatok hozzák létre, amelyek konszolidálják a kollektív cselekvőket, biztosítják követeléseik folytonosságát, valamint lehetővé teszik, hogy szembeszegüljenek és tárgyaljanak az őket körülvevő világgal. A számunkra megfelelő társadalmi álláspont szabad megválasztása és tevékeny részvételünk annak definiálásában, elképzelhetetlen a „képviseltnek lenni" szabadsága (freedom to be represented) nélkül. Az identitásvállalás szabadsága hozzájárulásunk mibenlétének definiálásához tehát a „képviseltnek lenni" szabadságát feltételezi. Az identitásvállalás nem azonos a „képviseltnek lenni"-vel – bizonyos értelemben annak épp az ellentéte. A hovatartozás közvetlen, a képviselet közvetett; a hovatartozás az identitással járó előnyök azonnali élvezését jelenti, míg a reprezentációból adódó előnyöket csak később élvezzük, és így tovább.

A hovatartozás és a reprezentáció között feszülő ellentét hatására a demokrácia lehetővé kell hogy tegye a reprezentáció meglévő feltételeinek elutasítását, illetve módosítását, akárcsak a szakítást a már kialakult folyamatokkal, hogy újakat hívjon életre. A komplex társadalmak nem-autoriter demokráciája előfeltételezi képességét arra, hogy előrelássa és támogassa e kettős lehetőséget: azt a jogot, hogy – a reprezentáció vagy a meghallgatás feltételeinek módosításával – bárki szavát hallassa; valamint a szervezetekbe való szabad belépés és kilépés jogát. Ezek a szabadságok hozzáférhetővé tennének egyes – a mindennapi élethez kötődő jogokat: a térrel, idővel, születéssel, halállal, az individuumok biológiai és affektív vetületével, valamit a földgolyó és az emberiség fennmaradásával kapcsolatosakat.

Az ilyen demokráciának szükségszerű feltétele az államvezetés intézményeitől, a pártrendszertől és az állami struktúráktól[6] teljesen független közszféra. Ez a szféra a döntéshozatal, a tárgyalások és a reprezentáció artikulált rendszereit feltételezi, amelyben kifejezésre juthat, és hallathat magáról a mindennapi

élet jelzett gyakorlata függetlenül a formális politikai intézményektől. Ezeknek a „közszféráknak" kell garantálniuk az individuális és kollektív identitás létezését és fennmaradását. Ide tartoznak azok a „lágy v. puha" intézményesített rendszerek, amelyek a tudás elsajátítását és a szimbolikus készletek megteremtését szorgalmazzák, valamint azok a nyitott rendszerek, amelyekben lehetővé válik az információ terjesztése és ellenőrzése. Ezeket a szférákat nagy alkalmazkodóképesség jellemzi, méretük (nagyságuk) pedig a függetlenséghez való ragaszkodásukból kifolyólag tetszés szerint növekedhet vagy csökkenhet: definíció szerint az instanciák olyan mozgékony rendszerét alkotják, amelyek nyitottságát csak a kollektív cselekvés és az intézmények közötti kreatív konfrontáció tarthatja fenn. Mivelhogy a „közszférák" a politikai hatalom (különböző) szintjei, a döntéshozatal és a mindennapi élet struktúrái között közvetítenek, szerkezetileg ambivalensek: a reprezentáció és participáció terminusok kétértelműségét fejezik ki.

A reprezentáció az érdekek és követelések kinyilvánításának lehetőségét jelenti, de ugyanakkor a „másság" megtartását (remaining different) és a „teljesen soha meg nem hallgatottságot" (never being heard entirely) is. A participáció szintén két jelentéssel bír. Jelenthet részvételt egy rendszerben – olyan tevékenységet tehát, amely a cselekvő szükségleteit és érdekeit szolgálja; jelenthet rendszerhez való tartozást –, vagyis a közösség „általános érdekeivel" való azonosulást. A komplex társadalmakban fejlődésnek indult „közszférák" képezik a politikai intézményeknek és a kollektív követeléseknek, az irányítás (government) funkcióinak és a konfliktusok reprezentálásának kapcsolódási pontjait. Korunk „mozgalmai" a „közszférákon" belül specifikumuk elvesztése nélkül fejthetik ki tevékenységüket.

A „közszférák" fő funkciója láthatóvá tenni és kollektivizálni a „mozgalmak" által felvetett kérdéseket. Lehetővé teszik a „mozgalmak" számára, hogy elkerüljék az intézményesítést és biztosítanak arról, hogy a társadalom mint egész képes vállalni a felelősséget (vagyis institucionálisan eljárni) azokért a kérdésekért, követelésekért és a társadalmi cselekvés céljait és tartalmát érintő konfliktusokért, amelyeket a „mozgalmak" vetnek fel. Ilyen értelemben a független „közszférák" megteremtése létfeltétele annak, hogy a posztindusztriális demokráciával kapcsolatos dilemmák továbbra is megmaradjanak anélkül, hogy – tévesen – megoldásukra törekednénk. Hisz amikor egy társadalom felelősséget vállal saját problémáiért, követeléseiért és konfliktusaiért, nyíltan vita és döntések tárgyává teszi és a változás lehetőségévé transzformálja azokat. Ebből kifolyólag érvényt szerez a „mindennapi élet demokráciájának", mégpedig anélkül, hogy elvitatná a „mozgalmak" specifikumát és függetlenségét, vagy elrejtené az úgynevezett semleges döntéshozatali folyamatok mögött megbúvó hatalmat.

Zanin Csaba fordítása

Jegyzetek

[1] Ez nem azt jelenti, hogy a társadalmi és politikai cselekvésformák a gyakorlatban sohasem kötődnek egymáshoz. Épp ellenkezőleg, a feminista küzdelmek kiváló példaként szolgálnak arra, hogy a mozgalmak miként egyesítik a kirekesztett társadalmi csoportok jogainak biztosítására irányuló követeléseket (az emancipálódásért folytatott küzdelmet) és a rendszer uralkodó logikájának megkérdőjelezését (a nőmozgalom). A társadalmi és politikai követelések összefonódásának másik példáját a fejlettebb nyugati társadalmakban jelentkező etnikai-nemzeti mozgalmak képezik. Ezek a mozgalmak a nemzeti kérdésért vállalt hagyományos felelősséget és a komplex társadalmak fejlődéséből adódó új identitásproblémákat szintetizálják (Lásd. A. Melucci és M. Diani: *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente.* Turin, 1983.)

[2] A „mozgalmak" elméletét gazdagító szociológiai hozzájárulás, kiváltképp az európai megközelítési módok valamint az 1970-es évek erőforrás-mobilizálás-elmélete, a következő műveknek képezi tárgyát. A. Melucci: *And End to Social movementes?*, Social Science Information, no. 23, 1984, pp. 819–835.; J. C. Jenkins: *Resource Mobilization Theory and the Study of the Social Movements.* Annual Reyiew of Sociology, no. 9., 1983, pp. 527–53.; B. Klandermans: *Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansion of Resource Mobilization Theory.* American Sociological Review, no. 49, 1984, pp. 583–601.; S. Tarrow: *Struggling to Reform.* Cornell University Western Society Paper, no. 15, 1983.; kiváltképp az európai megközelítések: A. Touraine: *Le retour de l'acteur.* Paris, 1984.; J. Habermas: *The Theory of Communicative Action.* Vol. 1., Boston, MA 1984. A kollektív cselekvést „konstruált" valóságként értelmező elméletet A. Melucci fejti ki *Altri Codici* című művében. Bologna, 1984.

[3] A struktúrákról lásd: A. Melucci: *Altri Codici* c. művét.

[4] A békemegmozdulások kapcsán lásd: A. Melucci: *The Symbolic Challenge of Contemporary Movements.* Social Research, no. 52, 1985, pp. 789–816.; G. Lodi: *Uniti e diversi. Le mobilitazioni per la pace nell'Italia degli anni '80.* Milano 1984. A rejtett hálózatoknak a mobilizációs folyamatokban betöltött szerepét H. Kriesi fejti ki *Local Mobilization for the People's Petition of the Dutch peace Movement* c. tanulmányában, amelyet a nemzetközi munkatáborban ismertetett. Transformation of Structure into Action. Free University, Amsterdam, June 1986.

[5] Lásd: C. Offe: *Contradictions of the Welfare State.* Szerk. J. Keane, London and Boston 1984, és P. C. Schmitter and G. Lhmburch, eds, Trends Towards Corporalist Intermediation (London and Beverly Hills 1980.)

[6] Úgy tűnik, hogy a korunkban újraéledt civil társadalommal kapcsolatos viták ezt a megállapítást látszanak közelíteni. Lásd: J. Cohen: *Class and Civil Society.* Amherst, 1982.; J. Cohen: *Rethinking Social Movements.* Berkeley Journal of Sociology, no. 28, 1983, pp. 97–113.; J. Cohen és A. Arato: *Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignity.* Praxis International, no. 4, October 1984, pp. 266–83. J. Keane: *Public Life and Late Capitalism.* New York and Cambridge, 1984 és *Despotism and Democracy.*

Rezime

Društveni pokreti i demokratizacija svakodnevnog života

Autor u radu dovodi u sumnju interpretacije koje naglašavaju *političku* dimenziju društvenih pokreta – njihovu efikasnost (ili neefikasnost) unutar političkog tržišta. On ne negira značenje uključenosti novih društvenih pokreta u etabliranim političkim procesima ali dokazuje kako političke interpretacije potcenjuju njihove *nepolitičke* aspekte. Današnji pokreti nastoje delovati na distanci spram sveta službene politike. Oni se pojavljuju s vremena na vreme kao javno vidljivi fenomeni – na primer za vreme javnih demonstracija u korist prava obojenih, ili u antinuklearnim demonstracijama. Socijalni pokreti *normalno* se sastoje od „nevidljivih" mreža malih grupa uronjenih u svakidašnjicu. Iz svog „podzemnog" položaja ovi pokreti dovode u pitanje i osporavaju dominantne kodove svakodnevnog života. Oni redefinišu postojeći osećaj za vreme, prostor i interpersonalne odnose. Oni uveravaju svoju okolinu kako je moguće proširiti i demokratizovati građansko društvo u saglasnosti sa nekonvencionalnim pravilima vremena, prostora i međusobnih odnosa.

Summary

Social Movements and Democratization of the Everyday Life

The author of this work disputes the interpretations which emphasize the *political* dimension of the social movements – their effectiveness (or uneffectiveness) in the political market. He does not deny the significance of including the new social movements in the established political processes, but proves to what extent are underestimated their *unpolitical* aspects by political interpretations. The contemporary movements try to be effective at a distance against the world of the official politics. They appear from time to time as publicly visible phenomena – e. g. during the public demonstrations in favour of the rights of the coloured people or in the antinuclear demonstrations. The social movements consist *normally* of „unvisible" nets of small groups immersed in the everyday life. From this „underground" position these movements bring into question and deny the dominant codes of the everyday life. They give new definitions of the existing sense of time, space and interpersonal relations. They convince their environment that it is possible to extend and democratize the civil society in conformity with unconvential rules of time, space and interpersonal relations.

Original scientific paper

Ellen Meiksins Wood

A DEMOKRÁCIA LEÉRTÉKELŐDÉSE ÉS A „CIVIL TÁRSADALOM"*

Előszó

A „demokrácia" a baloldalnak olyan, mindent felölelő jelszavává vált, amely az egyenjogúságért küzdő mozgalmak összességét, valamint azt az „egységesítő" diszkurzust is magába foglalja, amely a törekvések és tevékenységek sokrétűségét hivatott összhangba hozni. Nem mellékes tehát, hogy a „demokrácia" hívei hogyan is definiálják magát a fogalmat. Véleményem szerint a jelen „geistliche" (szellemi) állapot fő jellemzője, hogy a baloldal egyre gyakrabban fogad el olyan demokrácia-definíciókat, amelyek a legjobb esetben annyira pontatlanok és zavarosak, hogy szinte jelentésüket vesztették (az a felfogás, miszerint a „demokrácia" társadalmilag neutrális, illetve, „indeterminált", egyik fő témája a „posztmarxista" baloldalnak), legrosszabb esetben viszont a kapitalizmus hegemón ideológiáját és annak szűk demokrácia-definícióját fogalmazzák újra. Ezen tanulmány a demokrácia fogalmának módosulási és leértékelődési folyamatát, valamint annak ideológiai hátterét és következményeit vizsgálja.

*

„A dicsőséges forradalom a demokrácia maradandó értékeinek szerzett létjogosultságot: a toleranciának, a törvény tiszteletben tartásának, az elfogulatlan igazságszolgáltatásnak." E szavakkal nyitotta meg Margaret Thatcher a parlamentnek ezt a tisztázatlan eseményt ünneplő ülését. Csodálatraméltó kvalitások ezek. Irigylésre méltó lenne, ha az 1688-as Határozat valóban érvényt szerez e kvalitásoknak, a jelenlegi angliai állapotokat figyelembe véve pedig határozott előrelépést jelentene, ha Thatcher kormánya valóban hozzájuk igazodna.[1] Ezzel szemben egyiknek is, másiknak is alig van némi köze a *demokráciához*. A demokratikus sajátosságok lajstromából gyanút keltően épp az az egy hiányzik, amely a demokrácia specifikus és bukvális jelentését adja: a *de-*

* Angol eredetiben elhangzott az 1988-as cavtati nemzetközi tanácskozáson.

mos, a nép uralma. Tony Benn-nek – akit Margaret Thatcher és Neil Kinnock egyaránt a baloldal bohó peremjelenségeként tart számon – kellett végül is rámutatnia arra, hogy a demokratáknak vajmi kevés okuk van egy olyan „forradalmat" ünnepelniük, amely eltekintve a nők és a munkások helyzetének javításától, semmit sem tett a néphatalom érdekében, és amely csak az uralkodó osztály hatalmát szilárdította meg.[2]

Érdemes Thatcher definícióját olyan klasszikus gondolkodó meghatározásával összevetni, mint amilyen Arisztotelész. Ő ugyan semmivel sem volt nagyobb elkötelezettje a demos uralmának mint maga Thatcher, viszont sokkal pontosabban ismerte a demokrácia szó jelentését (még akkor is, ha figyelembe vesszük, hogy az athéniek a nőket és a rabszolgákat kizárták a demokráciából):

„A »demokrácia« terminus helyesen olyan alkotmányt jelöl, amelyben *a szabad születésűek* és a szegények ellenőrzik az államapparátus működését – lévén egyúttal a többség is." (*Politika* 1290 b). A szegények alkotta többség uralmának diametrális ellentéte az oligarchia, vagyis „az, amikor a gazdagok és a nemesek gyakorolják a hatalmat, legyenek bár még oly kevesen is" – ami, gondolhatnánk, figyelemreméltóan pontos jellemzése Thatcher sajátos brit „demokráciájának".

Arisztotelész ismérvei tehát nem az intézményes formákra, illetve tevékenységekre vonatkoznak elsősorban, se nem csupán a számbeli megoszlásra (hisz a továbbiakban kifejti, hogy a szegények hatalma még abban az esetben is demokráciát alkotna, ha netalán kisebbségben lennének), hanem mindenekelőtt az osztályhatalom eloszlására (disztribúciójára); ismérvei más szóval szociális, de egyúttal politikai jellegűek is.

A demokrácia fogalmának újradefiniálása azonban nem kizárólag a tory-k kiváltsága. Uralkodóvá vált a demokrácia kiegyenlítése a tolerancia formális és procedurális elveivel, a jogrenddel, a polgári szabadságokkal, az alkotmányossággal, a „korlátozott hatalmú", illetve „felelősségteljes" kormány fogalmával, a képviseleti rendszerrel (a közvetlen demokráciával szemben), a „pluralizmussal" és így tovább, *ahelyett*, hogy azt a hozzá lényegien kapcsolódó néphatalommal egyenlítenék ki. És valóban, a demokrácia fogalmának rekonceptualizálása a nyugati kultúrtörténet egyik legfigyelemreméltóbb vonása, amely a 18. századtól napjainkig magába foglalja a kapitalista világ politikai és gazdasági fejlődésének lényegét. Közös vonását képezi, illetve képezte minden uralkodó ideológiának, a „liberalizmustól" kezdve a „konzervativizmusig", és az uralkodó osztályok talán legjelentősebb ideológiai vívmánya is egyben. A jelen konjunktúra specifikuma az, hogy e hegemón ideológia, valamint annak demokráciát korlátozó intézkedései mindinkább magával ragadják a nyugati baloldalt is – a demokráciát a demos uralmával tételesen is kiegyenlítő hagyomány utolsó letéteményesét.

Az átalakulás

A 18. század utolsó negyedében a „demokrácia" még mindig többnyire azzal a jelentéssel bírt hívei és ellenzői körében egyaránt, amellyel a fogalom klasszikus megalkotói ruházták fel. Természetes ez a magyarázata az uralkodó osz-

tályok demokrácia ellen irányuló széles körű és ellenséges becsmérlésének, amelyben még, sőt kiváltképp, az amerikai köztársaság alkotmányának legkiemelkedőbb alapítói is osztoztak. Egy olyan köztársaság alapítói, amelynek vezető ideológiája az azt követő évszázadban a világ legtökéletesebb „demokráciájának" Alapító Atyjaiként fogja e szégyentelen antidemokratákat emlegetni. A demokrácia fogalma eközben olyan jelentésváltozáson esett át, amely lehetővé tette, hogy azt immár hajdani ellenségei is magukénak vallják, legtöbbször persze azért, hogy politikai szótáruk legmagasab elismerést érdemlő kifejezésévé tegyék.

Az amerikai tapasztalat döntő fontosságú volt. A fogalommódosulás folyamatának kritikus pillanata arra az időszakra tehető, amikor a demokrácia nyílt elutasítását (amelyet egyébként olyan föderalista kiválóságok hangoztattak, mint James Madison) felváltotta a már emlegetett antidemokratikus föderáció új politikai formációként – „képviseleti demokráciaként" – való jellemzése. A formulációt Madison munkatársa, Alexander Hamilton azonnal el is fogadta. Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az a mára már jól bejáródott gyakorlat, amely a „képviseletet" a demokrácia egyik módjának tekinti (amint az a „közvetlen" és „képviseleti" demokrácia ellentétpárból is kitűnik). Ez a konvenció elködösíti az amerikai fogalommódosításból adódó újdonságot, nevezetesen azt, hogy az *elidegenedett* politikai hatalom, amit korábban a demokratikus önkormányzat antitézisének tartottak, nemcsak összeegyeztethető lett a demokráciával, hanem annak szerves része is.

A képviseleti rendszer meglehetősen hosszú európai fejlődése során, amely egészen a középkorig nyúlik vissza, sohasem volt kérdéses, hogy a képviseleti rendszer fogalma kiegyenlíthető-e a demokráciával. A képviseleti rendszeren alapuló nemzetgyűlés fogalma a görögök – a fogalom megalkotói – számára is összeegyeztethetetlen lett volna azzal az eszmével, amelyet a polgárok közösségéről vallottak. A politikai hatalom elidegenedése annyira távol állt a demokrácia görög koncepciójától, hogy még a választásokat is oligarchikus gyakorlatnak tartották, amihez a demokratikus államok folyamodhattak ugyan (pl. olyan katonai vezetők megválasztásakor, mint Periklész), de amely ugyanakkor nem képezte a demokratikus alkotmány lényegét. A demokratikus módszer lényege a tömegek általi megválasztás (selection by lot) volt. Olyan gyakorlat tehát, amely számolva az állam nagyságából és lakosainak (polgárainak) számából adódó gyakorlati korlátokkal, a kiválasztás olyan kritériumát testesíti meg, amely elvileg áll ellentétben a citoyen-lét elidegenítésével. Az amerikai köztársaság honosította meg elsőként a demokrácia olyan koncepcióját, amely a hatalmat egyértelműen a „nép képviselőire" ruházta át. Ez a „hatalomátvitel" azonban nemcsak az ország nagyságából és komplexitásából adódó szükségszerűségnek tett engedmény volt, hanem magának a demokráciának is lényegi alkotóelemévé vált. Érdemes megjegyezni, hogy abban az időben, amikor még más opciók is számításba jöttek, a föderalisták nem azzal érveltek, hogy a „képviseleti demokrácia" milyen célszerű egy nagy köztársaság esetében, hanem épp fordítva, azzal, hogy mennyire kívánatos egy olyan nagy köztársaság, amely szükségessé teszi a képviseleti rendszert. A föderalista megoldás előnye a meglévő konföderációval vagy pedig bármely más, a helyi autonómiát és az

irányítható önkormányzati egységeket nagymértékben megőrző rendszerrel szemben kiváltképp abban rejlett, hogy eleve *kizárta* a hagyományos értelemben vett demokráciát. És valóban, minél nagyobb a köztársaság, érvelt Madison, annál jobb, mivel ezáltal csökken a képviselők és a képviseltek közti arány.

Annak ellenére tehát, hogy a képviseleti rendszer nem amerikai találmány, a modern demokrácia lényegi „konstitutív eszméjének" a kidolgozása – ti. a demokráciának a hatalom elidegenítésével való kiegyenlítése – mégis nekik tulajdonítható. Az újradefiniálás folyamatának azonban számos más összetevője is volt, és akár száz évig is eltarthat. Az Egyesült Államokban és Európában még mindig megválaszolatlanok a képviselendő „nép" szociális összetételére és bevonására (inclusiveness) vonatkozó alapvető kérdések, és azok még a 20. század első évtizedeiben is parázs vita tárgyát képezték. De már a 19. század második felében nyilvánvalóvá vált, hogy a kérdés a „tömeg demokráciája" mellett dől el. A demokrácia fogalmának módosításából adódó előnyök pedig a tömeges mozgósítás korszakának előrehaladásával mindinkább nyilvánvalóvá váltak.

Eric Hobsbawn érzékletesen vázolta azokat a kötelességeket és korlátokat, amelyeket az erősödő demokrácia kényszerített az európai uralkodó osztályokra:

> „A történész számára sajnálatos, hogy mindaz a probléma, amit a tömegek mozgósítása jelentett a kormányok és az uralkodó osztályok számára, Európában lekerült a nyílt politikai vita színteréről, mivel a fokozódó demokratizálás lehetetlenné tette e kérdések őszinte megvitatását. Vajon melyik jelölt szerette volna tudatni választóival, hogy túlságosan butának és tudatlannak tartja őket annak megítélésére, hogy a politikai életben mi számít a legmegfelelőbb lépésnek, valamint, hogy követeléseik legalább annyira lehetetlenek, mint amennyire veszélyesek az ország jövőjét illetően? Melyik államelnök mondaná azt, amit gondol, olyan riporterek előtt, akik a szavait a legeldugottabb sarki kocsmákba is eljuttatják?... Bismarck szinte kizárólag egy elit hallgatósághoz beszélt. Gladstone vezette be a tömeges választásokat Angliában (és valószínűleg Európában is) 1879-es kampányával. Aligha valószínű azonban, hogy a politikai outsidereken kívül bárki más olyan őszinteséggel és tárgyilagossággal szólna a demokrácia magától értetődő vonatkozásairól, mint az 1867-es választásjogi törvény kapcsán felszólalók...
> A demokratizáció éráját tehát a nyilvános politikai képmutatás illetve kettősség váltotta fel, ami pedig a politikai szatíra korszakát hozta magával..."[3]

Korábban a demokrácia valóban azt jelentette, amit a fogalom takar, bírálói ugyanakkor nem rettentek vissza attól, hogy leleplezzék, illetve megbélyegezzék az ostobaságot, tudatlanságot és a „közönséges nyáj" megbízhatatlanságát. Adam Ferguson a 18. században, mégpedig egy hosszú és töretlen antidemokratikus hagyomány szószólójaként, a következő kérdéseket fogalmazta meg:

„Hogyan bízható a nemzetek irányítása olyan egyénre, aki látókörét saját létfenntartására vagy pedig önmaga védelmezésére szűkítette? Ha egy ilyen egyénnek lehetősége nyílik az államügyekbe való beleszólásra, csak zűrzavart és összevisszaságot teremt annak szerveiben, vagy pedig a szervilitás és korrupció feltételeit honosítja meg. Emellett csak kivételesen tud belenyugodni abban, ha az állam mentes a romboló pártoskodásoktól, illetve a tévesen megfogalmazott vagy tévesen végrehajtott határozatoktól."[4] Az ilyen és ehhez hasonló vélemények nemcsak a kor értelmiségének akadémikus okfejtéseiben kaptak helyet, hanem nyíltan megfogalmazódtak maguknak a politikusoknak a köreiben is. A *glasznoszty* e formája viszont a 19. század végére már elképzelhetetlenné válik. Az uralkodó osztályok egyrészt olyan eszközök után kutattak, amelyek korlátozzák a tömegek gyakorlatban megnyilvánuló demokráciáját, másrészt olyan ideológiai stratégiákat fogadtak el, amelyek leszűkítették a demokrácia elméleti lehetőségeit. A franciákhoz hasonlóan, érvelhetnénk, akik pl. „megszelídítették" forradalmi hagyományaikat, az amerikai, de az angol uralkodó osztályok[5] is kisajátították a demokráciát. Jelentését azokhoz a politikai kategóriákhoz hasonlították, amelyeket sajátos ideológiák még megtűrtek. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy a demokrácia fogalmának módosítását a politikai képmutatás és kettősség új szellemi légköre hozta magával.

A tömegek mozgósításának korában a demokrácia fogalma az uralkodó osztályok diktálta új ideológiai nyomások függvénye lett, amely már nemcsak a „demokratikus" hatalom elidegenedését követelte meg, hanem a „demokrácia" lényegének elválasztását is a „demos"-tól – vagy legalábbis a néphatalomnak mint a demokratikus értékek alapvető kritériumának félreállítását. Az átértékelődés mozzanata amiatt is nehezen elkülöníthető, mivel összefonódott a politikai és ideológiai harcok elhúzódó és heves folyamatával. Lényeges mozzanatokra bukkanhatunk azonban a 19. század elméleti és gyakorlati liberalizmusának feloldatlan feszültségeiben és ellentmondásaiban. Főszerepet itt azok a liberálisok és „radikálisok" játszanak – az utóbbiak mellesleg a demokrácia teljes elutasítása és annak elkerülhetetlensége, mi több, annak szükségessége és igazságossága között ingadoztak –, akik felismerték, hogy a tömegek mozgósításából származó előnyök segítik reformprogramjaik ügyét, illetve legalább azt, hogy bölcs dolog a „százfejű hidrát", azaz a turbulens tömeget megszelídíteni.

John Stuart Mill valószínűleg csupán a legextrémebb példája a 19. század liberalizmusát jellemző ellentmondásoknak. Mill egyrészt rendkívüli ellenszenvel viseltetett az „egyenlősdi" tendenciái és a tömeges demokrácia „kollektív középszerűsége" iránt (ami talán leginkább *A szabadságról* írt esszéjéből tűnik ki, amikoris a modern liberalizmus *locus classicus*áról beszél). Nézeteit emellett platonizmus, elitizmus, valamint az az imperialista meggyőződés jellemzi, miszerint a gyarmati népeknek (de talán az angol munkásosztálynak is), csak hasznára válik az uralkodó osztályok égisze alatt megvalósuló „gyámkodási korszak". Másrészt viszont az általános szavazati jogért szállt síkra (ami a „súlyozott" szavazások bevezetésével kompatibilis lehetett volna a gyámkodás elvével, amire vonatkozólag az *Elmélkedések a képviseleti kormányról* c. munkájában javaslatot is tesz). Mill emellett szocialista elméletekkel is „kacérkodott" (mindig azon az alapon, hogy a kapitalizmust mindaddig meg kell őrizni, amíg

a „kiválóbb elmék" nem segítenek a tömegeknek felülemelkedni a durva ingerektől való függőségén, mint amilyen az anyagi javak hajszolásának, illetve az alantasabb vágyaknak való kiszolgáltatottság). Mill sohasem oldotta fel ezt a demokráciára irányuló szisztematikus ambivalenciát, egy meglehetősen váratlan helyen azonban, nevezetesen az ókori Athén demokráciájáról megfogalmazott véleményében, talán egy lehetséges összebékítés körvonalai rajzolódnak ki.

Már a 18. század végén is, de különösen a 19. században, az ókori Görögország példája a korabeli politikai kérdésekkel kapcsolatos nézeteltérések forrásává vált. E vitákat a politikai reform ellenzői indították azzal, hogy hevesen támadták az athéni demokráciát. Angliában kiváltképp a parlamentáris reform tory ellenzői voltak a vita kezdeményezői, mint pl. William Mitford, Görögország első modern politikatörténetének szerzője, aki nem is igyekezett leplezni a mű kortársaiknak szánt antidemokratikus üzenetét. A liberálisok és demokraták számára, mint amilyenek Mill és barátja, George Grote is voltak, később elvi kérdéssé vált, hogy saját reform-próbálkozásaik érdekében az ókori demokrácia védelmére keljenek annak konzervatív bírálóival szemben.

Ezekben a liberalista közbelépésekben már tetten érhető a demokrácia fogalmának szuptilis módosulása. A megdöbbentő bennük az, hogy az athéni demokráciát kiegyenlítik annak az egyediséget és individualizmust szorgalmazó vonásával, és azt az ókori Spárta szűk és fojtó konzervativizmusával helyezik szembe (mi több, Grote görög történelméről írva, Mill úgy beszélt a spártaiakról, mit a toryk és a konzervatívok az ókori Görögországról). Az ókori demokrácia iménti jellemzése természetesen szöges ellentétben áll Millnek a modern demokráciáról vallott nézeteivel és azzal a felfogásával, miszerint az veszélyezteti az individualitást és kiválóságot. Az ókori demokrácia ilyen eltérő megítélése abból adódott, hogy a politikusok nem voltak hajlandók szembenézni annak egy kimondottan demokratikus jellemzőjével – méghozzá a polgárjognak a „közönséges" és „kézműves", tehát munkásosztályokra való kiszélesítésével. Az athéni demokrácia liberális védelmezői tehát szándékosan hagyták tisztázatlanul a demokrácia politikai gazdaságtanával és a termelőosztályokkal kapcsolatos kérdéseket. Ezt nemcsak azért tették, hogy ne kelljen a rabszolgaság megbotránkoztató tényéről szólniuk, hanem azért is, hogy ne kelljen a dolgozó „tömeg" játszotta központi szerepet elismerniük. És valóban, érvelhetnénk amellett (amint azt másutt én magam is tettem), hogy a klasszikus antikvitás, kiváltképp pedig az ókori rabszolgaság megvilágítására irányuló modern tudományt kifejezetten gátolta mind a görög politikatörténettel foglalkozó első modern munkák antidemokratikus elfogultsága, mind az athéni demokrácia védelmezőinek szűkszavúsága.[6] Még akik Millhez hasonlóan azért szálltak síkra, hogy a korlátozott szavazati jogot a „tömegekre" is kiszélesítsék, azok sem igen lelkesedtek a demos uralmáért, és az ókori demokráciában betöltött szerepével sem voltak hajlandók foglalkozni. Sokkal megfelelőbbnek bizonyult a klasszikus Athén *liberális* erényeit felidézni, hisz éppen ebben rejlett a liberális-demokratikus talány megoldása: vagyis a demokrácia egyszerű újradefiniálásában, amely azt nem a nép hatalmával, hanem a liberalizmus erényeivel egyenlíti ki.

A demokrácia fogalma ezáltal olyan rendkívüli rugalmasságra kezdett szert tenni, amely a liberálisok számára lehetővé tette, hogy azt a polgári jogokra és a parlamentáris képviseleti rendszerre vagy pedig a „váltakozó elitekre" (alternation of elites) korlátozzák (a modern „pluralisták" körében közkedvelt fogalom értelmében), érintetlenül hagyva az osztályhatalomban megmutatkozó durva egyenlőtlenségeket, a neo-konzervatívok számára pedig, hogy *azt* – mármint a demokráciát – a „fogyasztók választási lehetőségével" és a „népi" kapitalizmussal egyenlítsék ki. Ezzel egy olyan új fogalommódosítási folyamat indult el, amely nem elégszik meg a demokráciának formális politikai szférára való korlátozásával, hanem módosítja annak társadalmi (szociális) jelentését is. Úgy tűnik, hogy manapság a szocialisták is hajlandók ezeket a felhígított, rugalmas definíciókat elfogadni. Volt időszak, amikor még a „legmérsékeltebb" szociáldemokraták is álhűséggel viszonyultak a népi demokrácia fogalmához és az ahhoz kötődő osztályhatalom újrafelosztásához – legalábbis ami a „gazdasági demokrácia" és az egyenlőség bizonyos vonásainak felkarolását illeti. Mára az egyenlősdinek még ez a szelíd változata is divatjamúlttá vált az alapvető baloldali csoportosulások körében. A legkülönbözőbb politikai beállítottságú emberek többsége úgy véli, hogy a demokrácia mindinkább puszta ügyrendi elvvé válik, úgyhogy a titkos szavazás fetisizálása – bármilyen szűken értelmezzék is azt, bármennyire csökken is a felkínált választási lehetőség, bármily egyoldalúak is a megválaszolandó kérdések, bármennyire korlátozott is a szavazás hatása a gazdaság hatalmával és a megbízhatatlan kormányokkal szemben, bármennyire felbillenti is a társadalmi erőegyensúlyt abban a környezetben, ahol a szavazás folyik – túlszárnyal minden más szupsztanciális megfontolást.

A „formális" demokrácia és a „civil társadalom"

Az uralkodó demokrácia-koncepció tehát az, amelyet leggyakrabban „formális" demokráciaként emlegetnek. Lássuk, hogyan is definiálta azt nemrégiben (elismerően) egy (ex-)szocialista:

> „Tehát miben is nyilvánul meg a modern demokráciák »formális« jellege? Mindenekelőtt az állam és a társadalom relatív (sohasem teljes) szétválasztásában. Demokratikus jellegét alapvető fontosságú dokumentum biztosítja (ez legtöbbször maga az alkotmány), amely pontosan meghatározza a polgári jogokat (az úgynevezett »emberi jogokat«), a pluralizmust, a szerződés rendszerét és a képviseleti rendszer alapelveit... Mindennek következményeként a formális demokrácia megválaszolatlanul és eldöntetlenül hagyja a társadalom tényleges szerkezetének kérdését. Épp ezért formális."[7]

Hadd ne térjünk itt ki a fenti definícióból adódó néhány problémára, mint pl. arra, hogy Anglia – mivel ilyen „alapvető dokumentuma" nincs – tekinthető-e akárcsak „formális demokráciának" is? Hagyjuk későbbre azokat a történelmi elferdítéseket is, amelyek alapján a fenti szerző mély meggyőződéssel

ítéli el a „nem formális" demokácia visszásságait a „formális" változat előnyeivel szemben. Egészében véve, a „formális" demokrácia fenti definíciója, amely egyébként dicséretes őszinteséggel zárja ki a szociális kritériumo(ka)t, arra azért jó, hogy megférjen az olyan fogalmakkal, mint: polgári szabadságok, pluralizmus, szerződések rendszere, képviseleti elv, és azzal, ami mindezt magába foglalja – az „állam és a társadalom szétválasztottságával". Ez utóbbi fogalom megkülönböztetett figyelmet érdemel, annál is inkább, mivel a baloldalon egyre nő a „civil társadalom" kultusza, amely arra enged következtetni, hogy az fontos szerepet játszik a demokrácia általuk történő újradefiniálásában.

Előre kell bocsátanunk, hogy bizonyos vonatkozások, amely az állam és a civil társadalom szétválásával való foglalkozást motiválták, minden demokratikus szocialista norma szerint legitimnek tekinthetők. Ez különösen a sztálinista rezsimekre vonatkozik, amelyekben a társadalom teljesen alárendelt az államnak és nyomasztó a helyzete. Ez azt eredményezte, hogy a szocialisták különös érzékenységgel reagálnak minden, a „civil társadalom„ autonómiájának elnyomására irányuló veszélyre. Rákérdezhetnénk a „valóságosan létező szocializmusok" analitikus vizsgálatainak helytállóságára is, amelyek a „civil társadalommal" foglalkozó egészen új munkákban kaptak helyet. Mégis azt hiszem, hogy most az lesz a leghasznosabb, ha figyelmünket arra összpontosítjuk, hogy mi módon alkalmazzák ezeket a fogalmakat a nyugati kapitalizmus feltételeire. A „civil társadalom" itt a kapitalizmus álruhájaként igyekszik funkcionálni, a demokrácia pedig olyan megfogalmazást nyer, amely – a hagyományos liberális divathoz híven – a kapitalista erőviszonyokat lényegileg érintetlenül hagyja.

A demokráciával kapcsolatos baloldali vitákban a hangsúlyt a formális demokrácia és a kapitalizmus közötti kapcsolat természetére igyekeztek helyezni: vajon a demokrácia liberális és „parlamentáris" formái olyannyira elválaszthatatlanok a kapitalizmustól, hogy a szocialisták nem fogadhatják el, anélkül, hogy ugyanakkor helyrehozhatatlan csorba ne essék a szocialista elveken? (Bár nyilván kevesen értenek egyet e viszonyulás azon extrém megnyilvánulásaival, amelyek megkövetelik a „burzsoá" formák elutasítását, csapdának és ámításnak minősítve azokat, és kiegyenlítik a kapitalista állam más, nyilvánvalóan kevésbé elfogadható formáival. Vagy netán a demokrácia liberális és parlamentáris formái „semlegesek" és így alkalmazhatók a szocializmusban is? Kétségtelen, hogy itt fontos problémákról van szó (amelyek közül néhányról másutt magam is szóltam[9]); bizonyos értelemben viszont a kérdés hagyományos megfogalmazása nem érinti a lényeget. A kérdés nem csupán az, hogy bizonyos intézményesített formák elválaszthatók-e a kapitalizmustól, nem is az, hogy a „formális demokráciának" vannak-e korlátozottságai és fogyatékosságai. Sokkal alapvetőbb kérdés vetődik fel: vajon a „formális demokrácia" csupán egy tökéletlen és kifejletlen eszköze-e a demokráciának vagy azon túlmenően annak – a kapitalizmushoz szorosan hozzátartozó – szupsztanciális kivonata és egyben leértékelődése?

Ez a probléma specifikus megfogalmazást nyer a formális demokrácia védelmezőinek körében. Heller Ágnes pl. a következőképp fogalmazza meg a kérdést:

Az az állításom, hogy a Függetlenségi nyilatkozattal született meg a formális demokrácia, nem jelenti egyben, hogy attól fogva töretlenül létezett is. A helyzetet legpontosabban talán úgy jellemezhetnénk, hogy a formális demokrácia mint megvalósításra váró *konstitutív eszme* létezett. Az alapelvek maradéktalan megvalósítása (különösen Európában) a munkáspártok és a szakszervezetek feladata volt, habár a nőmozgalom is nagyon fontos szerepet játszott benne. Tehát nem a kapitalizmus, hanem a kapitalizmus ellen irányuló mozgalmak tették a formális demokráciát egyetemessé. A formális demokráciáért vívott harc ugyanakkor az egyes polgári szabadságok újraértelmezésére is törekedett...

Még ha egy ország munkásosztálya erőteljesen küzdött is a kapitalizmus ellen, a munkások többsége sohasem egyenlítette azt ki a formális demokráciával. Hát akkor ki egyenlítette ki a kettőt? Ki vallotta hát azt a nézetet, hogy az elégedetlenség szoros kapcsolatban áll a kapitalizmussal és a formális demokrácia elutasításával? Konrád Györgynek és Szelényi Ivánnak igazuk van, amikor azt állítják, hogy ez az identifikáció az intelligencia ideológiájának segítségével jött létre, és hogy annak még mindig ez az ideológia a hordozója. A legkiválóbb értelmiségiek egynémelyike a kapitalizmus iránti nyílt ellenszenvét az empirikusan létező munkásosztályra irányuló rejtett ellenszenvével párosította. A ténylegesen létező munkásosztály nincs tudatában annak – érveltek –, hogy melyek is tényleges érdekei és igényei – kívülről kell tehát elméletet biztosítani számára. Az értelmiségiek azok, akik tudják, hogy mit kell a munkásnak gondolnia, éreznie és tennie..."[10]

Az az észrevétel, miszerint a formális demokrácia megvalósulását nem a kapitalizmus fejlődése szavatolja, hanem a munkások és nők harcára volt szükség ahhoz, hogy kibontakozzék, vitathatatlan. Az okfejtésben azonban sok a logikai kibicsaklás és tisztázatlanság. Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy némi ellentmondás rejlik abban a gondolatmenetben, amely a népi mozgalmak dicshimnuszával zárul, miután az elején jóváhagyja azokat a heves és hagyományos támadásokat, amelyek a demos uralma ellen irányulnak:

„Arisztotelésznek (aki mellesleg kifejezetten realista beállítottságú kritikus volt) az a nézete, miszerint minden demokrácia először anarchiává majd pedig zsarnokséggá válik, tényszerű megállapítás, nem pedig egy antidemokrata arisztokratikus rágalma. A római köztársaság egy pillanatig sem volt demokratikus. És én mindehhez azt szeretném hozzátenni, hogy még ha távolról sem kizárt annak lehetősége, hogy a modern demokráciák zsarnokséggá fajulhatnak (ennek tanúi lehettünk a német és olasz fasizmus esetében), a modern demokráciák éppen formális jellegüknek köszönhetik szívósságukat."[11]

Vegyük sorjába a mondottakat. Az a vád, miszerint az ókori demokrácia az anarchia és zsarnokság közvetlen előfutára (amit talán Platón és Polybius határozottabban állít, mint maga Arisztotelész), egyértelműen antidemokratikus

rágalom. Először is nem kapcsolódik valós történelmi szekvenciákhoz, legyenek akár kauzálisak, akár pedig időrendiek. Az athéni demokrácia valójában a zsarnokság intitúciójának a végét jelentette, és csaknem két évszázadon keresztül létezett. Végül pedig nem az anarchia, hanem egy erősebb katonai hatalom győzedelmeskedett felette. E két évszázad alatt Athén csodálatraméltóan gyümölcsöző és befolyásos kultúrát hozott létre, amely nemcsak túlélte Athén bukását, de megteremtette a polgárság és jogrend nyugati fogalmainak az alapjait is. A római köztársaság valóban nem volt „egy pillanatig sem demokratikus", és arisztokratikus államvezetőségének legfigyelemreméltóbb eredménye a köztársaság megszüntetése és autokratikus imperialista hatalommal való felcserélése volt. (Heller talán véletlenül siklik el a következetlenség felett? Végeredményben a római köztársaság antidemokratikus formája szolgált modellül annak a bizonyos „alkotmányos" és demokratikus dokumentumnak, nevezetesen az Egyesült Államok alkotmányának a meghozatalakor. Ez az antidemokratikus forma Polybus és Ciceró elképzelésén alapult, akik mindketten szorosan ragaszkodtak az általuk nagyra tartott „vegyes alkotmány" arisztokratikus jellegéhez.) Kicsit szemérmesnek tartjuk a megállapítást, miszerint „távolról sem kizárt annak lehetősége, hogy a modern demokráciák zsarnoksággá fajulhatnak", különösen, ha figyelembe vesszük a fasizmusra történt (közbevetett) utalást, hogy a „formális demokrácia" rezsimjéhez közvetlenül kapcsolódó háborúkat és imperialista politikát ne is említsük. Ami pedig a szívósságot illeti, meg kell állapítanunk, hogy ez ideig még nem tudunk olyan „formális demokráciáról", amely fennállásának ideje az athéni demokrácia fennállásának idejéhez lenne mérhető, vagy azt netán túlszárnyalta volna. Heller kritériumai alapján az európai demokráciák még egy évszázados múltra sem tekintenek vissza (Angliában pl. 1946-ig érvényben voltak a plurális választások); az amerikai köztársaság pedig, amelynek Heller a formális demokrácia „alkotmányos elképzelésének" a kidolgozását tulajdonítja, csak sokára tudott felülemelkedni az athéni demokrácián – már ami a nők és rabszolgák kirekesztettségét illeti. A dolgozók pedig – akik az athéni demokráciában teljes polgárjogot élveztek – mondhatnánk még formális polgárjogban sem részesültek egészen a 19. századig, az állami tulajdonra vonatkozó utolsó korlátozások felszámolásáig. (Nem beszélve a mai napig létező nagyszámú cselfogásról, amelyekkel általában a szegényeket, de különösen a négereket kívánták eltéríteni a szavazásoktól. A szívósság legjobb esetben (és csak a fehér férfiakra vonatkozóan) egy évszázadot jelent és félévszázadot a modern „formális demokráciák" esetében.

Heller történelmi számvetéséből arra lehet következtetni, hogy a formális demokrácia felsőbbrendűségét igyekszik bizonyítani a nem formális demokráciával szemben, ami nem fér össze sem az „önkormányzat", sem pedig a szocialista demokrácia iránti elkötelezettségével. Bármilyen is az elkötelezettsége és szándéka, Heller azt a problematikus érvelésmódot választja, amely széleskörűen elterjedt a poszt-marxista baloldal körében: azt a gondolatot, miszerint a formális demokrácia társadalmi „semlegessége" alapot jelent annak elterjedéséhez, valamint hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetet csak ilyen keretek között lehet elképzelni. Ennek alapján úgy tűnik, hogy épp a kapitalizmusban megvalósuló demokrácia „formális" jellege az, amely lehetővé

teszi és ösztönzi, hogy valami többé váljék, mint ami. Ez az elméleti keret azonban elhomályosítja a kapitalizmus és a „formális demokrácia" közötti viszony természetét, mivel bűvészmutatványnak beillő módon úgy alkot képet a problémáról, hogy a kapitalizmust a szocializmustól elválasztó gátakat és antagonizmusokat meg sem említi.

Az okfejtés elején Heller jellegzetes csúszással tér át a formális demokrácia erényeinek méltatásáról – amelyet azokkal szemben igyekszik megvédeni, akik azt a kapitalizmushoz való kapcsolódása folytán elvetik –, annak kinyilatkoztatására, miszerint a kapitalista demokrácia autonómiával rendelkezik vagy pedig „semleges" (időnként pedig a „nem formális" vagy pedig a lényegi demokráciát becsmérli). A „ki egyenlíti ki a kapitalizmust a formális demokráciával?" kérdés esetében (amire nyilvánvalóan azt válaszolhatnánk, hogy azok, akik nemcsak az „empirikusan létező munkásosztálytól" idegenkednek, hanem többek között a polgári szabadságoktól és a jogrendtől is, sok függ a *kiegyenlítik* szó tisztázatlanságától. Vajon az a kapitalizmus és a formális demokrácia kiegyenlítésére vonatkozik-e, és ha a kettő közül az egyiket elutasítjuk, akkor a polgári szabadságokhoz és a jogrendhez való mindennemű ragaszkodásunkat is meg kell-e tagadnunk? Vagy talán a „kiegyenlítés" a kapitalizmus fejlődése és a formális demokrácia megjelenése közötti történelmi kapcsolódásra utal? Benne rejlik-e az az állítás, miszerint a kettő szerkezetileg elválaszthatatlan egymástól, vagyis a kapitalizmus a formális demokráciának szükséges, ám nem elegendő feltétele, illetve lehetségességének, mi több, netán teljes megvalósulásának szükségszerű biztosítéka is? Heller érvelése a formális demokrácia mellett csak akkor tartható fenn, ha figyelmünket kizárólag az első jelentésre összpontosítjuk. Azok az érvek, amelyek a kapitalizmusban létező demokrácia „indeterminált" voltát hangsúlyozzák – amely elképzelés a „poszt-marxista baloldalt" fémjelzi – csak a következő hamis választási lehetőség felkínálásával tarthatók fenn: vagy le kell mondanunk, tegyük fel, a polgári jogokról, mivel azok kapcsolatba hozhatók a kapitalizmussal, vagy pedig el kell fogadnunk, hogy a „formális demokráciát" nem lehet a kapitalizmussal „kiegyenlíteni". Amennyiben a hangsúlyt a „kiegyenlítés" másik két értelmezésére helyeznénk, elképzelhető, hogy az eredmény más lenne, főként pedig lehetővé tenné (mint ahogy Heller nem teszi), hogy figyelembe vegyük a tényt, miszerint a kapitalizmus több (igaz ellentmondásos) módon is segítette a demokrácia fejlődését, egyúttal viszont, le is értékelte azt, akárcsak magát a citoyen-létet is.

Ez a tényleges kritikus mozzanat: nemcsak a progresszív evolúció fázisát képező kapitalista demokrácia tökéletlensége, hanem sokkal inkább a haladásnak és regressziónak az az ellentmondásos egysége, amely a kapitalizmus és a formális demokrácia összekapcsolását jellemezte. Röviden szólva, a kapitalizmus ugyan még megtűrte a politikai javak korábban nem tapasztalt *elosztását*, a polgári jogokat és szabadságokat, hisz a citoyen-létnek, jogoknak és szabadságoknak olyan formáit tette lehetővé, méghozzá a történelem folyamán először, amelyek nem vagy alig voltak kihatással a társadalmi hatalom megosztására. Ebből a szemszögből nézve a kapitalizmus szöges ellentétben áll az osztályhatalom azon alapvető transzformációjával, amelyet definíciója szerint és strukturális szükségszerűsége folytán a görög demokrácia testesített meg.[11] Azok-

ban a társadalmakban, ahol a többletelvonás „gazdaságon kívüli" eszközökkel történik és a gazdasági kizsákmányolás hatalma elválaszthatatlan a jogi és politikai státustól és privilégiumtól, ott a politikai jogok hozzáférhetősége egészen mást jelent, mint a kapitalizmusban, ahol a kisajátított közvetlen (kizsákmányolt) termelő meg van fosztva birtokaitól, és ahol a kisajátítás formája nem függ közvetlenül a jogi vagy pedig a politikai álláspontról. Más szóval Athénben, ahol a citoyen-lét (citizenshig) maradt a kizsákmányolási viszony fő meghatározója: pusztán „formális" politikai jog vagy pusztán „formális" egyenlőség nem is létezhetett. A kapitalizmus tette lehetővé elsőként a pusztán „formális" politikai szféra létezését pusztán „politikai" jogokkal és szabadságokkal. A „formális demokrácia" tehát nemcsak előrelépés a polgári szabadságokat, törvényes hatalmat és a képviseleti rendszer elvét nélkülöző politikai formációkhoz képest, hanem ugyanakkor és ugyanolyan mértékben *elvonatkoztatás* is a demokrácia lényegétől, amely történelmileg és szerkezetileg a kapitalizmushoz kötött.

A civil társadalom és a Nyugat specifikumai

A formális demokrácia és a kapitalizmus közötti történelmi és strukturális kapcsolat az államnak a civil társadalomtól való szétválasztottságában válik kimutathatóvá. Valójában tökéletes analógia van a szétválasztottság divergens értelmezésének, valamint a demokrácia (kapitalizmus okozta) leértékelődésének felismerése és elkendőzése között. Létezik egy olyan történelemszemlélet, valamint az állam és a civil társadalom szétválasztottságának egy olyan interpretációja, amely a kapitalista demokrácia kibontakozását csak progresszív fejlődésként képes értelmezni. Ezt a szemléletet általában a liberális vagy burzsoá ideológiákhoz kötik, de ugyanakkor mindinkább megalapozni látszik a baloldal demokrácia-koncepcióját is.

Vázoljuk fel először is a hagyományos liberális elképzelést. Alapvető jellemvonásai a következők: 1) a történelmet a progresszív *individuáció* folyamatának hajlamos tekinteni, amit általában a magántulajdon fejlődésével hoz kapcsolatba, és amelyben a közösségi illetve „népi" (gentile) intézmények és tulajdonformák lehetővé teszik a kisajátítás és tudatformálódás mind individualizáltabb módjait; 2) az államra úgy tekint, mint a közösségi elvekből az individualitás és magántulajdon felé irányuló fejlődés velejárójára, amely fejlődés új *politikai* intézményeket igényel, hiszen a „népi" intézmények már nem felelnek meg az individuáció e fokának; 3) a társadalom és a szabadság progresszív fejlődésének dinamikus feszültségét az egyén és az állam vagy esetleg az állam és a civil társadalom közötti ellentmondással – amely utóbbit az egyének (gyakran kölcsönösen antagonisztikus) összességének tart – egyenlíti ki, ami különbözik pl. attól a nézettől, amely az osztályellentétekre és a kizsákmányolási viszonyokra helyezi a fő hangsúlyt; 4) hajlamos arra, hogy a birtokos osztályok felemelkedésének „mérföldköveit" mint a történelem legfontosabb eseményeit azonosítsa az alkotmányosság elveinek alapdokumentumával, vagyis az 1688-as Magna Chartával, melynek célja az volt, hogy megerősítse a birto-

kos osztály hatalmát mind a monarchia hatalmával, mind a tömegekkel szemben.[12] Egy bizonyos kritikus ponttól kezdve, amelyet nehéz elkülöníteni, de amely egybeesik a demokrácia redefiniálásával, ezeket a fejleményeket „demokratikusnak" kezdik nevezni; az amerikai és európai iskolákban pl. a gyerekeknek úgy tanították, hogy a földbirtokos arisztokrácia hatalmának növekedése a demokrácia fejlődésének döntő momentumát képezte. Ezen a ponton lényeges jelentésbeli eltolódásra kerül sor a demokrácia fogalmában: a demos uralma helyett az állammal szemben álló oppozíció vagy ellenőrzés irányába. Végezetül még egy figyelemre méltó momentum. A kapitalizmus, mint egyértelmű társadalmi formáció, a maga sajátos rendszerbeli logikájával – felhalmozás, verseny, a temelékenység növelésének kényszere a technikai erőforrások fejlesztésével – egyszerűen homályba vész, amint a „kommerciális társadalom" mozgástörvényei a történelem egyetemes törvényeivé válnak. Kétségtelen, hogy a 19. század óta a történelem megismerésében és a társadalomtudományokban alapvető előrelépés tapasztalható, az viszont távolról sem egyértelmű, hogy ezek az idejétmúlt elképzelések teljesen eltűntek volna a liberális világnézetből.

Nem kétséges, hogy a marxista történelem mindebből már a kezdetekor sokat elfogadott, mint ahogy az sem, hogy maga Marx a klasszikus politikai gazdaságtannal ellentétben kritikailag sohasem haladta meg a liberalista történelemszemléletet.[13] Az éremnek azonban kezdetektől fogva volt egy másik oldala is, amely Marx sajátos életművének lényegévé válik, ez pedig: a történelem mint a kizsákmányoló viszonyok fejlődése és a termelők munkakörülményektől való fokozott eltávolodása; a magántulajdon mint elidegenedés, a kapitalizmus és mozgástörvényeinek sajátosságai – röviden tehát mindaz, amit a politikai gazdaságtan kritikája foglal magába. Úgy tűnik, manapság a régi liberális történelem új, másik oldallal nem rendelkező baloldali verziójának vagyunk a szemtanúi.

Ritkán fogalmazódnak meg explicite azok a történelmi előfeltételek, amelyek alapján a baloldal képviselői pártfogásukba veszik a „formális demokráciát", és támogatják a civil társadalom formális demokráciának megfelelő koncepcióját. Van azonban egy rendkívül hasznos és szofisztikus tanulmány, amely nemrégiben jelent meg egy magyar tudós tollából angolul. A kötet célja a „civil társadalom" (keleti és nyugati) felélesztése, valamint a formális demokrácia előnyeinek propagálása, ami azon történelmi interpretációnak szolgálhat modellül, amelyet a civil társadalom kultusza és a demokrácia leszűkítése feltételez.

Kísérletet téve Európa három különböző „történelmi régiójának" – Nyugat- és Kelet-Európa és a közöttük lévő térség – jellemzésére, Szűcs Jenő (Bibó István nyomán) a „demokratikus társadalomszervezés" legmélyebb gyökerei után kutatva a következőképp veszi számba a „nyugati" modell sajátosságait:[14] A Nyugat legmarkánsabb ismertetőjegye a „társadalom" és az „állam" szerkezeti – és elméleti – szétválasztottsága,[15] amelynek egyedülálló fejlődése a nyugati demokrácia lényegi összetevője, míg ennek megfelelő hiánya Keleten az autokrácia totalitarizmussá válásával magyarázható. Szűcs érvelésének kritikus pontja az, amikor azt állítja, hogy ennek a fejlődésnek a gyökerei a nyugati feudaliz-

musban keresendők. Állítása valójában döntően a görög-római antikvitás és az azt követő időszak közötti törés hangsúlyozására épül. Azt állítja ugyanis, hogy bár a görög *polisz* és a római *res publica* a maguk különbözőségében az „autonóm társadalom" kivételes fontosságú történelmi megnyilvánulásai, addig a „demokrácia ezen korai előfutárai nem hatottak közvetlenül Európa társadalmi fejlődésére."[16] (Ilyen nem mindennapi megállapítás hallatán nehéz visszatartani magunkat attól, hogy a fejtegetést megszakítva fel ne kiáltsunk; de erről inkább később.) A görög-római antikvitás zsákutcába jutott. A nyugati fejlődés fő vonulata közvetlenül a feudalizmusból eredeztethető.

A tanulmány szerint a nyugati fejlődés sajátossága egy teljesen szokatlan „felemelkedés" eredménye, amelynek időpontja a civilizációk kibontakozásával esik egybe. „Erre a felemelkedésre integráció helyett dezintegráció közepette került sor, egy hanyatló civilizáció, reagrarizáció és növekvő politikai anarchia közepette."[17] A Nyugat sajátos fejlődése tehát – a mezőgazdaság és az autonóm városon alapuló, addig még ismeretlen urbán kultúra közti különleges viszony pl. – „éppen ebben a mindent érintő fragmentációban" gyökerezett. Mindenekfelett ez a szétdaraboltság és dezintegráció tette lehetővé a „társadalom" és az „állam" kettéválását. A fejlett keleti civilizációkban ez a szakadás nem következett be. A politikai funkciót ott továbbra is „fenntről lefelé" gyakorolták.

A nyugati államigazgatásnak ez a specifikus kettéválása azonban nem pusztán politikai jelenség, „társadalmi keretben" is felbukkan. Ennek következményeként egy új társadalmi viszonyrendszer jön lére, amely „nem az állam mellé vagy alá, hanem annak helyébe lép". Legjellemzőbb formája a vazallusi viszony, amely az állam és állampolgár közt fennálló régi politikai viszonyt új, szerződéses típusú társadalmi kapcsolatokkal váltotta fel (urak és vazallusok között). A politikai viszonyoknak szerződésen alapuló társadalmi viszonyokkal való helyettesítése mint egyik legjelentősebb következmény, az emberi méltóságnak, az egyén szabadságának és „becsületének" új princípiumát eredményezte. A területi felaprózódás, amelynek következtében minden kis egység saját szokásjoggal rendelkezett, a törvény decentralizáláshoz vezetett, amely immár ellen tudott állni a „hatalomgyakorlás felülről lefelé irányuló mechanizmusának".[18] A nyugati királyságokban később visszaállított felségjog sajátos jellege a feudális feldaraboltságból vezethető le, úgyhogy az új államot „vertikálisan alulról"[19] alakították ki. A „pluralitásban rejlő egység" volt az, amely a „szabadságokat" tette meg a nyugati társadalmi struktúra „belső rendező elvévé", és lehetővé tette a „társadalomnak" mint önálló entitásnak a létrejöttét, amivel éles határt vont a középkori Nyugat és a többi civilizáció közé.[20]

Ez az érvelés igazán ragyogó, ám ugyanilyen tanulságos nézőpontjának egyoldalúsága is. A liberális történelemszemlélet minden lényeges mozzanata tettenérhető e tanulmányban: a civilizáció (legalábbis a nyugati) fejlődésének kiegyenlítése az individuáció folyamatával; az egyéni „szabadság" és „méltóság" megnövekedése (– ha van alapvető eltérés Szűcs számvetése és a hagyományos liberális nézet között, az *az*, hogy az utóbbi nyíltabban egyenlíti ki az individualitást a magátulajdonnal); az individuum és/vagy a „társadalom" közötti feszültség előtérbe állítása, valamint az államnak a történelem mozgatóereje-

ként való felfogása, mit több – vagy kiváltképp – pedig az az irányultság, hogy a civilizációnak és magának a demokráciának a fejlődését a birtokos osztályok felemelkedését jelző „mérföldkövekhez" kösse. Szűcs ugyan elismeri, hogy a nyugati középkor egyáltalán nem volt demokratikus, ám a demokrácia legmélyebb gyökerei szerinte oda nyúlnak vissza. Ez olyan, mintha a modern demokráciát „megalapozó eszme" az *uradalom* (lordship) – a feudális feldaraboltság legalapvetőbb megnyilvánulási formája – lett volna, amely folytán az „állam" „társadalmi" viszonyokká és szerződéses kötelékekké transzmutálódott.

Ugyanezt a feldaraboltságot, a politikai viszonyok társadalmi és szerződéses kötelékekkel való ugyanezen felcserélését, a felségjog ugyanezen „felparcellázását", a „társadalomnak" ugyanezt az „automitását" másképpen is értékelhetnénk, még abban az esetben is, ha elismerjük egyediségüket és a nyugati civilizáció fejlődésében játszott szerepüket. Ennek persze egészen más konzekvenciái lennének a „civil társadalom" és a nyugati demokrácia fejlődésével kapcsolatos észrevételeinkre nézve. Tegyük fel, hogy ugyanezt az eseménysort egy más szemszögből vizsgáljuk: abból a feltevésből indulunk ki, hogy a görög-római antikvitás igenis szoros összefüggést mutat az azt követő eseményekkel, kiváltképp pedig azzal a jellegzetes „fragmentációval", amelynek következtében Nyugaton az állam és a társadalom szétvált egymástól. Ez viszont már a legelején arra kényszerít, hogy a feudális feldaraboltságot és annak következményeit másként magyarázzuk.

A nyugati államszervezés modellje azonban már jóval a középkori feudalizmus előtt elvált annak keleti megfelelőjétől. E szétválás nyomai a bronzkori görög királyságok hanyatlásáig visszavezethetők, amikor is Görögország területén olyan államformációk szűntek meg létezni, amelyek többé-kevésbé analógok a fenti tanulmányban ismertetett keleti variánsokkal. Azonnal hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ez a kettéválás nemcsak a politikai formációkkal, hanem mindenekelőtt a kisajátítás módjaival áll összefüggésben. (Szűcs tanulmányának furcsa, de egyben „szimptomatikus" jellegzetessége, hogy a kisajátítás és kizsákmányolás módjainak nem tulajdonít alapvető fontosságot – vagy meg sem említi őket Európa három történelmi régiójának elkülönítésekor.) Lehetséges persze, hogy Szűcs azért hangsúlyozza az antikvitással való szakítást, mert nem akar szólni ezekről a vonatkozásokról. A feudális feldaraboltságnak a gyökerekig, tehát Rómáig való visszavezetése ugyanis lehetetlenné tehette volna, hogy a nyugati fragmentációt egy fejlődés második fokozataként értelmezzük nemcsak a szabadság és emberi méltóság tekintetében, hanem a kisajátítás, kizsákmányolás és osztályuralom tipikusan nyugati formái tekintetében is. (De ne vágjunk mondandónk elébe!) A bronzkori királyságokat az állam irányította többletelvonás (és újrafelosztás) rendszere tette hasonlóvá a többi fejlett civilizációhoz. E rendszerre az egyéni „kisajátítási jognak" az állam birtoklásából való levezetése volt a jellemző (pl. a közhivatalokból származó mellékjövedelem), valamint az, hogy az uralkodó és termelő osztályokat éles határ választotta el egymástól. A fenti szempontból Görögország korai történelme, akárcsak a fejlett civilizációké, egészen véletlenül ellentétes a „primitív" társadalom „civilizáltba" való átmenetének hagyományos koncepciójával, amely

szerint ezt a folyamatot az individualitás és a magántulajdon térhódítása és ezzel összhangban a „népi" intézményeknek politikai intézményekre való felcserélése jellemzi. Ehelyett itt valójában az állami kisajátítás vált az egyéni kisajátítás feltételévé; és mivel ez utóbbi sokáig elválaszthatatlanul kötődött a *közszolgálatok* végzéséhez, a tulajdon, amely már félreérthetetlenül „magán"-jellegű, a fejlődés egész késői fokán alakult csak ki. Sokkal később, mint a központosított állam, a városi élet és az írni-olvasni tudás, vagyis a „civilizáltságnak" azon összetevői, amelyek a hagyományos liberális nézet szerint a magántulajdon megjelenéséhez kapcsolódnak.

Miután ezek az államformák titokzatos módon, de végérvényesen eltűntek Görögország területéről, egy újfajta állam jött létre, a *polis*, amelynek nem volt történelmi precedense. Kérdésünk szempontjából itt nem a „városállam"-forma a lényeges, hisz az nagyjából egyforma volt a görögöknél, ez etruszkoknál és a föníciaiaknál, hanem sokkal inkább az uralkodók és termelők, a termelés és kisajátítás, valamint a tulajdon és az állam közötti merőben új viszony. A központosított „bürokratikus-redistributív" államot a polgári közösségek váltják fel – a *polgárok* közösségei kerülnek az uralkodók és alattvalók helyébe, ahol a parasztok *polgároknak* számítanak, mert a lehető legteljesebb mértékben részesei a demokráciának. Az urakat és parasztokat egyesítő polgári testületek váltják fel a kisajátító állam és a függő helyzetben lévő paraszti termelőosztály korábbi szétválasztottságát. Ez az addig ismeretlen formáció fordulópontot jelent az egyéni kisajátítás fejlődésében és a tulajdon növekvő „privatizációjának" folyamatában. Mérföldkövét képezte ez annak a változásnak, amely a kisajátítás jogát és hatalmát az államról, valamint azokról, akik a „gazdaságon kívüli" hatalom – jogi, politikai és katonai – monopóliumát élvezték, a magántulajdon és vagyon „gazdasági" felsőbbrendűségének irányába mozdította el.[21] Nos, ugyancsak vitathatóan: a most már saját logikával rendelkező *osztály*viszonyok ekkor válnak önálló történelmi erővé.

E fejlődés hosszú távú következményei azonban a hűbérurak és parasztok közötti osztályhatalmi egyensúlytól függtek. Az athéni demokráciában pl. a viszonylag erős kisbirtokosi rendszer hátráltatta a tulajdon és az arisztokratikus hatalom koncentrációját. Habár Görögország hagyományozta a Nyugatra a „municipális" (városi) formát – amelynek oly jelentős szerep jutott, amikor azt a rómaiak mint a birodalom médiumát elfogadták –, az osztályhatalom jellegzetesen római elrendezése volt az, amely a municipális formát a magántulajdon és az arisztokratikus dominancia expanziójának hathatós eszközévé tette, Róma volt az, amely létrehozta az addig példa nélküli jogi apparátust, hogy definiálja és fenntartsa a magántulajdon rendszerét, létrehozva a „polgári" jog új kategóriáját, amelyet gyakran emlegetnek az állam és a társadalom szétválásának első lépéseként. Már magának a római jognak a fennmaradása is jelezhette volna Szűcs számára, hogy alapvető kontinuitás rejlik a civil társadalom nyugati „autonómiája" és a tulajdonrendszer római válfaja között.

Röviden szólva, Róma volt az, amely határozottan a magántulajdont tette meg a társadalmi hatalom megnyilvánulásának olyan autonóm területévé (locus), amely el volt ugyan választva az államtól, de ugyanakkor annak támogatását is élvezte. Valójában éppen Rómában vált a tulajdon, kiváltképp a *földbir-*

tok jelentős tényezővé. A földbirtok fontosságának hangsúlyozása azonban nem tekinthető az „iparosodást megelőző" történelem egyetemes érvényű tényének, és a római példa egyedülállóságát ilyen vonatkozásban nem szabad eltúloznunk. Róma megkülönböztető jegye az, hogy az egyéni kisajátításra helyezte a hangsúlyt, ellentétben pl. a hivatal médiumán keresztüli kisajátítással, hisz olyan arisztokráciával rendelkezett, amelyet kielégíthetetlen földéhség jellemzett. Ez a vagyon példa nélküli koncentrációjához vezetett, és egy olyan zsákmányoló császárságot hozott létre, amelyhez hasonló nem volt az ókori világban sem az „adóéhség", sem pedig a *terület*-éhség tekintetében. Róma a császári adminisztrációnak azt a módját tökéletesítette, amelynek alapjait a hellén királyságok fektették le, és amely segítette, bátorította a fent jelzett fejlődést. Mindenekelőtt a helyi arisztokrácia konfederációját, amelynek aminisztrációs alapegységét a polis régi municipális formája képezte, annak helyi autonómiára vonatkozó elveivel, ami most (önellentmondóan) a császári uralom eszközévé vált. A római osztályviszonyok közepette mindez az erős császári állam és a tőle autonóm domináns birtokos osztály – más ókori birodalmakban nem tapasztalt – egyedi kombinációjához vezetett. Mégpedig egy olyan erős állam megalakulásához, amely nemcsak nem fogta vissza, de támogatta is a magántulajdon autonóm fejlődését.

A feudalista „feldaraboltságot" tehát ebből a szemszögből kell nézni. Nem tekinthető csupán a külső erők véletlen következményének, sem pedig az ókori és „germán" formák valamiféle szintézisének. A felségjog „felosztása" és a vele kapcsolatos „lépcsőzetes tulajdonforma" (scalar property), amely a középkori Nyugatot jellemezte,[22] a római tulajdonrendszerben rejlő hatalom-privatizációban és a császári adminisztráció municipális formájában gyökerezett. Amikor a központosított állam – amely mindinkább az állami tulajdon antik formáinak a felújításán fáradozott – és a magántulajdon autonóm hatalmából adódó feszültséget a központi állam dezintegrálásával végérvényesen feloldották, a tulajdon autonóm hatalma nem szűnt meg létezni. Az uralkodók és alattvalók között fennálló korábbi politikai kapcsolatok fokozatosan feloldódtak az uradalom és a vazullusság „társadalmi" kapcsolatában újraegyesítve a politikai és gazdasági hatalmat, akárcsak az antik kisajátító állam, ezúttal azonban feldarabolt és privatizált formában.

Ebből a szemszögből a nyugati fejlődés aligha tekinthető pusztán az individualitás, a joguralom és a „lentről" való szabad hatalomgyakorlás növekedésének; a civil társadalom autonómiáját is másképp kell értelmeznünk. Azok a fejlődési mozzanatok, amelyeket Szűcs a fentiekben leír, a kizsákmányolás és dominancia új formáit is jelentik egyben (hisz az „alulról felfelé irányuló hatalom" végeredményben az „uradalom" hatalma), akárcsak az egyéni függőség és kötöttség új viszonyainak létrejöttét, a többletelvonás privatizációját. Az ókori elnyomási módokat az állam kezéből a „társadalomba" helyezte át, valamint megalapozta a magánjellegű kisajátítás és az egyetemleges felelősségformák mind kifejezettebb szétválását, amely majd a kapitalizmusban teljesedik ki.

A demokrácia redefiniálása tehát – akár jobboldali akár baloldali – szoros kapcsolatban áll azzal a történelemszemlélettel, amely elhallgatja a civil társadalom oppresszióit. Emellett a kapitalizmus sajátos dinamikáját az individualitás és a szabadság előretörésében oldja fel. Helyszűke miatt nem foglalkozhatunk bővebben sem a kapitalista kizsákmányolással, sem pedig a felhalmozás és áruvá válás kegyetlen logikai szisztematizmusával, amelyek elszegényítik a kapitalizmus társadalmi életét és kultúráját. (Közel százéves az a nézet, amely a „középszerűségért" a „tömeges társadalom" „kiegyenlítő" tendenciáit vádolja, ahelyett, hogy ezért a kultúra és szellemi élet áruvá válását – a kapitalizmus e megkülönböztető jegyét – tenné felelőssé.)

Ez szintén az újradefiniálás stratégiájához tartozik, amely a lényegi demokráciát a „formális" demokrácia alá rendeli.[23] Ahol a kapitalizmus oppressziói tudatosulnak – amelyeket manapság elrejt a civil társadalom" szűk értelmezése –, ott az állam–társadalom antitézisből levezetett (vagyis pusztán „formális") kategóriákkal igyekeznek azokat definiálni (mint pl. a modern kapitalizmus „bürokratikus" tendenciái, vagy pedig a „formálisan racionális" kapitalista világ weberi „kiábrándulása" és „rutinizálódása" ellen irányuló támadások esetében).

A lényeg itt nem az, hogy az állam ellenőrzése vagy a bürokrataellenes megnyilvánulások helyénvalóak-e. Természetes, hogy igen. A problémák akkor adódnak, amikor ezek a megfontolások azáltal, hogy olyan elvekre hivatkoznak, amelyek inkább nevezhetők „liberálisnak" mint „demokratikusnak" elhomályosítják (elkendőzik) a demokrácia néphatalom voltát és sokkal inkább irányulnak az elidegenedett hatalom ellenőrzésére, mintsem a hatalom elidegenedésének a megszüntetésére. A „demokráciának" a liberalizmussal való egybeolvasztása szélsőséges esetben olyan érvelést eredményezhet, amely többé-kevésbé nyíltan *anti*demokratikus, hisz a „nem formális" demokráciát a „formális demokrácia" alá rendeli. Léteznek azonban a baloldalon olyan, kevésbé extrém álláspontok is, amelyeket hasonlóképpen elferdít az ilyen szemszögű megközelítés. A legaktívabb és legígéretesebb baloldali erők minden bizonnyal ehhez a kategóriához tartoznak. A (kizsákmányolástól eltérő?) oppresszió elleni küzdelem különböző formáinak – amelyeket az „új szocialista mozgalmak" gyűjtőfogalom alá sorolnak – az a sajátossága, hogy az ellenállást a *kapitalizmusról* átirányítják az elnyomás más rendszereire. Az, hogy a hangsúlyt olyan kérdésekre helyezik, amelyeket a hagyományos szocialista irányzatok elkendőztek, önmagában véve gazdagítja a szocialista projektumot. Ugyanakkor sok minden el is vész annak a tendenciának köszönhetően, amely a *kapitalizmust* magát teszi láthatatlanná, és az emberi emancipáció feltételeit elvonatkoztatja a kapitalizmus logikájának e feltételekre gyakorolt determináló hatásától. A nyugati baloldalnak ma igen szembeötlő sajátossága, hogy a kapitalizmus sok vonatkozásban megszűnt számára ellenség lenni.

Perverz dolog lenne azt állítani, hogy van valami lényegileg közös az új társadalmi mozgalmak figyelmét lekötő kérdések és azon nézőpontok között, amelyek egyik alapvető sajátossága az, hogy nem vesznek tudomást a „civil tár-

sadalom" elnyomásáról és a „formális demokráciát" szorgalmazzák. Végül is nem az lenne e mozgalmak lényege, hogy a „mindennapi élet", a civil társadalmi lét demokratizálásáért, ne pedig csak valamiféle formailag elvont politikai szféra létéért szálljanak síkra? Nem másról van itt szó, mint a „civil társadalom" leszűkített koncepciójáról, amely az utóbbi idők „civil társadalommal" foglalkozó irodalmának és az új szocialista mozgalmak projektumainak egyaránt alapját képezi.

Szószólói néhány egyszerű ellentétpárral definiálják a „civil társadalmat": ilyen ellentét van pl. a „civil társadalom" állami (annak katonai, politikai, jogi, adminisztratív, termelői és kulturális szerveit is ideértve) és nem állami (piacszabályozta, magánellenőrzés alatt álló és önkéntesen szervezett) birodalma között;[24] a „politikai" és a „társadalmi" hatalom, a „köz-" és a „magánjog", az „állam által szentesített (dez)információ és propaganda" és a „közvélemény szabad áramlása" között.[25] Jellemző antitézisek tehát az állami és nem állami, a politikai és a társadalmi, a köz- és a magán – amelyek mindegyike valami módon az államban megtestesülő erőszak és a „civil társadalomhoz" kapcsolódó „szabadság", illetve „önkéntesség" alapvető ellentétével áll összefüggésben. A civil társadalom hívei által szorgalmazott felélesztése, a jelekből ítélve, a „magán"-jellegre vonatkozik – amely nyilvánvalóan a „szabadság" és „önkéntesség" szinonimája – szemben az (erőszakos és elnyomó) „köz"-zel. Ezek az egyszerű ellentétek és egybeolvadások már ismertek, hisz ezek a liberalizmus legfőbb elemei; és mint ahogy a liberalizmus hajlamos arra, hogy a kapitalizmus logikáját egyetemes érvényű történelmi törvényként általánosítsa, úgy a „civil társadalom" e koncepciója is történelem felettiként jelenik meg, amely bárhol alkalmazható, ahol létezik a „magán" birodalma, és léteznek „társadalmi" viszonyok – egyszóval minden emberi társadalomban. Bár a „magán"-t a „köz" – különböző módon és mértékben – visszaszoríthatja és elhomályosíthatja, különböző „történelmi régiók" váltakozhatnak a magánszférának biztosított „autonómiától" függően.

Hiányzik viszont magának a „civil társadalomnak" mint világosan a kapitalizmushoz tartozó specifikus történelmi jelenségnek a koncepciója. A „civil társadalom" nemcsak a „köz" és a „magán" teljesen új kapcsolatát, hanem, pontosabban, a „magán" teljesen új birodalmát jelenti, a „köz" világos jelenlétével és sajátos elnyomásával, a hatalom és dominancia egyedi struktúrájával és kegyetlen rendszerlogikájával. A „civil társadalom" a társadalmi viszonyok olyan sajátos hálózatát jelenti, amely nemcsak egyszerűen szembehelyezkedik az állam „elnyomó" „politikai" és „adminisztratív" funkcióival, hanem bizonyos értelemben át is csoportosítja ezeket a funkciókat. Új munkamegosztást jelent az állami „köz"-szféra és a tőkéstulajdon és a piac követelményének „magán"-szférája között, amelyben a kisajátítás, a kizsákmányolás és a dominancia elválasztottak a közhatalomtól és a felelősségtől.

A civil társadalom e vonatkozása nélkül, illetve pusztán az „állam" és a „társadalom", a „köz" és „magán" vagy netán a „politikai" és az „egyéni" („személyes") dichotómiájára alapozva, tulajdonképpen a kapitalizmusra jellemző konstitutív viszonyoktól, erőszaktól és elnyomástól vonatkoztatnánk el. Az a korlátozott terület, ami ezen felül megmarad, nagyon szűk határokat szab an-

nak a politikai projektumnak, amely a „civil társadalom" és a „formális demokrácia" kultuszához kötődik. Előfordul, hogy a szociális mozgalmak nem osztják a nézetet, amely a „magánt" a „szabadsággal" és „önkéntességgel" egyenlíti ki: főként a nőmozgalom módosította ezeket az egyszerű ellentétpárokat, amikor az „egyénit" (személyest) „politikaivá" tette. A szociális terület meghatárolásakor azonban ők is hasonló kategóriákra hagyatkoznak – tehát az állam/nem állam, a köz/magán, a politikai/személyes dichotómiáira – amelyek elfedik a kapitalizmusra jellemző konstitutív viszonyokat és folyamatokat; az e félrevezető kategóriák által kijelölt küzdőtér szabja meg azokat a határokat, melyeken belül a szociális mozgalmak operálhatnak. „Jellemző – írta Raymond Williams pár éve –, hogy az új mozgalmak aktívak és megalapozottak az élet csaknem minden területén, csak épp itt, a kapitalista rendszer szívében, annak „félrevezető viszonyaiban", magában a „gazdasági rend erődítményében" nem, ott, ahol a legjelentősebb intézmények találhatók, és ahol az „emberek többsége idejének legnagyobb részét tölti."[26]

Egy olyan új konceptusra van tehát szükség, amely tudomásul veszi egyrészt annak fontosságát, hogy az „állam szabadsága" ellenőriztessék, másrészt viszont a „mindennapi élet" demokratizálásának a szükségességét, anélkül azonban, hogy megengedné e két tényező valamelyikének vagy mindkettőnek, hogy kimerítse a demokrácia meghatározását. Vita tárgyát képezheti az is, hogy vajon egy új *szocialista* „liberalizmusra", az állam felett gyakorolt ellenőrzés egy új specifikusan szocialista módjára van-e szükség? Ez viszont egész mást jelent, mintsem a klasszikus liberalizmusra bízni a szocialista *demokrácia* feltételeinek meghatározását és körülhatárolását. Nem meglepő, hogy a liberalizmus és a szocializmus szintetizálására irányuló kitartó fáradozások – amely ideológiai projektum egyébként egyre népszerűbb a baloldal körében – mind intellektuális, mind politikai értelemben egyenként sikertelennek bizonyultak. A szintézis megvalósítására irányuló minden kísérlet elkerülhetetlenül szembetalálta magát a demokrácia azon korlátozásával, amely a hagyományos liberalizmusnak nemcsak velejárója, de lényegi összetevője is. Választani lehetett tehát: vagy elfogadni ezeket a korlátokat és leszűkíteni a szocialista demokrácia jelentését vagy lemondani a szintézisre irányuló próbálkozásáról. A megoldás nem a civil társadalom és formális demokrácia kultuszára jellemző kibúvóban – mi több, a „nem formális" demokrácia iránti ellenséges viszonyulásban – keresendő, amely csak egyszerűen újratermeli a klasszikus liberalizmus antidemokratikus beállítódását.

Mindenesetre, ha létrejön egy olyan szocialista demokrácia, amely a közvetlen termelők „szabad társulásán" alapszik, akkor az állam, illetve a közhatalom problémája minőségi szempontból egészen másként vetődik fel, mint az eddig létező államok esetében. Ez nem azt jelenti, hogy a szocializmusban egyáltalán nem lesz szükség közhatalomra, hanem azt, hogy a közhatalom a szocialista demokráciában olyan sajátos problémákat vet majd fel, amelyek az „állam (potenciális) szabadságának" sajátos ellenőrzési módjait követelik meg. A demokráciának az a formája tehát, amely a termelés szervezésében gyökerezik – definíciója szerint – mindenekfelett azoknak a „szféráknak" az újraegyesítését kell

hogy maga után vonja, amélyeknek a szétválása a kapitalizmusban lehetővé tette, hogy a demokrácia egy merőben „formális" politikai területre korlátozódjon – más szóval, hogy a társadalom abszorbeálja az államot. Egy olyan konceptuális keret, amelynek központi elvét az állam és a civil társadalom szétválasztása képezi, olyan szempontból lehet hasznos, hogy a figyelmet azokra a veszélyekre irányítja, amelyek a társadalomnak az állam alá rendeléséből adódnak olyan feltételek között, ahol a hatalom elidegenedése a politikai élet kiütköző jelensége; inadekvát azonban egy olyan társadalmi rendszerrel foglalkozni, amely a hatalom elidegenedésének megszüntetésére törekszik, és amelyben a politikai hatalom magának a „társadalomnak" az alapjaiból ered. Ez a megközelítés a hatalom elidegenedésére nem megoldásra váró problémaként, mégcsak nem is a nagy és komplex politikát (a szocialisták szerint minden bizonnyal a *képviseleti* rendszert) jellemző szükséges rosszként tekint, sokkal inkább a dolgok természetes és kívánatos rendjeként fogja fel azt, ahol a „demokrácia" egyetlen elképzelhető vagy legalábbis elviselhető formája – a formális jellegű.

Zanin Csaba fordítása

Jegyzetek

[1] Hogyan beszélhetünk toleranciáról egy olyan államrendszerben, amelynek alapját a katolikusoknak a királyságból való kizárása képezte, valamint, ahol minden nem anglikán vallásút száműztek a közintézményekből és az egyetemekről. És ha az 1688-as év a „törvények tiszteletben tartásának" a megszilárdulását jelentette, az mindenképp csakis az uralkodó birtokos osztály törvényeire vonatkozott. Ez a törvény abban a Parlamentben testesült meg, amely szinte ünnepi hangulatban fogott hozzá az önös érdekű törvényhozás kidolgozásához; amely a magántulajdon védelmének érdekében jókedvűen sorjázta a főbenjáró bűnöket; első alkalommal látott hozzá olyan parlamentáris függelékek kidolgozásához, amelyeket nem akadályozott királyi beavatkozás és így tovább. Ami pedig az „elfogulatlan igazságszolgáltatást" illeti... Valóban furcsa jellemzése ez a csupán nemesi születésűek igazságának, amelyet maguk a földbirtokosok gyakoroltak, kiváltképp a békebírák szerepében, amikor is sem a királyi felségjognak, sem pedig az Udvari törvényszéknek nem voltak alárendelve. Az adott esetben viszont, aligha várható el, hogy épp egy olyan elnök tegyen említést ezekről a „trivialitásokról", aki ugyanakkor a néphatalom és a polgári jogok elleni oly kitartó küzdelem vezetője, amilyenre Angliában az általános szavazati jog bevezetése óta nem volt példa. Mindez pedig a szakszervezeti törvénykezés, a biztonsági törvények, a helyi hatalmi erők megsemmisítése stb. útján valósul meg.

[2] Ha valami, akkor az 1688-as év a demokratikus hatalom visszaesését jelenti, méghozzá nemcsak az angol polgárháború radikálisabb korszakához képest, hanem bizonyos szempontból a visszaállított királysághoz képest is, mivel pl. növelte a parlamenti székbe való bejutást biztosító birtok nagyságát.

[3] Eric Hobsbawn, *The Age of Empire: 1875–1914* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987) p. 87–8.

[4] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Edinbugh: Edinburgh University Press Paperbacks, 1977) p. 187.

[5] Hobsbawn, p. 93–4.

[6] Ezeket a történetírási kérdéseket kimerítően tárgyaltam a *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (London, Verso Books, 1988) c. könyvemben, ahol többek között amellett érveltem, hogy a „tömeg" antidemokratikus becsmérlése annak érdekében kapcsolódott az athéni produktív megegyezéseket övező homályos liberalista meghatározásokhoz, hogy a „tétlen tömegről" alkotott mítosz megszentelődjék. Ennek a mítosznak, amely a polgárok közösségét összejöveteleken és látványos rendezvényeken tétlenkedve ábrázolja, amíg a rabszolgák a termelő munkát végezték, szörnyű következményei voltak az ókori történelem interpretációira, beleértve a „rabszolga típusú termelési mód" marxi elképzelését is; és bár a mai történelemtudomány rámutatott arra, hogy az athéniek többsége saját maga kereste meg a megélhetésre valót akár a mezőgazdaságban, akár az „iparban", ez még mindig nem volt elég ahhoz, hogy eloszlassa a „tétlen tömeg"-ről kialakult képzetét és annak hatásait.

[7] Heller Ágnes: *On Formal Democracy* in. ed. John Keane, *Civil Society and the State: New European Perspectives.* (London, Verao Books, 1988), pp. 130–1.

[8] Az Alan Hunt szerkesztésében megjelent *Marxism and Democracy* (London: Lawrence and Wishart 1980) c. könyvben egy egész sor olyan marxista beállítottságú esszével találkozunk, amelyek nagy általánosságban elfogadják azt a nézetet, miszerint a „demokrácia" „semleges" és elválasztható a kapitalizmustól. Én magam a *The Retreat From Class: A New True Socialism* (London, Verso Books, 1986) c. könyvemben vitatom meg ezeket a problémákat, kiváltképp a 9. és 10. fejezetekben.

[9] Heller, pp. 131–132.

[10] Heller, p. 130.

[11] A kérdést bővebben tárgyalom a *Capitalism and Human Emancipation* c. cikkemben. *New Left Review* 167, Jan/Feb 1988, pp. 8–14.

[12] Azok a próbálkozások, amelyek az arisztokratikus „konstitucionális" elveket a demokráciával igyekeznek kapcsolatba hozni, nagyon elterjedtek, és nem csupán az angol területre korlátozódnak. A hugenották ellenállási mozgalmát végigkísérő röpiratok kanonizációja, kiváltképp a *Vindiciae Contra Tyrannos* (ami egyben a demokratikus politikai eszme klasszikus művének számít), újabb figyelmeztető példa lehet arra vonatkozólag, amikor a tisztességtelen eszközöket alkalmazó monarchiával szemben a feudális jogoknak szereznek újbóli érvényt. Ezek a jogok többnyire azokat a kisebb vidéki nemeseket jellemezték, akiknek vajmi kevés hasznuk származott az udvar pártfogásából, valamint a magas állami hivatalok hozzáférhetőségéből.

A „konstitucionalizmus" kifejezetten arisztokratikus, sőt feudális jellegű volt, – legalábbis ami a motivációkat illeti –, és habár ezzel nem tagadjuk a „korlátozott" és „felelősségteljes" állam kialakításában betöltött fontos szerepét, mégis bizonyos fokú óvatosságra van szükség minden olyan esetben, amikor azt a „demokráciával" igyekeznénk kiegyenlíteni.

[13] A problémát szuggesztíven tárgyalja Georg Comninel: *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challange* (London, Verso Books, 1987) könyvének 3., 5. és 6. fejezetében található.

[14] Szűcs Jenő: *Three Historical Regions of Europe* in. ed. Keane, p. 294.

[15] Szűcs, p. 295.

[16] Szűcs, p. 295.

[17] Szűcs, p. 296.
[18] Szűcs, p. 302.
[19] Szűcs, p. 306.
[20] Szűcs, p. 306.
[21] Ezekről a problémákról bővebben szóltam a Paraszt, polgár és rabszolga... c. könyvemben, ahol kitértem az eddigiekben ismertetett specifikus formáció és a „mozgó" rabszolgaság növekedésének kapcsolatára is.
[22] Rerry Anderson definiálta a feudalizmust a „felségjog feloszlása" és a „lépcsős tulajdon" fogalmainak figyelemreméltó kombinációjával a *Passages from Antiquity to Feudalism* (London, New Left Books, 1974) c. könyvének második részében.
[23] Hobsbawn utal az „új politikai szociológia aranykorára", amely egybeesett a demokratizáció és politikai képmutatás idejével, mint pl. Durkheim, Sorel, Osztrogorszki, a Webb-testvérek, Mosca, Pareto, Michels és Weber (p. 88) szociológiái. Az e tanulmányokból meríthető legfontosabb témák egyike a demokratizálódás és „tömeges társadalom" bomlasztó következményeivel való – explicit vagy implicit – foglalkozás.
[24] John Keane: Introduction, in *Civil Society and the State* c. könyvben, p. 1.
[25] Keane, p. 2.
[26] Raymond Williams, *Towards 2000*. (London, Verso Books, 1983), pp. 253–4.

Rezime

„Civilno društvo" i devalvacija demokratije

Autorica prvo razmatra odnos savremene levice – pre svega post-marksističke – prema takozvanoj formalnoj demokratiji, koja po njenom mišljenju demokratiju neopravdano svodi na društveno neutralnu i klasno neodređenu proceduru, na skup institucionalnih oblika i postupaka, a zapostavlja socijalne kriterije i sadržaje.

Otuđenje političke moći predstavlja bitnu karakteristiku predstavničke demokratije i antitezu demokratskoj samoupravi pa otuda formalna predstavnička demokratija niti je spojiva niti je konstitutivna za savremeno poimanje demokratije – tvrdi autorica.

U radu se daje osvrt na istorijsku genezu i preobražaj definicije demokratije. Autorica posebno polemiše sa shvatanjima Agneš Heler (Heller Ágnes) o formalnoj demokratiji, tvrdeći da „formalna demokratija nije samo napredak u odnosu na političke oblike kojima su nedostajale građanske slobode, vladavina prava i princip predstavništva. Ona je takođe, podjednako i istovremeno, *oduzimanje* supstancije demokratije, i to ono koje je povjesno i strukturalno povezano sa kapitalizmom".

U tekstu se devalvacija u definisanju demokratije egzemplifikuje i pozivanjem na rasprave o „civilnom društvu" savremene levice, koja je obeležena pomakom od shvatanja demokratije kao vladavine demosa ka određenju demokratije kao opozicije državi i kao njenog kontrolora.

Autorica smatra da onoliko koliko se dobilo koncentracijom akcije novih socijalnih pokreta na ciljeve koji su za ranije tradicionalne socijalističke aktere bili nevidljivi (što je po njenim rečima neosporno obogatilo socijalistički projekt), isto toliko se izgubilo tendencijom da se zamagle oštri obrisi samog kapitalizma, preorijentisanjem opozicije ka

drugim skupovima represivnih fenomena. Autorica kaže da koncepcija „civilnog društva" kao istorijski specifične pojave, nedvosmisleno pripada kapitalizmu i liberalizmu, pri čemu njeno ishodište može da bude više ili manje otvoreno antidemokratsko podvrgavanje neformalne demokratije formalnoj ili, u nešto blažoj varijanti, ograničenje terena za političke projekte zamišljene u okviru kulta o „civilnom društvu" i „formalnoj demokratiji".

Summary

„Civil Society" and the Devaluation of Democracy

The authoress examines first the relationship of the contemporary Left – first of all of the post-Marxist one – with the so-called formal democracy, which, in her opinion, unjustifiably deduces democracy to socially neutral and class-undefined procedure, to a complex of institutional forms and procedures and neglects social criteria and content.

The alienation of political power represents an essential feature of the representative democracy and antithesis of democratic self-management and therefore, the formal representative democracy is neither compatible with, nor constitutive of the modern conception of democracy – states the authoress.

The work deals with historical genesis and transformation of definition of democracy. The authoress polemizes particularly with Ágnes Heller's conceptions of formal democracy, stating that "formal democracy is not only an advance over political forms, lacking civil liberties, the rule of law and the principle of representation. It is also, equally and at the same time, a *substraction* from the substance of democracy, which is historically and structurally associated with capitalism".

Devaluation in defining democracy is exemplified in the text also by reference to debates on "civil society" of the modern Left, being characterized by a shift away from conceptions of democracy as the rule of demos to determining democracy as the opposition to the state and as its supervisor.

The authoress considers that as many was obtained by concentrating the actions of the new social movements on the objects being invisible for the former traditional socialist actors (that, according to her, enriched undoubtly the socialist project), so many was lost by the tendency of obscuring the sharp contours of capitalism itself, preorientating the opposition to other complexes of repressive phenomena. The authoress says that the conception of "civil society" as a historically specific phenomenon belongs undeniably to capitalism and liberalism, whereby its origin may be more or less an open antidemocratic subordination of unformal democracy to the formal one, or in a somewhat milder variant, the limitation of fields for political projects conceived within the cult of "civil society" and "formal democracy".

Original scientific paper

Ágh Attila

A CIVIL TÁRSADALOM KIALAKULÁSA ÉS FEJLŐDÉSE NYUGAT- ÉS KELET-EURÓPÁBAN*

A polgári vagy civil társadalom fogalma gyakran szerepel a hazai szakirodalomban, de a társadalom kifejezés maga is számos jelzős összetételben kerül új módon használatra, mint a helyi társadalom, második társadalom stb. Ez a terminológiai változás már önmagában is egy paradigmaváltást sejtet. A fenn és lenn, vagyis a makro- és a mikrotársadalom közötti viszony a közelebbi vizsgálat során valóban megmutatja, hogy a gazdaság versus politika (állam) korábbi vitája vezet tovább a nyolcvanas évek második felében a gazdaság versus „társadalom", illetve a politika versus „társadalom" viszonyrendszerek élénkülő vitái felé. A társadalomtudományokban a szintek, illetve a nézőpontok ilyen változása mindig lényeges elvi-módszertani következményekkel jár, s átmenetileg bizonyos terminológiai zűrzavart és rendezetlenséget von maga után („szocialista polgári társadalom"). Az új vitákban azonban nagyon határozott közös jegyek bukkannak fel, először is az újonnan elemzésre kerülő szférák fokozott aktivizálódása, amelyet az egész közvélemény érzékel, másodszor az így aktivizálódott „társadalom" *védekező* jellege a magasabb és a szervezettebb szférákkal, a gazdasággal és a politikával szemben. Ezért is utalunk bevezetésül a „védekező társadalom" kifejezésre, mely Polányi Károlytól származik, aki – főleg a *The Great Transformation* (1944) című munkájával – a téma nemzetközileg is kiemelkedő jelentőségű kutatója volt.[1]

A „társadalom" témakörének kutatásában a legegyszerűbb lenne a polgári társadalom terminusának elmélettörténetéből kiindulni, hiszen annak jelentésváltozásai, akárcsak ma is, mindig társadalmi feszültségeket tükröztek.[2] Ezen hosszú út helyett inkább magukat a változó korproblémákat kíséreljük meg összefoglalni és a történelmi bevezetőn keresztül a jelenlegi hazai problémákhoz kívánunk eljutni. A mai korproblémák ugyancsak nemzetközi szinten jelentkeznek, amelyeket a két globális hatalmat túlságosan is hangos európaisággal bíráló Régis Debray így jellemez a *Les Empires contre l'Europe* című könyvében: „A civil társadalmak lassan újjászületnek Kelet-Európában, megerősítve autonómiájukat, kultúrájukat és történelmüket az állammal szemben." Ez

* Részlet a szerző *Az önszabályozó társadalom* (A civil társadalom Nyugat- és Kelet-Európában) című könyvéből. Kossuth Könyvkiadó Budapest, 1989. (11–30. o.)

kétségtelenül reális mozzanat Debray könyvében, akácsak az a fejtegetés is, hogy a mai világrendszerben – amelyet szerinte a „hidegbéke" jellemez – erőteljesen megfigyelhető, hogy a nyugati országok két lábon állnak, nevezetesen az egyaránt fejlett polgári társadalom és politikai állam kettős lábazatán, míg a szocialista országok csak az államot fejlesztették ki, a polgári társadalmuk még gyenge és kifejletlen, s ez egyben külső hatásuk korlátja is.[3] Pierre Hassner, az „Európa európaizálása" jelszavának elindítója keményen bírálja Debray egész koncepcióját, de azt írja, hogy a fenti gondolatmenet a könyv „kicsi igaz részéhez" tartozik. Egyébként Hassner maga is azt hangsúlyozza, egyik legutóbbi írásában, hogy a II. világháború után nem annyira az államközi kapcsolatok fejlődése fontos Európában – bár ezt sem becsüli le –, hanem inkább a civil társadalmak érintkezése, a kultúrák felerősödő kölcsönhatása mint irreverzibilis folyamat, s ebbe helyezi bele a Közép-Európa-jelenséget is.[4] A belső késztetés és a külső kihívás tehát egyaránt adott a „társadalom" problémájának vizsgálatához.

1. A MODERN TÁRSADALOM RENDSZERELEMZÉSE

A civil társadalom problematikájának felvetődése a hazai társadalomtudományban bizonyos értelemben az ellenkező utat járta be, mint Marx elméleti fejlődése. Marxnál ugyanis a polgári társadalompolitikai állam kérdésfelvetéséről az alapfelépítmény közelítésre helyeződött át a hangsúly, mostanság viszont az alapfelépítmény vulgarizált és leegyszerűsített fogalmai felől történik a visszatérés a tradicionálisabb fogalompár használatára. Le kell szögeznünk, hogy ez semmiképpen sem helyezi hatályon kívül az alapfelépítmény viszonyrendszerét, de kitágítja annak dimenzióját, hiszen a civil társadalom nem egy újabb dichotóm struktúrát – például az állammal való kizárólagos szembeállítást – hoz magával, hanem egy többtényezős vizsgálatot, mégpedig feltételezésünk szerint három *sík* mentén ható tényező elemzését. A hazai kutatásban a civil társadalom kezdetben szinte kizárólag csak a gazdaság, illetve később a „magántársadalom" párhuzamában szerepelt, s így tévesen a polgári társadalompolitikai állam kettősét azonosították az alapfelépítmény viszonyával. Ez nem annyira elméleti félreértés volt, mint inkább elemi erejű törekvés a gazdaság és az állam teljes elválasztásának depolitizált, óvatos megfogalmazására, s egyúttal az alulról jövő törekvések kifejezésére.

A civil társadalom kérdésfelvetésében így több tudományos és társadalmi törekvés kapcsolódott össze, a közgazdaságtan, a politológia és a történettudomány, s ezek Bibó István koncepciójának újraértékelésében is megmutatkoztak. A civil társadalom igen bonyolult szerkezet, Bibónál a „demokratikus társadalomszerveződés" alapszintje, azért szükségképpen kapcsolódik a szocializmusképhez és a szocialista fejlődésmodellekről folytatott vitákhoz is. Számunkra itt most elegendő a kiindulópont leszögezése: az újkori gondolkodás alapvető ikerfogalma Locke óta az állam és a társadalom, s ezen a két alapvető síkon írják le a társadalomszerveződést, mint az állam lefűződését a polgári társadalomról és fokozatos önállósulását vele szemben, amelyet szerintük követett

a gazdaság (s egyéb kisebb jelentőségű formalizált szférák) elkülönülése is. Ezeknek a duális struktúráknak a kialakulása úgy ment végbe, hogy mindkét szféra állandóan gazdagodott az egymással való szembenállásban, miközben önálló értéktartalmat is nyertek: a gazdaság versus politika párhuzamba került a civilizáció versus kultúra ellentéttel, s a polgári társadalom is „kompromittálódott" az állammal történő szembeállításban a „gazdasági emberhez" való kötöttséggel. A lényeg azonban az, hogy ez a differenciálódás egyszerre teremtett egy duális struktúrát, s közöttük az átmenetek gazdag világát. Gazdaság és polgári társadalom között is nagyon aktív és hatékony közvetítőmechanizmusok léteznek, akárcsak a politika és a polgári társadalom között, mint a politikai tagoltság, az érdekképviselet és az érdekek artikulációjának és aggregálásának intézményesülései. A két elvont végpont, az abszolúte független magánegyén és az állami központi akarat absztrakciói között még Hegelnél is igen erős közvetítő láncolat van, s ezért amikor az állam és a polgári társadalom szétválasztásáról beszélünk, ez voltaképpen nem egy éles határ, hanem a „harmadik", a közvetítőmechanizmus felidézését jelenti. A nyugat-európai mechanizmus, klasszikus kialakulását tehát nem is a két végpont színre lépése, hanem a közép megjelenése adja, amelynek révén a végpontok voltaképpen nem szétválnak, hanem szervesen összekapcsolódnak. Éppenséggel ezeket az érdektagoltságot kifejező közvetítő mechanizmusokat, amelyek az egyes nyugat-európai politikai rendszerek sajátos arculatától függetlenül is közös demokratikus örökséggé váltak, nevezte Bibó „a szabadság objektív technikáinak". Tertium datur – állam versus gazdaság vagy polgári társadalom ezért tulajdonképpen a középben létezik.

Az alábbiakban tehát meg kell adnunk az állam és a civil társadalom viszonyának differenciált elemzését, voltaképpen a társadalom fogalmának rendszerelemzését a modernizáció folyamatában. Ez a rövid elemzés, amelyet itt összefoglalóan előrebocsátunk, valójában az egész könyv összefoglalását tartalmazza, Kelet- és Nyugat-Európa modernizációs folyamatainak kontrasztjában. Mégis, ezt a döntő regionális különbséget közvetlenül is szemügyre kell majd vennünk, mert világosan el kell határolnunk egymástól a rendszerelemzés síkjait, hogy a nyugat-európai fejlődés klasszikus útvonalát jellemezhessük.

Röviden bemutatjuk tehát a főbb korszakokat és alapfolyamatokat, hogy a további elemzés kategóriarendszere és elméleti struktúrája világos legyen:

A HOSSZÚ 19. SZÁZAD ÉS A „TÁRSADALOM" KIALAKULÁSA

A „társadalom" kialakulása mint a formalizált nagyszférák leválása a „másodlagos" társadalomról voltaképpen csak a 19. században ment végbe. Az úgynevezett hosszú 19. század – erre utal már Polányi értelmezése, s Berend és Ránki kifejezése – a francia forradalommal kezdődött és az I. világháborúval végződött. Ezt a korszakot a világrendszer fejlődése tekintetében a Pax Britannica fogja át, de azzal most nem foglalkozunk.

A belső-nemzeti fejlődésre koncentrálva számunkra most az a lényeges, hogy a polgári forrradalmakat – jelesül a franciát – gyakran mutatják be a polgári társadalompolitikai állam világtörténelmi szétválasztásaként, de többnyi-

re feltáratlan marad e szétválasztás valódi tartalma és a folyamat nem pusztán egyszeri jogi aktusként, hanem hosszú elhúzódó differenciálódásként érvényesülő jellege. Ha a szétválasztást – ahogy általában szokásos – a magánjog és a közjog elválasztására redukáljuk, akkor igen nehéz és eklektikus később a (polgári) társadalom így mellőzött tartalmát és funkcióit visszahozni az elméletbe és azok szerves illeszkedését biztosítani. A hosszú 19. században a „nagy" társadalom igen komplex differenciálódása ment végbe, amelynek csak egyik, bár leglátványosabb és leggyorsabb mozzanata a jogrendszerek elválasztása (az antik társadalomtól mint korai előképtől most teljesen eltekintünk). A világkapitalizmus fejlődésében a 16–19. században három párhuzamos folyamat – mindegyik a maga kettősségében – érvényesült alapvető tendenciaként, nevezetesen a társadalom funkcionális, strukturális és mozgalmi-intézményi differenciálódása, amelyeket az alábbiakban röviden szemügyre veszünk.

a) *Funkcionális differenciálódás*

1. A társadalom kettéválik polgári társadalomra és politikai államra, amelyet egy jogi-alkotmányos aktus is rögzít és szentesít. Ezzel voltaképpen egyrészt a *politika* mint az össztársadalmi irányítási funkciók rendszere önállósul a társadalommal szemben és különálló szféraként föléje emelkedik, másrészt egyidejűleg az állam kivonul a magánszférákból, s így azok is relatíve önállósulnak vele szemben, a magánélet a közélettől, a magánjog a közjogtól, a vagyoni helyzet az állampolgári léttől, s végül, de nem utolsósorban a termelés a politikai-hatalmi viszonyoktól.

2. A polgári társadalomban – avagy talán inkább mögött – megjelenik egyik mozzanatként a termelésnek a *gazdasággá* szerveződő önálló társadalmi szférája az összes többivel szemben. Valójában a gazdaság a társadalom legelső szervezett-formalizált alrendszere, amely a többit jóval megelőzve építi ki a maga önmozgását és autonómiáját a szabadverseny világában, igen erőteljes romboló-destabilizáló hatást fejtve ki a társadalom egyéb szféráira, beleértve a polgári társadalom egyéb mozzanatait is, mint a magánélet. Ez az aktív agresszív és dinamikus alrendszer tehát egyfelől igen erős integrációt termel – azok közös érdeke, akik az össztársadalmi munkamegosztásban részt vesznek –, másfelől rombolja a társadalmi kohéziót és ezért védekezésre – a gazdaság külső szabályozására – készteti az egész társadalmat.

A funkcionális differenciálódás két alapvető folyamata ezek szerint szorosan összekapcsolódik, de lényegében véve ellentétes is, egyikben a politikum, a másikban a gazdaság az alakuló szféra, mint a „társadalom „ellenpólusa. Történelmileg és országonként a két folyamat el is válhat, sőt el is szakadhat egymástól, a klasszikus angol és francia fejlődésben a gazdaság, Németországban és attól keletre pedig a politika ellentéte dominál a „maradék" társadalommal szemben. A történelmi fejlődés fázisai, illetve a fejlődési út típusa tehát megszabják, hogy az adott időben és helyen a polgári társadalom mely vonatkozásai kerülnek előtérbe, hiszen ez a szétválás még Európában is nagyon egyenlőtlenül megy végbe, de valamilyen formában mindenképpen végbemegy, s annak mentén éreznek az emberek feszítő ellentétet a „társadalom" és a domináns szerve-

zett-formalizált szféra között. Az egyén magánvilágának és az állam világának a szétválása, illetve a termelés világának a megszerveződése és a társadalom egyéb szféráinak fáziskésése a 19. század emberének alapélménye.

b) *Strukturális differenciálódás*

3. A funkcionális differenciálódás első közelítésben még a totális egyszerű árutermelés szintjén is értelmezhető, ez azonban történelmileg szükségszerűen átcsap tőkés árutermelésbe és létrehozza a társadalom *duális struktúráját*, osztályszerkezetét. Az uralkodó-elnyomó és a dolgozó-elnyomott osztályok markáns különválása, s egyáltalán az osztály tulajdonképpeni kialakulása-megszerveződése csak a kapitalizmusban történik meg, s ennek megfelelően a polgári társadalom fogalma mögött megjelennek a *dolgozó osztályok*, vagyis maga a nép a szervezett hatalmat, az uralmat gyakorló uralkodó osztállyal vagy elittel szemben.

4. A duális szerkezet végigfut a társadalom egészén, valamennyi szféráján és újabb szinttörésekre vezet. Elválik a háztartás a gazdaságtól, a kispolitika a nagypolitikától, a mindennapi kultúra a magas-kultúrától, a *magánéletiség-zártság* a *közéletiség-nyilvánosságtól*, a személyes-baráti kapcsolatrendszer a személytelen-dologi kapcsolatrendszerektől, de továbbmenve a társadalmi osztályok is „dualizálódnak", azaz polarizálódnak, gazdasági és politikai uralkodó osztályra, nagyüzemi és kisüzemi munkásosztályra, régi és új középrétegekre és tovább. A polgári társadalom ebben a tarka dualizmusban mindig az alacsonyabb szinteket jelenti a magasabb, formalizált-intézményesült szintekkel szemben.

A strukturális differenciálódás két alapvető folyamata megint szorosan összekapcsolódik, de egyben ellentmondásosan szét is válik. A tőkés gazdaság *homogenizáló* hatásának egyoldalú feltételezése az alapvető osztályok szétválasztása teljes végigvitelének abszurd elváráshoz vezet, *differenciáló* hatásának túlhangsúlyozása pedig az alapvető osztályok antagonizmusának tagadásához. A tőkés gazdaság valóban belerántja a társadalom összes tagját a gazdasági élet szerves egységébe, s ezzel egyúttal homogenizálja is a társadalmat – amit a munkaérték-elmélet fejez ki klasszikus formában –, de egyben minden korábbinál jóval differenciáltabb, komplexebb, sokszínűbb és rétegzettebb társadalmat hoz létre. Ebben a növekvő differenciálódásban az össztársadalmi értelmében vett társadalmi (social) fogalma is mindinkább elkülönül az alacsonyabb szférák komplexitását kifejező társadalmiságtól (societal, social), főleg az angolszász tudományosságban, majd a franciáknál, ahol a társadalmi jelző mindinkább a formalizált-intézményesült szférákkal szemben álló egészet, a társadalom második, szűkebb fogalmát hordozza (társadalomtörténet szemben a politikatörténettel stb.). Ezzel egyben a polgári társadalom fogalma áttöri saját burkát, a polgári vagy civil jelző fokozatosan lekopik, s az egész differenciálódás a kétféle társadalomfogalom, a tágabb és szűkebb megkülönböztetésében mutatkozik meg.

c) *Mozgalmi-intézményi differenciálódás*

5. Valójában csak a kapitalizmus teremtette meg a *társadalmi mozgalmakat*, az intézmények és a mozgalmak éles differenciálódását és szoros kölcsönhatását. A polgári forradalmak egyben a társadalmi mozgalmak színre lépését jelentették azok szekularizált, azaz közvetlen, evilági, társadalmi-politikai célokra irányuló, belső társadalmi töltetet hordozó formájában. A 19. század tartalmát e vonatkozásban a társadalmi mozgalmak alkotják, amelyek az európai területek peremén átmennek a szakrális-ideologikus nemzeti mozgalmakba. A szűkebb társadalmat tehát egészében véve a „társadalmi" mozgalmak felől jellemezhetjük a fennálló, intézményesült társadalom elleni állandó, bár változó hevességű rohamai révén. A két társadalom szembenállását a mozgalmak és intézmények kontrasztja fejezi ki, a (polgári) társadalom az a szféra, amelyből feltörnek az új mozgalmak, hogy végül is új intézményekké és szférákká szilárduljanak.

6. A társadalom embere azonban nemcsak mozgalmi ember, hanem a szervezettség egy másik formáját is képviseli. A (polgári) társadalom egyben a spontánul szervezett egyesületek, kváziintézmények, érdekképviseleti szerveződések és egyéb önszerveződési formák gazdagon tagolt szférája. A társadalmi egyén világa maga is strukturált valóság – s ezért az egyének összessége sem formátlan „tömeg" –, nem olyan szféra, amelybe csak fölülről, az állam visz be ésszerűséget és rendet, hanem egy, a maga törvényei és szervei által megformált és szabályozott világ.

A mozgalmi-intézményi differenciálódás írja a 19. század történetét, nemcsak társadalom-, hanem politikatörténetét is. Mivel ennek a bázisát a strukturális differenciálódás fő folyamatai alkotják, a társadalmi mozgalmakat gyakran leszűkítik a munkásmozgalmakra, holott jóval szélesebb és komplexebb mozgástérről van szó, ahogy másfelől az intézményi szférát gyakorta az államra redukálják, holott az intézményesülés valamennyi szféra és alrendszerbe behatol. Valójában a társadalmi alapszint és a formalizált szférák kölcsönösen és többszörösen áthatolnak egymásba. Az állam fölülről létrehozza vagy szabályozza az alul spontán módon kibontakozó formákat, ugyanakkor az érdekképviseleti szervek alulról makrotársadalmivá, nagypolitikai erővé nőnek (szakszervezetek, pártok). A társadalom és a formalizált szférák határvonala tehát koronként és társadalmanként ugyancsak változó, illetve a két szint fűrészfogszerűen többszörösen behatol egymásba, s áthatja egymást.

A társadalmi differenciálódás három fő tendenciájából és hat alapvető folyamatából a (polgári) társadalom gazdag, sokoldalú képe tárul elénk, mint a fenti sorrendben egy-egy fogalommal megragadva: (1) „magántársadalom" (egyesületek-testületek, azaz kis-politika), (2) „nem-anyagi állam" (kisgazdaság), (3) népi szféra, (4) a társadalom mindennapi élete, (5) a társadalmi mozgalmak színtere és (6) a társadalmi egyén világa. A társadalomtudományok érdeklődésének középpontjába azonban mindig az ellenpont, a formalizált szféra kerül, a 19. század végére így jönnek létre az ellenséges, szélsőségesen differenciált, egy-egy formalizált szférára szakosodó diszciplínák, s a szűkebb értelemben vett társadalom csak marginálisan (társadalmi pszichológia, „tömeglélektan" stb.)

kerül tudományos elemzésre. A marxizmus a maga forradalomelméletével – ahogy később a nyugati politikaelmélet „társadalmi" irányzata – az antitézist képviseli ezzel a szaktudományosodás-formalizálódás irányába tartó tudományos fejlődéssel szemben, amelynek természetszerűleg nemcsak elvont elvi-módszertani, hanem gyakorlati-politikai – ha úgy tetszik, „társadalmi" vagy „mozgalmi" – töltete is van.[5]

A RÖVID 20. SZÁZAD; A TÁRSADALOM ÉS AZ ÁLLAM „ÁLLÓHÁBORÚJA" NYUGAT-EURÓPÁBAN

A globális válsággal és az azt követő strukturális alkalmazkodással a 21. századra való átmenet már a nyolcvanas években megkezdődött. A 19. században kialakult mély dualizmus a formalizált szférák és a társadalom között a 20. században sem vált áthidalhatóvá – ahogy a marxi forradalmi program meghirdette az elidegenedett szférák „társadalmasítását" –, de a reintegráció folyamata bizonyos értelemben megkezdődött. Ezzel párhuzamosan azonban rendkívüli módon felerősödött az állam szerepe is a társadalommal szembeni póluson, s mindkét pólus együttesen növekvő aktivitása – fokozódó állami beavatkozás fölülről és védekezés alulról – következtében olyan egyensúly jött létre, amelyet Gramscinak a Nyugat-Európára alkalmazott terminusával állóháborúnak nevezhetünk. Ez az állóháború természetesen feltételezi a „frontok" bizonyos mozgását, az állam és társadalom közötti határvonal relatív módosulását, de nem jelenti az erőviszonyok érdemi változását. A nyolcvanas évtized a jóléti állam válságát, s egyben az úgynevezett „új" társadalmi mozgalmak felerősödését mutatja. Ezt egyrészt fordulópontnak tekinthetjük, amely az eljövendő fontos változások bevezetője lehet, másrészt józanul le kell szögeznünk, hogy a jóléti állam szerepét illető viták idején csak az állam gazdasági szerepe *növekedésének* üteme lassult le, s korántsem következett be ebben a szerepkörben a tényleges *csökkenés.*

A 20. század alapkérdése tehát az adott vonatkozásban a fejlett kapitalista országok számára az állam és a társadalom viszonyának kérdése. A nyolcvanas évek történelme felől visszatekintve így foglalhatjuk össze a három fő tendencia, illetve a hat alapvető folyamat módosulását a 19. századi előzményekhez képest:

a) *Funkcionális differenciálódás*

1. Az állam irányítási funkciója rendkívüli módon felerősödik a társadalmi élet valamennyi területén. Claus Offe szerint például a későkapitalizmusban valamennyi társadalmi életfolyamatot átfog az állami szabályozás és így az állam és a társadalom között már alig releváns a határ. Offe tézisének azonban az ellenkezője is igaz, ahogy ő is kifejti, sohasem volt ilyen erős a civil társadalom védekezése az állammal szemben, mint az utóbbi két évtizedben.

2. A gazdaság etatizálódása és az állam gazdaságirányító funkcióinak erősödése a 20. század egyik fő tendenciája, amelynek révén a gazdaság elvesztette régi autonómiáját, s ezért képviselői egyre inkább a polgári társadalom típusú

neoliberális ideológiák jegyében indítják ellentámadásaikat az állam gazdasági szerepének visszaszorítására.

b) *Strukturális differenciálódás*

3. A munkásosztály vagy a dolgozó osztályok fogalma radikálisan átalakult a fejlett kapitalista országokban, s ennek következtében a nép és az elit dualizmusa is egészen más tartalmat nyert. A polgári társadalom „népi" jelentéstartalma eltolódott a post-materiális értékrend felé, politikai érdekképviselete pedig a néppárti, a mindenki pártja (catch-all party) modell felé, vagyis csökkent a polgári társadalom „baloldali" jellege, osztálytartalma.

4. A társadalom mindennapi élete jelentősen gazdagodott és tovább differenciálódott, ugyanakkor nőtt az állami részvétel és befolyás a legtávolabbi szférában is, mint szocális biztosítás és fölülről való beavatkozás. Az állam fölülről valósággal „elnyeli", de legalábbis túlszabályozza a mindennapi életként felfogott polgári társadalmat, amely egyrészt gazdagodik általa az egyes szférák – tömegkommunikáció, egészségügy stb. – fejlődése révén, másrészt az autonómia újabb és újabb formáit keresi vele szemben.

c) *Mozgalmi-intézményi differenciálódás*

5. A 20. század igazában a társadalmi mozgalmak százada, s ezért méltó végpontja a fejlett tőkés országokban az új társadalmi mozgalmak (például a zöldek) megjelenése. A század társadalmi mozgalmai a munkásmozgalomból nőttek ki, de számos vonatkozásban túl is léptek azon, hiszen követelményeik már az életkörülmények egész társadalmi komplexumának átalakítására irányulnak, s különösen az „egy témás" (single issue) mozgalmakban a társadalmi rétegek széles metszetét fogják át. A polgári társadalom újjászületése tulajdonképpen ezekben a mozgalmakban mutatkozik meg a legerőteljesebben, már nem is fokozódó védekezésről, hanem kezdődő offenzíváról tanúskodnak ezek a mozgalmak, amelyek fő ideológiája a formalizált túlintézményesült szférák – legalábbis részleges – lebontása, visszatársadalmasítása.

6. Az új társadalmi mozgalmak fellépése csak felfokozta a 20. században már erőteljesen meglévő tendenciát a kváziintézményesülés előretörésére. Gomba módra szaporodnak az egyesületek és érdekképviseleti szervezetek, nemcsak hagyományos terepükön, az Egyesült Államokban, hanem Nyugat-Európában is. Az új társadalmi mozgalmak fellépése ebben annyiban jelent fordulatot, hogy tudatosan keresik a nem-állami típusú, autonóm bázisközösségek mint társadalmi önszervezési formák új típusait.

A formalizált-intézményesült szférák kontrasztjának ez a rövid felvillantása arról győzhet meg bennünket, hogy a 19. századi „óliberális" közelítésnek nincs semmi értelme a 20. századi realitás szempontjából, azaz hogy nőhet együttesen az állam és a civil társadalom szerepe és aktivitása, s vele kölcsönhatása is. Túl kell lépni tehát a vagy-vagy szemléleten, az állam polgári társadalomból való kiűzésének vagy a polgári társadalom teljes államosításának képtelen perspektíváján. A „harmincéves háború" (1914–1945) kora után a fejlett

tőkés országokban az állam és a társadalom közötti „frontvonalak" lényegében konszolidálódtak és ennek megfelelően a társadalomtudományokban is jelentős átalakulás ment végbe a szintetikus gondolkodásmód irányába. Megjegyzendő, hogy a hetvenes évek végétől a harmadik világ számos országában is új, alternatív társadalmi mozgalmak jelentkeztek – a legismertebbek a felszabadítási teológia által vezetett latin-amerikai mozgalmak és bázisközösségek –, amelyek szembefordultak a developmentalista ideológiára épített elit-állam mindenhatóságával, s a fejlesztési eufória összeomlása után alulról felépített közösségek és mozgalmak révén kívánják az alulfejlettség leküzdését végrehajtani.

A TÁRSADALOM ÉS AZ ÁLLAM „MOZGÓHÁBORÚJA" KELET-EURÓPÁBAN

Az etatizmus tradíciója és a modernizálás felülről irányított kísérletei jól ismertek Kelet-Európában, akárcsak az a körülmény, hogy a szocialista forradalmak sajátosságai felerősítették ezeket a tradíciókat. Az eredmény pedig az állam avagy a politika túlsúlyos jellege, amelyet már egy évtizede elemez a hazai politikatudomány a gazdaság versus politika vonatkozásában, mígnem az utóbbi időben, a nyolcvanas évektől kezdődően mindinkább az is megfogalmazódik, hogy az állam túlsúlya következtében hazánkban radikálisan lecsökkent vagy esetleg teljesen el is tűnt a civil társadalom – hagyományosan is igen gyenge – autonómiája. A túlsúlyos politikai rendszerben a hagyományos képviseleti szervek elvesztették önkormányzati funkciójukat, s ezzel a társadalmi önszervezés feladatcsökkentő szerepe is korlátozódott, s az államigazgatási szervek túlterhelődtek. A fölülről lefelé irányuló mozgás kizárólagossá vált a politikai rendszerben, vagyis „az alulról jövő érdek- és véleményképviseleti tevékenység zavaró tényezőként és mozzanatként jelentkezik a részletekig lebontott és túlsúlyosan politikai irányítással szemben". Ez a politikai gyakorlat „megakadályozza az alulról jövő alternatívák képviseletét, a központi elhatározások kritikájának felmerülését és a helyi társadalmi közegben felmerülő érdekek egymás közötti horizontális ütköztetését", s ráadásul „a nem formalizált szféra érdekmozgásai el vannak zárva a társadalmi nyilvánosság elől... ezért azok hatékony társadalmi ellenőrzésére nem kerülhet sor."[6]

A társadalom „eltűnése" a korai szocialista fejlődés évtizedeiben és „feltámadása" a legutóbbi években manapság a legszélesebb közvéleményt foglalkoztatja. A paradigmaváltás szükségessége szinte elemi evidenciává vált a közgondolkodásban. A fiatal generáción érzékelhető ez a leginkább, ahogy egyik képviselőjük fogalmaz: „Lehet, hogy nekünk a latens mozgalom jut, amit észre sem vesznek, de mégis ott van, szívósan, meggyökerezve, kiirhatatlanul. Lehet, hogy a remélhetőleg tartósnak ígérkező reformkorszak megteremtette vagy megteremti az irányítási apparátustól is tolerálható új típusú mozgalmi szerveződéseket." A szerző a reform sikerét egy „társadalmi mélyáramlat" támogatásával s a civil társadalom megerősödésével köti össze: „Ezért tartom fontosnak a Kelet-Európában mindig is gyenge civil társadalom megerősödését, a különböző és már eddig is sokféle öntevékenységi forma meggyökeresedését."[7] Nem

véletlen persze, hogy a fiatal nemzedék fogalmaz a legvilágosabban, míg a többi korosztály képviselői a korábbi vitákból érkeztek a „védekező társadalom" terepére, s ezért téziseik többnyire még a politikai rendszer belső logikája avagy politikai és gazdasági viszonya felől fogalmazódnak meg. Lassan, de biztosan azonban körülhatárolódik az új problematika is, amelynek középpontjában a „társadalom" fogalma és komplexitása áll.[8]

A társadalom differenciálódásának három fő tendenciája és hat alapvető folyamata Nyugat-Európától hagyományosan lényegesen eltérő képet mutat, ezért is alkalmaztuk Gramscinak a Kelet-Európára vonatkoztatott „mozgóháború" fogalmát állam és társadalom viszonyának jellemzésére. A történelmileg kialakult és a szocialista fejlődésben felerősödött különbségek a nyugat-európai modelltől az alábbiakban foglalhatók össze. Ezek egyúttal a (polgári) társadalom definícióját is megadják.

a) *Funkcionális differenciálódás*

1. A politikai állam kiemelkedése a társadalomból és szembehelyezkedése vele a monopolisztikus hatalomgyakorlás útján tulajdonképpen nem teremtette meg a (szervezett) civil társadalmat mint viszonylag autonóm intézményrendszerre épülő magántársadalmat Kelet-Európában, hanem csak a társadalom maradék, többnyire szervetlenül visszahulló szféráit gyűrte maga alá. A szocialista átalakulás a fölülről való túlszabályozottsággal és túlrendezettséggel tovább késleltette a valódi civil társadalom kibontakozását is, mivel az állam fogta át az egész társadalmat és igazában nem hagyott helyet az alulról jövő magánjogi vagy önkormányzati jellegű szabályozásnak sem. A korai szocialista társadalmak „hiányos" társadalmak, hiszen még formálisan vagy jogilag sem fejlesztették ki eléggé a maguk fejlett civil társadalmát. Az állami túlszabályozást rendszerint egyúttal az állam – avagy a közigazgatás stb. – túlterheltségeként regisztrálják, holott nem mennyiségi túlfunkcionálásról, hanem minőségi korlátról van szó, a civil társadalom belső mozgását nem lehet fölülről és kívülről ellátni. A túlrendezettség ezért eleve „rendetlenségbe" csap át, s az államilag nem uralt és csak éppen megtűrt szabályok rendszerét alakítja ki. A jog mint a formalizált társadalom szervező elve eléri saját határait és az ellenkezőjébe, a nem jogszerű szokásjogba megy át, mint a „csonka" civil társadalomként megjelenő „második társadalom", mint kispolitika szabályozásába.[9]

2. A szocialista modernizáció folyamatában az állam nem ereszti el a gazdaságot mint nem-anyagi államot relatív önállóságának csekély mértékéig sem, mivel a sokat emlegetett módon a politika túlsúlyossá válik a gazdasággal szemben. A gazdaság azonban mégsem úgy válik a túlszabályozottság tárgyává és áldozatává, mint a civil társadalom általában, mert egyúttal a gazdaság meg is szerveződik a politikai szféra irányításával a társadalom többi szférájával szemben, s makrogazdaságként igen dinamikus és agresszív módon maga alá rendeli a mikrogazdaságot és a társadalom egyéb szintjeit és szféráit. Az államilag szervezett és irányított gazdaság mint formalizált szféra azonban csak alávetni tudja és nem pedig uralni a mikrogazdasági szintet és szférákat. Inkább csak negatíve határozza meg őket a kelet-európai tradícióknak megfelelően az erőltetett

makrogazdasági fejlődést szolgáló elvonásokkal, azaz a mikrofelhalmozás leblokkolásával. Így a „második társadalom" mint kisgazdaság kezdettől fogva nemcsak az állammal, hanem a gazdasággal szemben is létrejön mint a gazdaság diszfunkcionális jellegének korrekciója, a mikroszintek védekezése és a makroszintek potenciális vagy aktuális kiegészítése. A (formalizált) gazdaság túlszabályozott és túlszabályozó jellege mutatja, hogy a második társadalom problematikája valójában nem az „első" formalizált társadalommal való szembenállás egységes terepe, hanem a „csonka", kifejletlen civil társadalom belső problémája, méghozzá a maga ellentmondásos kettősségében, tudniillik erősen divergáló „anti-politikai" és „anti-gazdasági" szerveződésében.[10]

b) *Strukturális differenciálódás*

3. Voltaképpen a szocialista iparosítás teremtette meg az extenzív kiteljesedés értelmében a munkásosztályt hazánkban, tudatosan szemben állva a strukturális dualizmussal, amely a tőkés iparosítást jellemzi. A két osztály és egy réteg típusú (munkásosztály és parasztság + értelmiség) modell a munkásosztály kiemelt szerepével és a társadalmi homogenizációs-egyenlősítő tendenciájával jobbára csak legitimációs érdekeket szolgált. Ezen „hivatalos" dolgozó társadalom mögött is egyre erőteljesebben jelentkezett mint duális struktúrák sokfélesége a valóságos népi-társadalmi differenciálódás, amelyet a szociológia „sokdimenziós modellbe" igyekezett összefogni. Ez a második struktúra egy erőteljes, de új típusú differenciálódás jeleit mutata, megint csak a hivatalos struktúra által képviselt „polgári társadalom" vagy népélet mögötteseként, vagyis annak meghasonlásaként, belső feszültségeként. A második struktúra legerőteljesebb vonásaként a kelet-európai fejlődés sajátosságát megtestesítő város-falu vagy centrum-periféria ellentétet kell kiemelnünk a szakirodalom nyomán, amely számos szakértő szerint a legmélyebb megosztottsága a magyar társadalomnak még a nyolcvanas években is. A helyi társadalmak kérdése tehát nemcsak a helyi hatalom és önkormányzat „kis-politikai" terminusaiban jelentkezett a nagypolitikával szemben, hanem a fejletlenség és függőség általánosabb és komplexebb vonásainak rendszereként.[11]

4. A társadalomnak struktúraként vett tagoltsága (illetve ellentmondásos és kezdetleges mivolta felől tekintve tagolatlansága) és a társdalmi szintek és szférák hierarchizáltsága a szocialista fejlődésben tehát heterogén módon összekapcsolódik, hiszen felerősödik az embercsoportok rétegeződése és a társadalmi szférák politikai-gazdasági tagoltsága közötti kapcsolatrendszer ellentmondásos jellege. Sokan a civil társadalmat a szocializmusban csak ebből a nézőpontból látják, mint a miniszter és a lángossütő hasonló jövedelmi szintjét és eltérő formalizált társadalmi státusuk ellenére életmódjuk konvergenciáját, különösen gyermekeik életében tükröződő közös mindennapiságát. A *társadalom mindennapi élete* mint a fenn és a lenn kontrasztja a „hivatalos" társadalom szemszögéből csökkenőben, a második struktúra nézőpontjából mindössze újjárendeződőben van, amelyben a társadalmi nivellálódás érvényesülő tényezői csak még jobban felerősítik az emberek érzékenységét az életmódok differenciálódására a népélet egészén belül. Ez a második nyilvánosság terepe, amelynek

nem az a lényege, hogy információk cseréje zajlik, hanem az, hogy megkérdőjelezi és átírja a hivatalos értékrendet, és a személyes kapcsolatok rendszerével átstrukturálja a hivatalos hatalmi viszonyokat is egyfajta második hatalmi struktúrává.[12]

c) *Mozgalmi-intézményi differenciálódás*

5. A polgári társadalom „államosítása" a korai szocializmusban leginkább a mozgalmi szférában mutatkozik meg. Amint a munkásmozgalom bekerül az államhatalom sáncai mögé, végbemegy az egész társadalmi mozgalmi szféra államosítása, és olyan mértékű formalizálása, hogy a legkülönfélébb mozgalmak pszeudo- vagy kvázi-mozgalmakká redukálódnak. A társadalmi mozgalmak mint a civil társadalom mozgalmai, dinamikus megjelenései a (korai) szocializmusban tehát nem ölthetnek valódi mozgalmi formát, s ez egyaránt vezet közömbösségre és alulpolitizáltságra, valamint a pótlólagos, vagy másodlagos mozgalmi formákban túlaktivizáltságra és túlpolitizáltságra. Mozgalmi és pótlólagos, vagy másodlagos politikai formát ölthetnek a legkülönbözőbb sport- és művészi tevékenységek, s annak modernista irányzatai egyenesen „ellenzéki" politikai tartalom hordozóivá válhatnak és nagy vonzóerőt jelenthetnek az uniformizált mozgalmi formákból kiábrándult fiatal korosztálynak. A formalizált mozgalmi szféra minden ponton megtalálja a maga ellenpólusát, így aktivizálódnak a szekták is, amelyeknek növekvő hatóköre szintén a valóságos mozgalmi szféra hiányának kísérőjelensége.[13] A politikai részvétel formalizmusainak negatív kihatásai szintén az árnyék-szférákban csapódnak le, túlzottan felértékelődnek – különösen az ifjúság számára – a másodlagos jelentőségű szférák, például a zenei együttesek és koncertjeik mint ízlésbeli és társadalmi-politikai önkifejezési formák. A mozgalmi szféra zsibbadtsága a hagyományos mozgalmakban viszont olyan mértékű, hogy nem, vagy igen kevéssé tudják csak felhasználni, becsatornázni ezeket a másodlagos-pótlólagos mozgalmakat, amelyekben a civil társadalom voltaképpen a saját ellenzékét találja meg.

6. A társadalmi ember mint a civil társadalom főszereplője és vonásainak összegezője a közösségformákat mint a társadalmi önszabályozás kváziintézményeit megteremtő lény. A korai szocialista fejlődésben a civil társadalom elmaradottsága azzal teremtődött legfőképpen újjá, hogy a szükséges intézményi struktúra mint az egymásra épülő közösségek rendszere nem teremtődött meg. A hiányzó közösségek és egyesületek egyben nem-egzisztáló érdekképviseleti formák is, vagyis a kispolitikáktól a nagypolitikáig terjedő ív mint a társadalmi ellenőrzés és visszacsatolás mechanizmusa nem, vagy csak igen töredékesen épült ki. Ezek a hiányzó közösségek és a mögöttük kibontakozó másodlagos politikák adhatják meg együttvéve a második társadalom komplex jelentését, most már végképp nem a formalizált szférák mint első társadalom mellett és mögött, hanem az alig vagy kifejletlenül létező civil társadalom megduplázódásaként. Így válnak az „állampolgári kezdeményezésre létrejövő egyesületi tevékenységek és formák" a szocialista demokrácia fejlesztésének legszűkebb keresztmetszetévé, de egyben a „társadalom" önmagával való kibékülésének, a civil társadalom kifejlesztésének egyedüli lehetőségévé.[14]

A fentiekben csak a szocializmusban végbemenő *társadalmi* differenciálódás „differenciáltságát" akartuk röviden felvillantani és ezzel a polgári társadalom általában amorf módon kezelt problémáját némileg rendszerezettebb formájában megközelíteni. Elkerülhetetlenül felmerül a kérdés: végül is van-e, s mennyire kifejletten civil társadalom Magyarországon? A funkcionális differenciálódás elemzése inkább azzal a tanulsággal szolgál, hogy nincs, legalábbis igen csonkán és kifejletlenül jön létre a civil társadalom a kapitalista fejlődés megkésése és a szocialista fejlődés korai szakaszának jellegzetességei miatt. A civil társadalom mint magántársadalom ugyanis a politikai állammal szemben nem tud létrejönni, hiszen a korai szocializmus jellegzetességei szerkezeti elemmé változtatva prolongálják a forradalom „pillanatát", amely elnyomja vagy legalábis visszaszorítja a magánélet védett terét és kizárja – jogi formákban is történő – magántársadalommá való megszerveződését.[15] Hasonló a helyzet a saját jogán fellépő gazdasággal mint nem-anyagi állammal. Az állam itt is a maga törvényeit érvényesíti és ezzel megakadályozza az önálló szerveződést, amit persze korántsem lehet a 19. századi liberális ideológia mintájára vett gazdasági automatizmusok szabadpiaci rendszereként felfogni.

A funkcionális közelítés tehát inkább a civil társadalom hiányára utal, a strukturális közelítés viszont annál erőteljesebben a meglétére, de nem a funkcionálisan elvárható „hivatalos-jogi" formában, hanem annak árnyékaként, mögöttes-másodlagos szférájaként. *A népnek és a társadalom életének mint polgári társadalomnak két párhuzamos és egymásnak ellentmondó struktúrája van, a hivatalos és valóságos, hiszen a funkcionális struktúrák differenciálatlansága mint „hiány" visszatér strukturális szervező elvként:* a „társadalmat" és annak mindennapi életét nem lehet sem redukálni, sem kiiktatni, legfeljebb kényszerpályára terelni vagy önmaga mögé bújtatni. Ezért a korai szocializmus elemzésében nem is az a lényeges, hogy funkcionális „hiány" tapasztalható, hanem inkább az, hogy mivé transzformálódik a kifejletlen civil társadalom, s hogyan védekezik az állam túlsúlya ellen. Nem a negatív vonások az igazán érdekesek tehát, hanem a másság, a megváltozott jelleg, hiszen a funkcionális elválasztás ideáltípussá változtatása módszertani zsákutcába vezet, mivel ez csak a legfejlettebb tőkés országokban ment végbe és más részein a világnak legfeljebb formális követelményként érvényesítették, de nem valósították meg. Ez persze nem jelentheti azt, hogy ezek eleve „kapitalista" formák és le kell mondani róluk. Éppen ellenkezőleg. A történeti sorrend azonban mindenképpen megfordul, a magántársadalom és a nem-anyagi állam létrejötte ott a fejlődés kiindulópontja és bázisa volt, nálunk a „végeredménye" lehet, ezért kell a strukturális differenciálódás meglévő formáira koncentrálnunk.

A civil társadalom léte és megkettőződése még erőteljesebben jelentkezik a mozgalmi-intézményi differenciálódásban. Itt ugyancsak kitűnik, hogy a társadalmi mozgás „természetes" formáit lehet korlátozni és akadályozni, de kiiktatni nem. A történelem mindennapjainak mozgása olyan, mint a lezúduló víz, ha elzárják a medrét, újat váj magának. A társadalom mozgalmi jellegét a legkevésbé lehet korlátozni – végső esetben „egyszemélyes mozgalmak" formájában is feltör –, hiszen a társadalmi fejlődés dinamikájának az emberek-embercsoportok kváziszervezett mozgásán keresztüli megjelenése ez. Sőt a funkcionális

differenciálódás „hiánya" miatt a magánember és a nem-anyagi állam embere is átmenekül ide, itt kárpótolja magát másodlagos „védettségi" formákon keresztül klasszikus formáinak csonka létezéséért. *Nem az állam túlterhelt tehát,* közigazgatásilag és egyéb területeken túlvállalásai, teljesíthetetlen igényei miatt a társadalmiság egész szélességében és konkrétságában – Lukáccsal szólva éppenígy-létében – való szabályozására, *hanem a gyenge és kifejletlen polgári társadalom, amelynek másodlagosan és „feketén" kell átvennie egy sor funkciót, miután az állam már felvállalta, de nem teljesíthette vagy félreteljesítette.* A civil társadalom történetét voltaképpen úgy írhatjuk meg a korai szocializmusban, ha végigkövetjük a formalizált szintek diszfunkcionális működésének kórtörténetét, mindenekelőtt a gazdaságét. A sokat emlegetett második gazdaság a civil társadalomnak nem lehetősége, hanem „kötelessége", hiszen már az infrastruktúra és a szolgáltatások fejletlensége is olyan kényszerítő erő, amely pótlólagos mechanizmusokat követel, s ezeket – legalábbis elemi szinten – a polgári társadalomnak mindneképpen ki kell préselnie magából. S ez nem engedélyek kérdése, hanem a mindennapiság az állami szabályozásnál az adott esetben erőteljesebb mechanizmusaié, egyébként is, ha minden szabályozva – az adott esetben tiltva – van, akkor ez az eredendő bizonytalanság eleve legitimálja a mindennapi élet szokásjogát, korrekciós mechanizmusait.

A társadalmi egyén mint főszereplő személyében mindezek a kettősségek és feszültségek összegeződnek, s ezért az egész kérdés végül is abban foglalható össze, hogyan és mennyire szakadnak el a nagy társadalmi változások, a makroszintű átalakulások az egyes emberektől. A makrofelhalmozás „diktatúrája" a mikrofelhalmozással szemben, az anyagi termelés abszolút elsődlegessége más társadalmi szférákkal – sőt a termelésen belüli infrastruktúrával és szolgáltatással szemben is – olyan diszfunkcionális hatásokat termel, amelyek végső soron a társadalmi egyénre hullanak vissza. Az egyén jogi, politikai és anyagi (civilizációs feltételek) életterét tekintve elszakad a magasabb szintektől, s ez a „kelet-európai örökség" még azzal is súlyosbodik, hogy a civil társadalom kompenzációs szerepének terhei is rá zuhannak vissza. A civil társadalom szociológiai fényképe a megfáradt emberek sokaságát ábrázolja, egyszerr jelentkezik a hivatalos gazdaságban a visszatartott teljesítmény és a „második gazdaságban" a túlterheltség. A civil társadalom minden oldalról való túlterheltségének végső mutatója a növekvő morbiditás és mortalitás, hiszen ha a társadalmi egyén életét alig tükrözi is a tudomány, a folyamat végeredményét már megragadja a statisztika. Itt tűnik ki újból és újból, hogy a civil társadalom a korai szocializmusban nem az állam vagy a gazdaság „másodikja", hanem saját magának, a „társadalomba" leszorított gazdaságnak, szokásjognak és mozgalmaknak. A polgári társadalom tehát mindig van, legfeljebb torzultan és nem-adekvát formákban, de így is – Marxszal szólva – a történelem színtere és kohója. Ez a következtetés a korai civil társadalom jövőjéről ezért korántsem pesszimista, hanem éppen ellenkezőleg, nagyon is optimista. A sajátosan magyar közép-európai fejlődés markáns jegye a hatvanas évek elején a védekező társadalom jelensége, amely mozgás a nyolcvanas évek végére csak felerősödőben van. Az egész bevezető fejtegetésünk mondandója azonban az, hogy *míg Nyugat-Európában a fentiekben elemzett hat fő folyamat viszonylagosan konzisztens,*

azaz egymással szoros összefüggésben megy végbe, addig Európa keleti felében az egyenlőtlen fejlődés törvénye érvényesül, tehát ezek a folyamatok elszakadnak egymástól és szembekerülnek egymással: mondhatni, hogy a *civil társadalom különböző vonatkozásainak ellentmondása következtében egyfajta „status inkonzisztencia" jön létre.*

A Nyugat és a Kelet közötti kontraszt elemzésében a továbbiakban azzal léphetünk előre, ha nagy vonásokban felvázoljuk és elhatároljuk egymástól a kétféle modernizáció alapvető modelljét, mégpedig azok érintkezésében és egymásrahatásában.

Jegyzetek

[1] Polányi munkásságát az adott vonatkozásban elemeztük A százéves béke, Polányi Károly a világrendszerek dinamikájáról (Világosság 1986. 11. sz.) című tanulmányunkban. Igen széles szakirodalmat idézhetnénk, amely elismeri Polányi érdemeit, munkássága kezdeményező jellegét ebben a kérdésben, meg kell azonban jegyeznünk, hogy Polányi számára még a társadalomnak a gazdasággal szembeni védekezése állt előtérben, amelynek fő eszköze az állam volt, azóta azonban a társadalomnak éppenséggel az állammal szembeni védekezése került előtérbe, s e tekintetben Polányi „bizonytalan" (vö. *Robert O. Keohane*: The World Political Exonomy and the Crisis of Embedded Liberalism. in: *John H. Goldthorpe* (ed): Order and Conflict in Contemporary Capitalism, Claredon Press, Oxford, 1985. 25. o.).

[2] A polgári társadalom jelentésváltásait a francia felvilágosítóktól Gramsciig feldolgoztam A politika világa (Kossuth Könyvkiadó, 1984) című munkámban. Az egyéb hazai feldolgozások közül elsősorban *Szabó Máté*: „Societas civilis" és „bürgerliche Gesellschaft" (Magyar Filozófiai Szemle 1980. 4. sz.) és A „polgári társadalom" kategóriája a mai társadalomtudományokban (Filozófiai Figyelő 1980. 1–2. sz.) című tanulmányait szeretném megemlíteni.

[3] *Régis Debray*: Les Empires contre l'Europe (Gallimard, Párizs, 1985. 19. o. vö. még 113. o.).

[4] *Pierre Hassner*: Europa zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion (Europäische Rundschau 1986. 2. sz. 3., 7., 15. o.).

[5] A hat alapvető folyamatot itt természetesen nem tudtuk közelebbi történeti konkrétságában bemutatni, a továbbiakban is csak főbb kontúrjaikat jelezzük és részletesebb megtárgyalásukra még visszatérünk. Az elvi rekonstrukcióhoz Marx és Gramsci életműve mellett segítséget nyújtanak az olyan mai nyugati politológiai munkák is, mint például *Seymour Martin Lipset*: Political Man, The Social Bases of Politics (Expanded edition, Heinemann, London, 1983) és *Mark N. Hagopian*: Regimes, Movements, and Ideologies, A Comparative Introduction to Political Science (Second Edition, Longman, New York, 1984) című könyvei.

[6] *Bihari Mihály*: Politikai rendszer és szocialista demokrácia (Politikatudományi füzetek, 6. sz. ELTE ÁJK, Tud. Szoc. Tanszék, 1985, 218. o. vö. még 109., 120. o. stb.).

[7] *Balázs Magdolna*: Önvallomás-féle a konszolidációban született nemzedékről (Valóság 1986. 5. sz. 73., 79., 80. o.).

[8] Az érintett vitákban való fontosabb állásfoglalások gyűjteményét adja *Barta Imre* A

gazdaság és a politika kapcsolatáról című tanulmányában (Társadalomkutatás 1986. 1. sz. 57–63. o.). A polgári társadalomról a „kritika" hasábjain folyó vitára (1986. 3. sz. stb.) szintén csak utalunk.

[9] *Szoboszlai György* Államiság és politikai rendszer (Kossuth Könyvkiadó, 1987) című könyvében szélesen tárgyalja a szocialista civil társadalom filozófiai, és politikaelméleti problematikáját. Sajó András viszont több helyütt a „diszfunkcionális hivatalos rend" nyomán keletkező rendetlenséget, illetve ellentétes rendet vizsgálja, vö. *Sajó András*: A Rendetlenség szerkezete (Világosság 1986. 4. sz.).

[10] A „társadalom" problematikája a hazai vitákban a fenti kettősségnek megfelelően egyrészt a második gazdaság – majd konkréten és sajátosan a kisvállalkozások – másrészt a második társadalom kérdése felől merült fel. Az utóbbi tekintetben közismerten erőteljes volt *Hankiss Elemér* kérdésfelvetése a „Második társadalom?" (Valóság 1984. 11. sz.) című tanulmányában, amelyet a „Pongyola társadalom?" (Valóság 1986. 2. sz.) című rendetlenségelemzése követett.

[11] A sokdimenziós modell kidolgozásában úttörő szerepet játszott Kolosi Tamás, akinek legutóbbi könyve nemcsak a társadalmi rétegek differenciáltságát viszi tovább, hanem politikai mozgásukat is kibontja. (*Kolosi Tamás*: Struktúra és egyenlőtlenség, Kossuth Könyvkiadó 1987.) A helyi társadalmak igen komplex problematikájában itt csak utalni tudunk a Társadalomtudományi Intézet kiadásában megjelent három kötet anyagaira Böhm Antal–Pál László (szerk.) Helyi társadalom I–II. 1983–1985).

[12] A polgári társadalomnak ez az arculata a szakirodalomban a társadalmi értékrend megkettőződése, válsága, illetve az ebből adódó dezorientáltság formájában jelentkezik, amelynek problematikáját ugyancsak Hankiss Elemér indította el. Az identitás zavarainak ebből adódó problematikájáról legutóbb vö. *Glatz Ferenc*: Az emberek viszonya munkájukhoz, politikájukhoz, nemzetükhöz (Valóság 1986. 4. sz.), illetve a viselkedés determinálásáról Sólyom László és Kovács László vitáját (Valóság 1985. 8. sz. és 1986. 7. sz.).

[13] A The Economist című angol hetilap becslése szerint (Religion in Eastern Europe, 1986. április 12. 63. o.) hazánkban kb. 100 000 tagja van a vallási bázisközösségeknek, ami tanulságos abból a szempontból is, hogy a szekták pótlólagos mozgalmi funkciójára Nyugaton is felfigyelnek.

[14] Vö. *Pozsgay Imre*: „A helyzet reformpárti" Új Forrás 1986. 3. sz. 6. o.) A szakirodalom széleskörűen feldolgozza az érdekképviseletek és a hiányzó közösségek problémáját, így erre itt nem térünk ki. *Pirityi Ottó* Az érdekek hálójában (Kossuth Könyvkiadó, 1986, 1988. o.) című munkájában több száz egyesület létét hangsúlyozza, a többiek viszont általában rámutatnak arra, hogy a civil társadalom normális fejlettségű struktúrájához ezerszámra szükséges a különböző szintű egyesületek, szervezetek és társaságok megléte és viszonylagos autonómiája.

[15] Ezt a „jakobinus" magatartást a forradalmak kapcsán a szakirodalom szélesen tárgyalja, a magyar fejlődést illetően is utal rá például *Fodor Gábor*: Egy új integráció körvonalai (Világosság 1986. 7. sz. 427. o.).

Rezime

Formiranje i razvoj civilnog društva u Zapadnoj i Istočnoj Evropi

Tekst koji objavljujemo predstavlja odlomak recentno objavljene autorove knjige *Autoregulativno društvo* (Az önszabályozó társadalom), u kojoj eminentni teoretičar savremenih socio-političkih tokova Atila Ag predočava komparativnu analizu civilnih društava Zapadne i Istočne Evrope, s eksplicitnom namerom da se uhvati ukoštac sa izuzetno aktuelnim problemima civilnog društva u Mađarskoj.

Sa ambicijom da pruži diferenciranu analizu odnosa države i civilnog društva, autor polazi od nekoliko fundamentalnih premisa: današnji epohalni problemi javljaju se na internacionalnom, globalnom nivou; „civilna društva se polagano preporađaju u Istočnoj Evropi, jačajući svoju autonomiju, kulturu i istoriju spram države" (R. Debre); zapadna društva su oslonjena na dva stupa, na dvostrukom stupu podjednako razvijenog građanskog društva i političke države, dok su socijalističke države razvile samo državu, a građansko društvo je još slabašno i nerazvijeno...

Dokazujući svoje teze autor daje uporednu analizu modernizacijskih tokova Istočne i Zapadne Evrope, primenjujući originalan heuristički metod u obradi kapitalističkog 19. stoleća i našega veka iz perspektive osamdesetih godina s jedne strane, odnosno istočnoevropskog socijalističkog društva i države s druge: on koristi metodološku shemu, koja pretpostavlja postojanje triju fundamentalnih tendencija (funkcionalno, strukturalno diferenciranje i diferenciranje na relaciji društvenih pokreta i institucija), te po šest glavnih procesa, koji pokrivaju bitne komponente civilnog društva.

Ističući kontraste između Istoka i Zapada u pogledu problematike civilnog društva, ne zanemarujući pri tome iznijansirane distinkcije, autor zaključuje da su u Zapadnoj Evropi šest analiziranih glavnih tokova relativno konzistentna, dok u istočnom delu Evrope dominira zakon neravnomernog razvoja, uz naznaku da dalja analiza treba da u glavnim crtama skicira i razgraniči osnovni model dve vrste modernizacija, i to u njihovom doticanju i interakciji.

Summary

Formation and Development of the Civil Society in Eastern and Western Europe

The text being published here represents a fragment of the author's book *The Autoregulative Society* (Az önszabályozó társadalom) issued recently, in which the eminent theoretician of the modern socio-political processes, Attila Ág points out the comparative analysis of civil societies in Eastern and Western Europe with the explicit intention to cope with the exceptionally topical problems of civil society in Hungary. With the ambition to give a differentiated analysis of the relationship between the state and civil society, the author starts from some fundamental premises: the epoch-making problems of today appear on international, global level; "civil societies have been slowly revived in Eastern Europe, strengthening their autonomy, culture and history opposed to the state" (R. Debre); the western societies are supported by two pillars, by a double pillar of equally developed civil society and political state, while the socialist states developed only the state and the civil society is still weakly and unriped... Proving his theses, the

author gives a comparative analysis of the modernization processes in Eastern and Western Europe, applying original heuristic method in elaborating the capitalistic 19th and our century from the perspective of the 80s on the hand, i. e. of the socialist society in Eastern Europe and the state, on the other hand: he applies a methodological scheme which supposes the existence of three fundamental tendencies (functional, structural differentiation and differentiation on the relation of social movements and institutions) and six main processes covering the essential components of the civil society.

Accentuating the contrasts between East and West concerning the problems of the civil society, not neglecting thereby the nuanced distinctions, the author concludes that the six analyzed main processes are relatively consistent in the western part of Europe, while in its eastern part dominates the law of uneven development, pointing out that the further analysis should give the general outline and fix the boundaries of the basic model of two kinds of modernization, namely in their contact and interaction.

Václav Havel

ANTIPOLITIKUS POLITIKA*

Gyermekkoromban egy ideig vidéken éltem,** s tisztán emlékszem azoknak a napoknak egyik tapasztalatára: a mezőket átszelő nyári úton jártam iskolába a közeli faluba, menet közben az égre pillantottam, ahol egy sebtében épült gyár hatalmas füstfelhőjét láttam gomolyogni, minden valószínűség szerint a háború szolgálatában. A kiokádott sűrű füst szétszóródott az ég boltozatán. Amikor csak ránéztem, alapvetően rossz, mély érzés fogott el, hogy az emberek mocskolják a mennyboltot. Fogalmam sincs, vajon azokban az időkben létezett-e olyasmi, mint a környezetvédelem; ha létezett is, én egészen biztosan nem tudtam róla semmit. Ennek ellenére természetesen sértett a „mennybolt mocskolása". Úgy tünt, hogy hasonló cselekedeteikkel az emberek vétenek valami ellen, hogy valami fontosat tesznek tönkre, önkényesen avatkozva be a dolgok természetes rendjébe, s hogy ezek a cselekedetek nem maradhatnak büntetlenül. Bizonyos, hogy ellenérzésem nagymértékben esztétikai jellegű volt; semmit se tudtam azokról a veszedelmes kisugárzásokról, amelyek egy nap elpusztítják erdőinket, kiirtják a vadállományt és az emberek egészségére törnek.

Ha a középkori ember látna hasonló nagy füstgomolyagot a horizonton – mondjuk, vadászat közben –, valószínűleg az ördög művének vélné, és térdre ereszkedne imádkozni saját magáért és hozzátartozóiért. Valójában mi az, ami a középkori paraszt és egy kisfiú világában közös? Valami lényegi, gondolom. Mind a kisfiú, mind pedig a paraszt sokkal mélyebben gyökerezik abban, amit a filozófusok „természetes világ"-nak vagy „élet-világ"-nak (*Lebenswelt*)*** neveznek mint a mai felnőttek többsége. Ők még nem idegenültek el tényleges személyi tapasztalataik világától, amelyben létezik hajnal és est, amelynek van *lent*je (a föld) és van *fent*je (a mennybolt), a nap minden reggel keleten felkel, átvándorol az égen, és nyugaton lebukik, s ahol az olyan fogalmaknak, mint az „otthon" és „idegenben", jó és rossz, közel és távol, feladat és munka még min-

* A szöveget a szerző a toulouse-i egyetemnek küldte el 1984-ben abból az alkalomból, hogy tiszteletbeli doktorrá avatták. Mivel nincs útlevele, Havel nem vehetett részt az ünnepségen, nem vehette át személyesen az oklevelet.

** A tanulmány *Anti-Political Politics* címmel John Keane *Civil Society and the State* című antológiájában jelent meg (381–398. o.). Verso, London–New York, 1988.

*** A Lebenswelt koncepcióját elsőként Edmund Husserl dolgozta ki.

dig van valami élő és határozott jelentésük. Még mindig egy olyan világ talajába kapaszkodnak, amely ismeri a választóvonalat minden, ami meghitten familiáris és ennek megfelelően alanyilag törődésünk körébe tartozó s aközött, ami e láthatár mögé esik, ami előtt fejet kell hajtanunk alázatosan, mert a misztikum tulajdonságaival rendelkezik.

Énünk eredetileg az előzőről tanúskodik és személyileg hitelesíti. Megélt tapasztalataink világát, amely iránt még nem viselkedünk közömbösen, kötődünk hozzá egyéni szeretetünkkel, gyűlöletünkkel, tiszteletünkkel, megvetésünkkel, hagyományunkkal a saját érdekünkben azzal a reflexió előtti jelentésbőséggel, amelyből a kultúra születik. Ez a mi megkettőzhetetlen, elidegeníthetetlen és átvihetetlen örömünk és fájdalmunk birodalma, amelyben, amelyen át, amelyért mi még mindig valamiképp felelősök vagyunk, egyéni felelősségünk birodalma. Ebben a királyságban az igazság, a tisztelet, az árulás, a barátság, a hitetlenség, a bátorság vagy beleélés egészében kitapintható tartalommal bír a valódi személyekre, valós életre vonatkozóan. E világ alapjait egyszerűen ott lévő értékek képezik, örökkétartóan, mielőtt mi egyáltalában szólnánk róluk, gondolkodnánk róluk vagy kérdeznénk. Belsőleg összefügg valami olyasmivel, mint az a „prespekulatív" feltevés, amely szerint a világ működik és ez egyáltalában csupán azért lehetséges, mert valami létezik láthatára mögött, valami létezik ezen túl vagy fölött, ami megértésünk elől szökik, markolásunkból kisiklik, de éppen ennél az oknál fogva szilárd alapokon tartja e világot, rendet és mértéket teremt benne, s minden szabályának, szokásának parancsolatának, tilalmának és normájának rejtett forrása. A természetes világ *meglétének* erkölcsi tisztaságában az Abszolútum előfeltételezését hordja magában, amely megalapozza, körülhatárolja, mozgatja és irányítja, s ami nélkül elképzelhetetlen lenne. Ez az Abszolútum olyasvalami, amit csupán csendben respektálhatunk; minden arra irányuló kísérletünk, hogy mellőzzük, uralmunk alá hajtsuk vagy valami mással kicseréljük, a természetes világ keretében a *hübrisz* kihívásának, sorskihívásnak tűnik, amiért nagy árat kell fizetnünk, akárcsak Don Juannak vagy Faustnak.

Számomra személyesen a mennyboltot mocskoló füstgomolyag nem csupán az „ökológiai tényezőt" figyelembe venni képtelen technológia elnézhető botlása, amit megfelelő szűrővel könnyen ki lehet igazítani, hanem egy korszak jelképe, amely át kívánja lépni a természetes világ határait, normáit, teljesen egyéni érdekei alá akarja rendelni, az egyéni érdekérzés és előnyben részesítés tárgyává tenni, a „pusztán" személyes ábrándok, előítéletek és szeszélyek nélkül. Ez egy olyan korszak szimbóluma tehát, amely tagadja a személyes tapasztalat kötelező erejű fontosságát – ezzel együtt a misztérium és az Abszolútum tapasztalatát –, s a világ mércéjét képező, személyesen tapasztalt Abszolútumot fölcseréli egy új, botcsinálta abszolúttal: misztérium nélkülivel, a szubjektivitás „szeszélyeitől" mentessel és mint ilyen: személytelennel és embertelennel. Ez az úgynevezett tárgyilagosság abszolutivitása: a világ tudományos modelljének objektív, racionális megismerése.

A világ egyetemesen érvényes képének megteremteni igyekvésével a modern tudomány ilymód áttöri a természetes világ korlátait, a természetes világét, amelyet az előítéletek melegágyaként értelmez, ahonnét ki kell törni az objek-

tív igazság fényébe. Számára a természetes világ nem több őseink szánalmas hagyatékánál, gyermeteg éretlenségük képzeletvilágánál. Ezzel pedig, mint merő fikciót, eltörli még természetes világunk alapjait is: megöli Istent és fölül az üres trónra, s ettől fogva – mint egyetlen legitim őr – a tudomány tarthatja markában a lét rendjének szálait. Mivelhogy végtére is egyetlen, a tudomány az össz individuális szubjektív igazság fölé emelkedik, s helyükbe a feljebbvaló, egyénin és személyin túli igazságot nevezi ki, amely szerint igazából tárgyilagos és egyetemes.

A kortárs emberek, akiknek természetes világát már maradéktalanul elfoglalta a tudomány és a technológia, csak akkor emelik szavukat a füstös bűz ellen, ha az lakásukba is behatolt. Mindazonáltal egyetlen esetben sem botránkoznak meg rajta *metafizikusan*, mert tudják, hogy a füstöt eregető gyár számukra hasznos dolgokat gyárt. A technológia korszakának embereiként kizárólag a technológia határain belül próbálják a bajt orvosolni – például kéménybe szerelhető szűrővel.

Hogy ne értsük félre egymást, én nem azt javasolom, hogy az emberiség törölje a füstöt, tiltsa be a tudományt, vagy általában térjen vissza a középkorba. Mellékesen nem véletlen, hogy a modern tudomány legnagyobb felfedezései közül néhányan meglepően problematikusnak mutatják a tárgyilagosság mítoszát, s figyelemreméltó úton visszajuttatnak bennünket az emberi szubjektum világához. Nem kívánok többet, mint megállapítani – a legáltalánosabb és elfogadhatóan legfőbb vonalakban – a modern civilizáció spirituális keretét és a jelenlegi válságok forrását. S habár vizsgálódásaim középpontjában elsősorban a politikai vonatkozások állnak, inkább, mint az ökológiai szempontok, lehetséges, hogy kiindulópontomat mégis talán még egy ökológiai példával világíthatnám meg.

Az európai mezőgazdaság alapja évszázadokon át a családi birtok volt. A cseheknél régebben ugyanennek a megnevezésére a *grunt* kifejezés szolgált – ami önmagában, etimológiai szempontból nem jelentéktelen. A német *Grund*-ból származó szó – melynek jelentése: talaj vagy alap – a cseh nyelvben sajátos szemantikai színezetet nyert. Az alap kollokviális megfelelőjeként a talaj „megalapozottságát" hangsúlyozza, kétségtelen hagyományos és gondolkodás előtti jellegét. Bizonyos, hogy a családi birtok végtelenségig fokozódó szociális konfliktusok forrása volt. Mégse tagadhatjuk: helyének természetébe gyökerezett helyénvalóan, harmonikusan, a földet művelők nemzedékeitől kipróbáltan, munkájuktól igazoltan. Ugyanakkor bizonyos fajta optimális, kölcsönös arányosságban állt mindazzal – terjedelemben és változatosságban egyaránt –, ami hozzá tartozott: a rétekkel, mezőkkel, kerítésekkel, erdőkkel, szarvasmarhával és egyéb háziállatokkal, vizekkel, utakkal stb. Évszázadokon át egyik birtokosa sem tette meg tudományos dolgozat témájává. Mindamellett főbb vonalakban kielégítő gazdasági és ökológiai rendszert képezett, amelyen belül a dolgokat ezer szál fűzte össze kölcsönös és értelmes egészbe, a mezőgazdasági termelés szilárdságát biztosítva.

Napjaink „agroüzletelés"-ével ellentétben a hagyományos családi birtok energetikailag önellátó volt. Bár néha érték csapások, ezek nem önhibájából eredtek – kedvezőtlen időjárás, marhavész, háborúk és egyéb katasztrófák nem

tartoztak a földműves és állattenyésztő hatáskörébe. Biztos, hogy a modern mezőgazdasági és szociális vívmányok ezer módon fejleszthetik az agrokultúrát, fokozva a termelést, csökkentve a selejtet és elsimítva a legszélsőségesebb szociális egyenetlenséget, azonban mindez akkor történhet kielégítően, ha a korszerűsítést is a természet rejtélyes rendjéhez való alázatos és respektussal teli viszonyulás irányítja, a természet arányosságának tiszteletben tartása, személyes tapasztalat és ebből fakadó felelősség. A korszerűsítés nem lehet a személytelen, tárgyilagos tudomány megalomániás és embertelen térhódítása, friss diplomákat lobogtató agronómusok és a „tudományos világszemlélet" szolgálatában álló bürokraták rohama.

Országunkban pontosan ez történt, mármint az utóbbi, s mi „kolletivizáció"-nak neveztük. Mintegy három évtizeddel ezelőtt szélviharként söpört végig a csehszlovák tájon, miközben felforgatott mindent. Ennek következményeként egyrészt több ezer emberélet hunyt ki börtönben, áldozatként a tudományos utópia oltárán; a másik oldalon valamelyest csökkent a szociális konfliktus, a mezőgazdasági kizsákmányolás, s némi mennyiségi növekedést tapasztalhattunk a termelésben. De én nem ezért beszélek erről. Más okom van rá! Harminc évvel a szélvihar után, a családi birtok romba döntése után, a tudósok ámulattal döbbennek rá arra, amit egy félművelt paraszt előttük már régen tudott, hogy az emberiségnek keményen meg kell fizetnie minden kísérletéért, ami a természet határainak tiszteletet mellőző eltörlésére irányul a hagyományosan lelkiismeretes egyéni méltánylás nélkül. Az emberiségnek lakolnia kell a természet zár alá vételének megkísérléséért, a kincsek elherdálásáért, a titkok kinevetéséért; azért, hogy megpróbálta eltörölni Istent, s megpróbálta majmolni Istent. A büntetés ezzel arányos. A beszántott sövényekkel és a kiirtott erdőkkel a madaraknak is nyomuk veszett, a vetés természetes és fizetetlen őreinek a kártékony bogarak ellen. A hatalmas egyesített szántók óhatatlanul elnyelték az évszázadokon át akkumulálódó felső földréteg több millió köbméterét; a különféle műtrágyák és irtószerek ijesztő méretekben mérgezik a terményt, az egész földet és vizeit. A súlyos gépek szisztematikusan döngölik a talajt, terméketlenné téve azáltal, hogy a levegő ilymód nem hatolhat be; az óriási tenyésztelepeken a neurotikus fejőstehenek teje elapad, miközben a mezőgazdaság egyre több energiát szipkáz el az ipartól – gépgyárak, műtrágyagyárak, növekvő szállítási költségek a lokális specializáció korszakában stb. stb. Egyszóval a jövendölések ijesztőek és senki sem tudja, milyen meglepetéseket tartogatnak még számunkra a küszöbönálló évek, időszakok.

Képtelenség, hogy a tudomány és a technológia korában az emberek a szebb élet reményében ringatják magukat, merthogy képesek megragadni és kizsákmányolni a természet egészét, működésének általános törvényszerűségeivel együtt. Képtelenség, mert éppen ezek a törvényszerűségek fordulnak tragikus következményekkel ellenük, az emberiség javát fenyegetően. Az emberek azt képzelték, hogy megmagyarázhatják és meghódíthatják a természetet, de ebből az lett csupán, hogy megsemmisítették és elhatárolták magukat tőle. Ugyanakkor milyen kilátásai vannak a „természeten kívüli" embernek? Éppen a kortárs kimagasló tudósok jöttek rá arra, miszerint az emberi test csupán különlegesen forgalmas metszéspontja a szerves mikrotestecskék billióinak, amelyek kölcsö-

nös összefüggésben és egymásrahatásban alkotják a „bioszférá"-nak nevezett megaorganizmust, bolygónk paplanát.

A hiba nem a tudományból ered, mint olyanból, hanem abból a dölyfösségből, ahogy az ember viselkedik a tudomány érájában. Az ember egyszerűen nem Isten, Isten utánzásának kínos következményei vannak. Az emberek kiradírozták relációik abszolút horizontját, megtagadták az élt világ egyéni „preobjektív" tapasztalatát, miközben a fürdőszoba szintjére alacsonyították az egyéni tudatot és tudatosságot, mint valami olyant, amihez senki másnak semmi köze. „Szubjektív illúzió"-ként elhárítottuk felelősségünket, s helyébe állítottuk azt, ami most egyre inkább a legveszélyesebb illúziónak bizonyul: a minden valós emberitől megfosztott, lemeztelenített tárgyiasság fikcióját, a világegyetem racionális megértését, valamint a vélt „történelmi szükségszerűség" absztrakt sémáját. Mindennek tetőpontjaként megszerkesztettük a tisztán tudományosan kiszámítható és technológiailag elérhető „egyetemes jólét" látomását, nem követelve többet annál, hogy a kísérleti intézetek kitalálják, az ipari bürokratikus vállalatok pedig a kitalált úton megvalósítsák ezt a látomást. Az a tény, hogy ennek a káprázatnak emberek milliói fognak áldozatul esni a tudományosan irányított lágerekben, nem olyasmi, ami túlságosan izgatná „modern személyiségünket", mindaddig, amíg a szögesdrót érintése nem vet vissza bennünket durván a természetes világunkba. Végül is a beleélés jelensége az egyéni előítéletek leigázott birodalmához tartozik, amelynek le kellett tennie a fegyvert a Tudomány, az Objektivitás, a Történelmi Szükségszerűség, a Technológia, a Rendszer és az „*Apparátus*" előtt, ami személytelen, tehát nem is aggódhat. Elvont és névtelen, mindig haszonelvű, így a priori mindig szeplőtelen.

És ami a jövőt illeti? Személy szerint ki törődne vele vagy akár aggódna érte, amikor a fürdőszobába zártuk az örökkévalóság dolgait, netalán átutaltuk a tündérmesék hatáskörébe. Ha a jelen idő tudósa arra gondol, mi lesz kétszáz év múlva, lett légyen férfi vagy nő, olyan közömbösen viselkedik, akár egy érdektelen szemlélődő, aki érdektelenebb már nem is lehet, attól függetlenül, hogy mivel foglalkozik: a bolhák anyagcseréjével, a csillagok rádióhullámaival, esetleg a földgáz globális tartalékaival. Hát a jelen politikusa? Ha férfi, ha nő, nem terheli magát fölösleges gondokkal, kivéve, ha a dolog a saját megválasztásával, újraválasztásával függ össze, amennyiben vidéken él az illető, ahol vannak választások...

Václav Bělohradský cseh filozófus meggyőzően fejlesztette ki annak gondolatát, hogy a modern tudomány racionális szellemének, amely absztrakt alapokon nyugszik, a személytelen objektivitás valószínűségén, természettudományok-beli atyján, Galilein kívül van egy politikai atyja is Machiavelli személyében, aki elsőként fogalmazta meg – habár némi kaján, ironikus felhanggal – a politikának mint a hatalom racionális technológiájának elméletét.[1] Nyugodtan állíthatjuk, hogy az egész történelmi útvesztő zegzugaiban épp itt kereshető a modern állam és államhatalom, politikai hatalom eredete, mert ez az a pillanat, amikor az emberi rezon ismét elkezd függetlenedni a humanitástól, a személyes tapasztalattól, egyéni tudattól és egyéni felelősségtől, ezzel együtt kilép a természetes világ keretéből, amelyhez – mint abszolút horizonthoz – egyedülállóan viszonyult minden felelősség. Éppen úgy, ahogy a kortárs természettu-

dományok szakértői kiiktatták az embert mint a világ megélt tapasztalatának alanyát, cselekedte ugyanezt a modern állam és a politika, csakhogy még kirívóbban.

Biztosak lehetünk abban, hogy a hatalom névfosztó és elszemélytelenítő folyamatának, a szabályok és kijátszások technológiájának, a manipulációnak ezer álarca, változata és kifejezése van. Egyrészt burkolt, alig észrevehető, másrészt viszont éppen az ellenkezője: teljes mértékben leplezetlen; néha körmönfont, kanyargó ösvényeken tekereg felénk, néha pedig durva egyenességgel támad. Akárhogy is van, lényegében mindkettő ugyanaz. Minden modern civilizáció alapvető jellemző vonása ez, egyenesen a szellemi szerkezetéből fakad, ezer kacskaringós gyökérkével sző keresztül-kasul mindent, még gondolatban is szétválaszthatatlanul technologikus természetétől, tömegközpontúságától, valamint fogyasztói beállítottságától.

Az uralkodók és vezetők egykor személyiségek voltak a maguk módján, konkrét emberi arccal, bizonyos értelemben felelősek jó és rossz tetteikért – függetlenül attól, hogy öröklési alapon, a nép akaratából, megnyert csatából eredően vagy cselszövéssel kerültek hatalomra. Az újabb időkben a menedzserek, a bürokraták, az *aparatcsikok* váltották föl őket – professzionális uralkodók, manipulátorok, a ködösítés technikájának nagy ismerői töltik be a funkcionális kapcsolatok elszemélytelenített metszőpontjait, fogaskerekek az állam gépezetében, előre meghatározott szerepbe fogottan. Ez a professzionális uralkodó „ártatlan" eszköze egy „ártatlan", névtelen hatalomnak, amely a tudományban, a kibernetikában, az ideológiában, a törvénykezésben, az absztraktságban és objektivitásban keresi legitimitását, tehát mindenben, csak nem az egyéneknek tekintett emberek, szomszédok iránti személyes felelősségben. A korszerű politikus áttetsző: a judícium maszkja és a mesterkélt modor mögött nyoma sincs a természet rendjében gyökerező embernek, a szeretet, szenvedély, érdeklődés, egyéni vélemény, gyűlölet, bátorság vagy kegyetlenség emberének. Legyen férfi vagy nő, ő ezeket a dolgokat privát fürdőszobájába zárja. Ha bármit is megpillanthatunk az álarc mögött, az csupán egy többé-kevésbé mérvadó hatalmi technikus képe lehet. A rendszer, az ideológia és az *apparátus* megfosztott bennünket – uralkodót és uraltat egyaránt – a tudatunktól, természetes gondolkodásunktól és beszédünktől – mindezzel együtt tényleges emberségünktől. Az államok egyre inkább gépezetekre hasonlítanak; a népet statisztasorba süllyesztették mint szavazókat, termelőket, fogyasztókat, pácienseket, turistákat és katonákat. A politikában a természetes világ olyan kategóriái mint a jó és a rossz – tehát a múlt elavult kacatjai –, maradéktalanul elveszítették értelmüket; a politika kizárólagos módszere a mérhető siker. A hatalom a priori ártatlan, mert nem abból a talajból sarjad, ahol a bűn és ártatlanság kifejezései még megőrizték jelentésüket.

Ez a személytelen hatalom legteljesebben a totalitárius rendszerekben bontakozott ki. Ahogy azt Bělohradský hangsúlyozza, a hatalom elszemélytelenítése, az emberi lelkiismeret és a beszéd meghódítása külön európai hagyományhoz kötődött, a birodalom „kozmologikus" koncepciójához, amely szerint a birodalom az egyetlen igazi központja a világnak, az ilyen világnak, amelyben az ember kizárólag tulajdon. De ahogyan azt jól kivehetően a totalitárius rend-

szer illusztrálja, ez nem azt jelenti, hogy a modern személytelen hatalom önmagában külön európai ügy. Az igazság ezzel homlokegyenest ellentétes: pontosan Európa és az európai Nyugat volt az, amelyik kihordta magában, majd az egész világra kitartóan ráerőszkolt mindent, ami alapját képezi az ilyen hatalomnak: a természettudományt, a racionalizmust, a tudományközpontúságot, az ipari forradalmat, egyáltalában a forradalmat mint fanatikus elvonatkoztatást a természetes világtól. És Európa az – a demokratikus Nyugat-Európa –, amely most zavartan szembesül gyanús export-termékével. Az égető kérdés az, vajon behódolni-e vagy ellenállni hajdani kivitele megfordított terjeszkedésének, ugyanakkor hitelesítve azt. Vajon a most már Európa felé fordított rakéták hálát fejeznek-e ki a szellemi és technológiai potenciál exportjáért, s vajon ellensúlyozni kell-e őket hasonló, jobb rakétákkal, ezzel demonstrálva Európa maradék értékei megvédésének azonnali készségét, egy velejéig erkölcstelen játékban való részvétel árán? Vagy vonuljon vissza Európa, abban reménykedve, hogy a bolygónk sorsa iránti felelősségérzet ilyen fajta kinyilvánítása csodálatos ereje folytán majd hatással lesz a világ másik felére?

Véleményem szerint Nyugat-Európának a totalitárius rendszerekhez való viszonyulásában nem lehet nagyobb hiba a nagyjából kirajzolódónál, a totalitárius rendszerek mivoltának megértésére való képtelenségnél, mert ezek a rendszerek minden modern civilizáció görbe tükrei, utolsó kellemetlen felszólítások az új szereposztásra a civilizáció önértelmezésében. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor alapvetően mindegy, hogy milyen formát öltenek Európa erőfeszítései. Lehet, hogy racionális hagyományainak szellemében Európa egy helyhez kötött, idioszinkráziás, az „általános jólét" elérésére irányuló kísérletnek tekinti a totalitárius rendszereket, amelyeknek csak a rosszhiszemű emberek tulajdonítanak terjeszkedő hajlamot. Vagy az is lehet, hogy – ugyanezen racionalista hagyományainak szellemében, de ezúttal a politika mint a hatalom technológiája machiavellisztikus koncepciójának megfelelően – tisztán a terjeszkedő szomszédok külső fenyegetéseként fogja föl a totalitárius rezsimeket, amelyeket megfelelő erődemonstrálással elfogadható keretek közé lehet szorítani – különösebb gondolkodás nélkül. Az első alternatíva azé a személyé, aki kibékül a füstöt okádó kéménnyel, még ha az csúnya is, büdös is, mert végtére is hasznos célt szolgál: közjót termel. A másik pedig azé, aki csupán egy kis technológiai tévedésnek tekinti a dolgot, amit helyre lehet hozni olyan technológiai eszközökkel, mint a különféle szűrő- és tisztítóberendezések.

Hiszem azt, hogy szerencsétlenségünkre a valóság sokkal komolyabb. A „mennyboltot mocskoló" kémény nem csupán technológiailag kiigazítható hiba a kivitelezésben vagy a szebb jövőért fizetett adó, hanem annak a civilizációnak a jelképe, amely megtagadta az Abszolútot, semmibe veszi a természetes világot, és tagadja annak szükségszerűségeit. Ilyképp a totalitárius rendszerek valami sokkal súlyosabbra figyelmeztetnek, mint amennyit a nyugati racionalizmus hajlandó beismerni. Ők többnyire a racionalizmus görbe tükrének elkerülhetetlen vetületei, önnön mélységes hajlamaik groteszkül kinagyított képei, önnön fejlődésük szélsőséges hajtásai, saját terjeszkedésük ijesztő termékei. Saját válságuk jól informáló visszatükrözői. A totalitárius rendszerek nemcsak veszélyes szomszédok, még kevésbé a világ haladásának anvantgarde-ját képe-

ző erők, hanem épp az ellenkezői: civilizációnk átfogó hanyatlásának élvonalon vágtatói az európai, aztán az euroamerikai, s legvégül az egyetemes válságé. Ezek a rendszerek a nyugati világrész jövőjének egyik lehetséges futurológiai *tanulmányát* alkotják, nem abban az értelemben, hogy majd egyszer megtámadják és meghódítják, hanem sokkal mélyebb értelemben: szemléletesen illusztrálják lehetséges következményeit „személytelen eszkatológiá"-jának – ahogy Bělohradský nevezi.

Egy felduzzadt, névtelen, bürokratikus gépezet egyeduralmát jelenti ez; még nem felelősség nélküli, de máris minden lelkiismeretet mellőzően működő hatalom, amely egy mindenható ideológiai fikcióba ágyazódik, s amely az igazsággal való szembesülés nélkül képes racionalizálni mindent. Az ellenőrzés mindenütt jelenvalóságára épülő, monopolisztikus hatalom, az elnyomásé és a félelemé. Olyan erő, amely elembertelenítve állami monopólimmá teszi a gondolatot, az erkölcsöt, a magánéletet. Egy olyan hatalom, amely régen megszűnt önkényes uralkodók csoportjának ügye lenni, ehelyett lefoglal és elnyel mindenkit, hogy mindenkit magába zárjon, akárha hallgatásuk által. Valójában senki sem rendelkezik ezzel a hatalommal, hanem a hatalom rendelkezik mindenkivel; szörnyszülött, amelyet nem irányít ember, hanem „objektív" momentumával magával ragad mindenkit – objektív abban az értelemben, hogy idegen minden emberi sztenderdtől és rezontól – magával sodor mindenkit az ijesztő, ismeretlen jövő felé.

Hadd ismételjem meg: ez az ilyen totalitárius hatalom csúnya figyelmeztetője a jelenkor civilizációjának. Meglehet, valahol akadhatnak tábornokok, akik azt képzelik, hagy a legjobb lenne ezeket a rendszereket egyszerűen törölni a föld színéről, és akkor minden rendben lenne. Ez azonban semmiben sem különbözik az egyszeri lánytól, aki – egyszerűségétől szabadulni igyekezvén – összetörte az egyszerűségére emlékeztető tükröt. Az ilyen „végső megoldás", a személytelen gondolkodás jellegzetes álma – képes arra, miként az a „végső megoldás" kifejezés is érzékelteti, hogy álmait valóra váltsa, a valót pedig rémálommá tegye. Ez nemcsak hogy csütörtököt mondana a jelen világ válságainak megoldásában, hanem – feltéve, hogy egyáltalában marad túlélő – még inkább elmélyítené a válságot. Halottak további millióival terhelné e civilizáció csöppet sem dicsőséges számláját, nem gátolná meg alapvető totalitarizáló törekvéseit, hanem inkább gyorsítaná. Pörrhoszi győzelem lenne, mert e konfliktus győztesei sokkal jobban hasonlítanának legyőzött ellenfelükre, mint amennyire azt manapság bárki is hajlandó beismerni vagy egyáltalában elképzelni. Csak egy kis példa erre: képzeljük el, mekkora *Gulágot* kellene a Nyugatnak építenie a haza, a demokrácia, a haladás és a katonai fegyelem nevében, hogy elszigetelje mindazokat, akik naivitásból, elvből, félelemből vagy rosszhiszeműségből nem akartak részt venni egy ilyen fajta vállalkozásban.

A szimptómák visszaszorításával még senki se győzte le a bajt. Az előidéző okokat kell orvosolnunk.

Időnként alkalmam adódik országunkba látogató nyugati entellektüelekkel beszélgetni, akik útjuk során disszidenssel is szeretnének találkozni. Egyesek puszta érdeklődésből látogatnak meg vagy megértési igyekezetből, szolidaritásukat kifejezni; mások tisztán kíváncsiságból érkeznek: a gótikus és a barokk

műemlékek mellett nyilvánvalóan csak a más véleményen levők számíthatnak még érdeklődésre ebben a sivár uniformizált környezetben. Ezek a beszélgetések rendszerint instruktívak: sokat tanulok, sok dologra ráébredek. A leggyakoribb kérdések a következők: csakugyan gondolom-e, hogy valamit is meg lehet változtatni, amikor olyan kevesen vagyunk, és egyáltalában nincs is befolyásunk? Vajon a szocializmus ellen lépünk-e föl, vagy csak javítani szeretnénk rajta? Vajon elítéljük vagy helyeseljük a Pershing II és a nyugat-európai cirkálórakéták telepítését? Mit tehetünk önökért? Mi hajtja önöket arra, hogy azt cselekedjék, amit cselekszenek, ha ezért üldöztetés és börtön jár cserébe – látható eredmények nélkül? Vajon a kapitalizmus restaurálását szeretnék-e megérni?

Jóhiszemű kérdésekkel árasztanak el, amelyek abból az igyekezetből erednek, hogy megértsenek bennünket, és azt mutatják, hogy megfogalmazóik igen is törődnek a világ dolgaival: azzal, ami van, s azzal, ami lesz – egyaránt.

És mégis minduntalan a leleplezés erejével hatnak rám abból a szempontból, hogy sok nyugati entellektüel mennyire nem érti – bizonyosan nem is értheti, mi is történik mifelénk, mire törekszünk mi, az úgynevezett „disszidensek", s miben rejlik helyzetünk átfogó jelentősége. Vegyük például az iménti kérdést: „Mit tehetünk önökért?" Nagyon sokat, az biztos. Minél több támogatást, érdeklődést és szolidaritási hajlamot mutatnak irántunk világszerte a szabad gondolkodású emberek, annál kisebb számunkra a letartóztatás veszélye, s annál nagyobb annak a lehetősége, hogy tettünk nem marad pusztába kiáltott szó. Valahol e kérdés mélyén mégis egy félreértés lehetősége lapul. Végtére is mégse az a cél, hogy bennünket, maroknyi „disszidenst" minél hosszabb ideig távol tartsanak a fogdától. Még csak nem is arról van szó, hogy segíteni kellene ezeket a nemzeteket, a csehet és a szlovákot, hadd éljenek egy kicsit jobban, árnyalatnyira szabadabban. Arról van szó, hogy mindenekelőtt nekünk kell segítenünk saját magunkon. Túl sokszor vártunk már mások segítségére, túl gyakran függtünk már mások segítségétől, s túl sűrűn köszöntött ránk a szomorúság, amikor a beígért segély az utolsó pillanatban elmaradt, vagy várakozásunkkal ellentétesen alakult. Más dologról van itt szó a legmélyebb értelemben: mindannyiunk megmentéséről, tőlem és közbenjáróimtól egyaránt. Vagy ez nem olyasmi, ami mindannyiunkat, a többieket is egyaránt érinti? Vajon halvány kilátásaim, esetleg reményeim, nem az ő halvány kilátásaik és reményeik úgyszintén? Hát nem volt az én bebörtönzésem mások számára is sértés, az őket sértő cselszövések pedig az én ügyem is? Nem azonos-e az emberek leöletése Prágában az emberek leöletésével bárhol a világon? Vajon az ő nyomorúságuk nem a mi nyomorúságunk előfeltétele-e? Vajon az itt történtek iránti közömbösség, vagy az ilyen irányú ábrándozás nem szül-e hasonlót másutt? A lényeg az, hogy itt nem egy cseh eltérő gondolkodásúnak van szüksége segítségre mint bajban lévő valakinek. Én tudnék a legkönnyebben segíteni magamon azzal, ha megszűnnék egyszerűen „disszidens" lenni. A lényeg az, hogy mit mondanak nekünk a disszidensek megtört próbálkozásai és sorsai; miként tanúskodnak ezek a dolgok a körülményekről; a sorsról, lehetőségekről és világproblémákról; a disszidenseket övező respektus mások szellemi étke lehet-e: a mód, ahogy ők látják közös sorsunkat; és milyen értelemben

szolgálnak figyelmeztetésül, kihívásul, veszélyül vagy leckéül az őket látogatók számára?

Vagy a szocializmus és a kapitalizmus kérdése! Be kell vallanom, hogy érzésem szerint ez mintha a múlt század mélységeiből bukkanna fel. Úgy tűnik, e tisztán ideológiai, sokszor misztifikált kategóriák teljesen elpártoltak a lényegtől. A probléma egészen más, még mélyebben fekvő és minden viszonyban egyaránt releváns. Sikerül-e nekünk, bármely eszközzel, visszaállítani a természetes világot mint a politika igazi terepét, rehabilitálnunk ez emberi lények személyes tapasztalatát mint a dolgok eredeti mértékét, az erkölcsöt a politika, a felelősséget pedig a vágyak fölé helyeznünk, értelmet adva az emberi közösségnek, visszahozva az emberi beszéd tartalmát, fókuszpontba állítva a szociális tevékenységek célját szolgáló egységes és méltóságos emberi én-t, az önmagáért felelőset és magasabb feladatok megvalósításáért küzdőt. Az egyáltalán nem olyan fontos, hogy a hovatartozás esetlegessége folytán egy nyugati menedzserrel vagy egy keleti bürokratával szembesülünk-e ebben a nagyon szerény, ám mégis döntő fontosságú küzdelmünkben a személytelen hatalom momentumával. Ha megvédhetjük emberségünket, akkor talán bízhatunk abban is, hogy majd megtalálhatjuk értelmesebb módozatait természet adta jogaink érvényesítésének a gazdasági döntéshozatalban, emberhez méltó szociális státusunk lesz – minden munka bevált mozgatóerejével: a hiteles piaci üzletelésben megvalósuló emberi vállalkozással. Tehát mindaddig, amíg emberségünk védtelenül áll, nem menthet meg bennünket semmiféle, a zökkenésmentesebb gazdasági működés biztosítására szánt technikai vagy szervezési trükk, mint ahogy a gyárkéménybe épített füstszűrő sem akadályozza meg az általános dehumanizációt. Végül is fontosabb, hogy milyen cél szolgálatában működik a rendszer, minthogy azt miként teszi? Működhetne-e kissé kevésbé zavartalanul valahányunk teljes megsemmisítésén?

Azért beszélek így, mert abból a szemszögből szemlélve a világot, amelyet nekem a sors megadott, nem tudok szabadulni attól a benyomástól, hogy Nyugaton még most is vajmi kevesen vannak tisztában azzal, mi forog kockán a mi időnkben.

Például, ha még egy pillantást vetünk a két alapvető politikai útirányra, amelyek közt ingázik napjaink nyugati embere, beláthatjuk, hogy azok mindössze két módját jelentik egyazon játék játszásának, amelyet a hatalom anonimitása kínál. Ilyképp csupán az ellentétes oldalról való közeledést biztosítják az ugyanazon globális totalitarizmus felé. Az anonim okból fakadó játék játszásának egyik módja az anyag titkával való kitartó játszadozás – „majmoljuk Istent" – megállás nélkül új és új tömegirtó fegyvereket agyalva ki, állítva harcrendbe, természetesen „a demokrácia megvédésére", valójában „lakhatatlan fikció"-vá alacsonyítva le a demokráciát, olyasmivé, amivé a szocializmus már rég lefokozta saját magát Európa általunk bitorolt részében.

A megnevezetlen okból eredő játék másik formájához tartozik az a csábító mozgalom, amely annyi jó és őszinte embert ragad magával, az úgynevezett „békemozgalom".[2] Gyakran támad olyan benyomásom, hogy ezt az erőt is ugyanaz az áruló, minden átható hatalom formálja és használja mint egy kissé költőibb eszközt az emberi öntudat gyarmatosítására. Legyenek szívesek fi-

gyelembe venni azt, hogy én általában egy személytelen hatalmi elvre gondolok, annak minden vonatkozásában, nem csak Moszkvára értendően – amellyel kapcsolatban az igazság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy nem rendelkezik egy olyan széles körű valami megszervezésének képességével, mint amilyen a békemozgalom. Mindazonáltal létezik-e jobb mód a haszontalan érzékeltetésére a racionalizmus és ideológia világában egy becsületes, szabad gondolkodású személynél, minden anonim hatalom ellenségénél, akinek felkínálják a lehető legegyszerűbb tézist a nemes cél szemmel látható jellegzetességeivel? El tudnak-e képzelni bármit is, ami oly mértékben felcsigázná az igazságszerető észt, mint a „háború elleni küzdelem" lehetősége, miközben ezzel lekötik, elfoglalják, intellektuálisan leszerelik ugyanezt az észt. Van-e jobb csel annál, mint abban a hitben ringatni az embereket, hogy megakadályozhatják a háborút, ha beavatkoznak a fegyverek telepítésébe (amelyeket úgyis telepíteni fognak)? Nehezen képzelhető el rövidebb út az emberi öntudat totalitarizálására. Minél nyilvánvalóbbá válik, hogy a fegyvereket mégiscsak telepítik, annál gyorsabban radikalizálódik, fanatizálódik, végül önmagától elidegenül annak a személynek a tudata, aki maradéktalanul azonosult a telepítés megakadályozásának elérésével. Ilymód a legnemesebb szándék fűtötte egyén pontosan ott találja magát útja végén, ahol a névtelen erők látni szeretnék: a totalitárius gondolat kerékvágásában, ahol már többé nem önmagáé, felcseréli a személyes indítékot és lelkiismeretet egy másik „lakhatatlan fikció"-val!

Mindaddig, amíg totalitárius célt szolgál, nem fontos, vajon „emberi jólét"-nek, „szocializmus"-nak vagy „béké"-nek nevezzük-e ezt a fikciót. Persze bizonyos, hogy a nyugati világ védelmének és érdekeinek szempontjából nem túl jó, ha valaki kijelenti: „inkább vörösnek, mint hullának". Mégis: az egész személytelen hatalom szemszögéből – löketként ördögi mindenütt jelenlévőségének – nincs is jobb dolog. A jelszó ékes bizonyítéka annak, hogy az illető feladta emberségét. Mert megszűnt képes lenni személyesen garantálni valamiért, ami transzcendentálja, sőt, ha szélsőségesen nézzük, képtelen feláldozni életét valamiért, ami értelmet ad az életnek. Patočka írta egykor, hogy az önmaga feláldozására képtelen élet, ha az olyasvalamiért történne, ami értelmet tud adni az életnek, élésre érdemtelen élet.[3]

Pontosan az elhagyatott életek és ugyanilyen „béke" világában törnek ki a háborúk a legkönnyebben – a sivár „mindennapiság" körülményei közt. Az ilyen világban nincs erkölcsi gát ellenük, az élet bátor feláldozásának gátja. Az ajtó nyitva áll „érdekeink biztosítása" előtt. Azon hősök hiánya, akik tudják, miért halnak meg, az első lépés a baromként lemészároltak halmai felé. Az „inkább vörösnek, mint hullának" jelszó nem a Szovjetunió előtt való fejethajtás kifejezőjeként idegesít, hanem a nyugati emberek általi lemondásként az értelmes élet igényéről, amellyel elfogadják a személytelen hatalmat mint olyat. Mert amit e jelszó igazából kifejez, nem más, minthogy nem létezik olyasmi, amiért életet áldozni érdemes. Tulajdonképpen a legnagyobb áldozathozatal nélkül a láthatáron minden áldozás értelmetlen. Akkor semmi se ér semmit. Semmi se jelent semmit. Eredménye az emberségünk megtagadásának, teljes megtagadásának filozófiája. A szovjet totalitarizmus esetében ez a filozófia nem eredményez többet egy kis politikai segélynyújtásnál. Nyugaton egyenes úton totalitarizmust teremt.

Röviden fogalmazva: nem tudok megszabadulni attól a benyomástól, amely szerint a nyugati kultúra sokkal jobban veszélyezteti önmagát az SS-20-as rakétáknál. Amikor egy francia baloldali egyetemista azt mondta nekem őszinte ragyogással a szemében, miszerint a *Gulág* a szocializmus ideáljaiért fizetett adó volt, s hogy Szolzsenyicin csak egy magányosan megkeseredett ember, kifejezetten elszomorított. Hát sosem lesz képes ez a kellemes fiatalember megérteni, hogy az „általános jólét" legnemesebb projektuma is az embertelenség gyanújába keveredik, amint egyetlen nemönkéntes halált követel – ami nem az élet tudatos áldozása értelméért. Csakugyan nem tudja felfogni ezt mindaddig, amíg nem találja magát valami szovjet típusú börtönben Toulouse közelében? Az újabb napok új beszéde annyira beivódott volna a természetes beszédbe, hogy ezentúl két ember még egy ilyen alapvető tapasztalatról sem tud véleményt cserélni?

Úgy vélem, hogy e szigorú bírálat után elvárják tőlem, magyarázzam meg, mit tekintek a nyugati emberek értelmes alternatívájának a kortárs világ politikai dilemmáival szembesülve.

Mint ahogy azt az elmondottak sugallják, nekem úgy tűnik, valahányan – Kelet és Nyugat egyaránt – egy alapvető feladat előtt állunk, ebből kell következnie minden más feladatnak. Ez pedig ellenállni – éberen, átgondoltan és figyelmesen, ugyanakkor teljes odaadással, minden lépésnél és mindenhol – a névtelen, személytelen és embertelen hatalom irracionális momentumának: az ideológiák, a rendszerek, az *apparátusok*, a bürokrácia, a mesterséges nyelvek és a politikai jelszavak hatalmának. Ellen kell állnunk komplex és maradéktalan elidegenítő nyomásának, tekintet nélkül arra, hogy a fogyasztás, a hirdetés, a represszió, technológia vagy klisé formájával él-e – mindazzal, ami a fanatizmus vérrokona, a totalitárius gondolat kútforrása. Sztenderdjeinket természetes világunktól kell kölcsönöznünk, nem törődve a gúnyolódással visszaállítva megtagadott értékeit. Bölcsek alázatával kell tisztelnünk a természetes világ határait, a mögöttük húzódó rejtélyt, bevallva azt, hogy van valami a Lét rendjében, ami nyilvánvalóan meghaladja hatáskörünket. Állandó viszonyban kell lennünk létezésünk abszolút horizontjánál, amit állandóan újra felfedezünk és tapasztalunk. Ennek értékei és szükségszerűségei kell hogy képezzék minden cselekedetünk kiindulópontját, minden személyesen hitelesített, nyíltan szemlélt és ideológiailag cenzurázatlan, megélt tapasztalatét. Hinnünk kell lelkiismeretünk szavának, sokkal jobban, mint bármilyen absztrakt spekulációnak, nem agyalva ki más felelősséget, mint amelyre lelkiismeretünk figyelmeztet. Nem kell szégyenkeznünk amiatt, hogy képesek vagyunk szeretni, barátkozni, együttérezni, szimpatizálni és elnézni. Ellenkezőleg: ki kell szabadítanunk emberségünk ezen alapvető dimenzióit a „magán" száműzetésből, s el kell fogadnunk őket az értelmes emberi együttlét eredeti kiindulópontjaként.

Tudom, mindez nagyon általánosan hangzik, határozatlanul és nem túl reálisan, de biztosítom önöket, hogy ezek az első pillantásra naiv mondatok a világ nagyon is konkrét és nem mindig könnyű tapasztalásából fakadnak, s ha szabad így mondanom: tudom, mit beszélek.

A személytelen hatalom élcsapata, amely az irracionalitás ösvényén rángatja végig a világot, az egyik oldalon a letarolt természettel, a másik oldalon pedig

pusztításának egyéb nyomaival, napjaink totalitárius rezsimjeiből áll. Lehetetlen semmibe venni őket, vagy magyarázatot találni számukra; fejet hajtani előttük, netalán elfogadni azt a módot, ahogy ők játsszák a játékot, ekként válva hozzájuk hasonlóvá. Meggyőződésem, hogy akkor fordulhatunk legjobban velük szembe, ha előítélet nélkül tanulmányozzuk őket, tanulván tőlük, miközben radikális másságunkkal állunk nekik ellen, az általuk legegyértelműbben megtestesített rossz ellen, amely mind enütt lakozhat, még bennünk is. Ezt a rosszat kevésbé veszélyeztetik az erre vagy arra az államra irányított rakéták, mint a tagadásukra irányuló eltökéltségünk, az emberek visszatérése önmagukhoz és a világért való felelősségükhöz. A totalitarizmus elleni legjobb védekezésmód kisöprűzni azt lelkünkből, saját körülményeink közül, országunkból: száműzni a jelenkori emberiségből. A totalitárius rezsimekben szenvedők számára legjobb szembesíteni a totalitárius rendszer képezte rosszat azzal, amiből erejét nyeri, amiből „élcsapata" táplálkozik.

Ha nincs semmi, aminek a totalitarisztikus rezsim élcsapata vagy szélsőséges kinövése lehet, akkor nincs is alapja. A reaffirmált emberi felelősségérzet legtermészetesebb akadálya minden felelőtlenségnek. Példának okáért: amennyiben a haladó világ szellemi és technológiai potenciáljai csakugyan felelősségteljesen terjedenek, nem csupán a profit önző érdekeinek megfelelően, akkor meggátolhatjuk azok felelőtlenül gyilkos fegyverekké való válását. Nyilvánvalóan több értelme van az okokkal foglalkozni, mint az okozatokkal, különben szabály szerint az egyetlen lehetséges válasz ugyanolyan erkölcstelen eszközökkel élni. Ennek az útnak a követése a felelőtlenség rákfenéjének terjesztését jelenti, pontosan annak a méregnek a termelését, amelyet a totalitarizmus táplálékként fogyaszt.

Én az „antipolitikus politiká"-t szorgalmazom: ez a politika nem a hatalom és a manipuláció technológiája, a hasznosság művészetének emberek feletti kibernetikus uralkodása, hanem olyan politika, amelyik az értelmes élet keresésének és elérésének egyik lehetséges útja, annak védelmezője és szolgája. A gyakorlati erkölcs politikájáért szállok síkra, az igazság szolgálatában állóért, azért, amelyik lényegbevágóan emberi, felebarátainkkal emberhez méltó mértékben törődő. Feltételezem, hogy ez olyan megközelítés, amely mai világunkban végletesen gyakorlatiatlan és a mindennapi életben nehezen alkalmazható. Ennek ellenére jobb alternatívát nem ismerek.

Amikor elítéltek és a büntetésemet kellett letöltenem, közvetlenül tapasztaltam a nemzetközi szolidaritás fontosságát és jótékony hatását. Sosem szűnök meg hálás lenni érte. Mégsem gondolom, hogy mi, akik az igazság proklamálására vágyunk, körülményeink közt aszimmetrikus helyzetben vagyunk, csak nekünk kell segítségért kiáltanunk és el várnunk a segítséget anélkül, hogy képesek volnánk jómagunk is segítséget nyújtani abba az irányba, amerről mások segélykiáltása érkezik.

Meggyőződésem szerint az, amit a szovjet tömbben „eltérő vélemény"-nek neveznek, specifikusan modern tapasztalat, sajátos élettapasztalat az elembertelenedett hatalom bástyafokán. Mint ilyennek, az eltérő véleménnyel rendelkezőnek meg kell ragadnia az alkalmat, mi több feladata is, hogy elgondolkodjék felette, tanúskodjék róla, és továbbadja ezt a tapasztalatot azoknak a sze-

rencsés helyzetben lévőknek, akik azt a saját bőrükön nem érzik. Így számunkra is bizonyosan adódik alkalom valamiképp segíteni a rajtunk segítőknek – mélyen osztozva közös érdekünkben, az egész emberiség érdekében.

Az egyik fundamentális tapasztalat szerint az antipolitikus politika lehetséges és hatékony is lehet, bár természeténél fogva hatása nem számítható ki előre. Egy azonban biztos, hogy egészen más effektussal bír, mint amilyent a nyugatiak politikai sikernek tekintenek. Ez az effektus rejtett, nem egyenes, hosszan tartó és nehezen mérhető. Gyakorta csupán a szociális tudat láthatatlan régióiban tartózkodik, ennélfogva szinte lehetetlen meghatározni, milyen mértékben járul hozzá – ha egyáltalában hozzájárul – a szociális fejlődéshez.

Mindemellett egyre inkább látható – véleményem szerint itt egy lényeges és egyetemes jelentőségű tapasztalatról van szó –, hogy egyetlen egy, első pillantásra erőtlennek tűnő személynek, aki képes teli torokból kiáltani az igazság szavát, s képes állni is mögötte, meglepően nagyobb hatalma van, még ha formális polgárjogától megfosztottan is, mint a névtelen szavazók ezreinek. Egyre nyilvánvalóbb, hogy még a mai világban is, különösképp ezen a kimagasló bástyafokon, ahol a szél élesebben borotvál, szembe lehet állítani a személyes tapasztalatot és a természetes világot az „ártatlan" hatalommal, felfedni álnokságát, miként azt cselekedte a *Gulág-szigetcsoport* szerzője. Úgyszint nyilvánvaló, hogy az igazság és erkölcsiség új kiindulópontul szolgálhat a politika számára, még a mai nap is vitathatatlan politikai erővel rendelkezhet. Egy magányos, bátor tudós figyelmeztető szava, akit valahol vidéken tartanak ostromgyűrűben, miközben terrorizálására nógatják a közösséget, amelyben él, egy ilyen ember bátor szava átrepülheti az óceánt és a világ hatalmasainak lelkiismeretéhez fordulhat sokkalta tisztábban, mint azt a felfogadott, önmagukért szóló szóvivők ezerfőnyi hada teheti. Az is egyre nyilvánvalóbb, hogy az olyan egyéni kategóriáknak, mint a jó és rossz, még mindig van egyértelmű jelentésük, és bizonyos körülmények közt képesek megrengetni a látszólag rendíthetetlen hatalmat katonáival együtt, beleértve rendőreit és bürokratáit is. Világos, hogy a politika semmiképp sem maradhat politizálásért fizetett emberek ügye, s hogy egy egyszerű villanyszerelő, ha helyén van a szíve, ha nem fél és tisztel valamit, ami őt transzcendentálja és feloldozza, kihatással lehet nemzete történelmének alakulására.

Igen, az anti-politikus politika lehetséges. Az „alulról jövő" politika, a népek politikája, nem pedig az apparátusé. A szívből, nem pedig a tézisekből fakadó politika. Nem véletlen, hogy e reményteli tapasztalat éppen itt élendő meg, ezen a zord mellvéden. A sivár „köznapiság" körülményei közt előbb le kell buknunk a kút mélyére, csak aztán pillanthatjuk meg a csillagokat.

Amikor a Charta 77-ről írt, Jan Patočka a „felrázottak szolidaritásá"-ról beszélt. Patočka azokra gondolt, akik ellen mertek állni a személytelen hatalomnak, egyetlen rendelkezésükre álló eszközükkel szegülve szembe: a saját emberségükkel. Vajon a távlatos és szebb jövő nem olyasmire utal-e, mint a felrázottak internacionális közössége, amelyik országhatárokat semmibe véve, politikai rendszereket és hatalmi tömböket úgyszintén, a hagyományos, magas po-

litika játékán kívül létezve, kinevezésekre és titulusokra fittyet hányva majd igazi politikai erőt próbál kovácsolni a hatalom technikusai által olyannyira kinevetett jelenségből – az emberi lelkiismeretből.

Balázs Attila fordítása

Jegyzetek

[1] Václav Bělohradský: *Krize Eschatologie Neosobnosti* (The Crisis in the Eschatology of the Impersonal), London, 1982.

[2] A szerk. megj.: Havelnek a békemozgalmi párbeszédhez való fontos hozzájárulását Jan Kavan és Zdena Tomin tárgyalja a *Prágai hangok* című kötetben (London, 1983). Havel legjelentősebb esszéje erre a témára *Az elhallgatás anatómiája.* Kelet-európai disszidensek és a békemozgalom Nyugaton. Megjelent Stockholmban, 1985-ben, továbbá Londonban, 1987-ben

[3] Jan Patočka: *Kacířské Eseje,* München, 1980; franciául: *Essais hérétiques,* Párizs, 1981.

Rezime

Antipolitička politika

„Baš kao što savremeni prirodni naučnici odbijaju da uzmu stvarno ljudsko biće za predmet živog iskustva sveta, tako, sve očiglednije to čine i moderna država i moderna politika.

Nesumnjivo je da ovaj proces anonimizacije i depersonalizacije moći i njene redukcije u puku tehnologiju vladanja i manipulisanja ima hiljade maski, varijanti, i izraza. (...)

Sistem, ideologija i aparat su nas lišili – i vladare i podanike – svesti, prirodnog razumevanja i prirodnog govora, a time naše stvarne ljudskosti. Države postaju sve više nalik mašini; ljudi su preobraženi u statiste, kao glasači, proizvođači, potrošači, pacijenti, turisti ili vojnici. U politici su dobro i zlo, kategorije prirodnog sveta – te otuda zastareli, istrošeni ostaci prošlosti – izgubili svako apsolutno značenje; isključivi metod politike jeste kvantifikabilni uspeh. Moć je a priori nedužna, budući da nije izrasla iz sveta u kome reči poput krivice i nedužnosti zadržavaju svoje značenje. (...)

Meni se čini, da se svi mi, Istok i Zapad, suočavamo sa jednim fundamentalnim zadatkom, iz kojeg treba da slede svi ostali. Taj zadatak jeste pružanje otpora – budno, promišljeno i pažljivo, ali u isto vreme uz potpunu predanost, na svakom koraku i svugde – iracionalnom momentu bezimene, bezlične i nečovečne moći: moći Ideologija, Sistema, Aparata, Birokratija, Izveštačenih jezika i Političkih slogana. Moramo pružiti otpor njihovom kompleksnom i u potpunosti otuđujućem pritisku, bilo da uzimaju obličje potrošnje, reklame, represije, tehnologije ili klišea – jer su to sve rođena braća fanatizma i izvori totalitarne misli. Mi moramo da crpimo svoje standarde iz našeg prirodnog sveta, ne mareći za podsmeh, i reafirmisati njegovu poreknutu validnost. Moramo da poštujemo sa poniznošću mudrosti granice tog prirodnog sveta i misteriju koja leži iza tih gra-

nica, dozvoljavajući da tamo postoji nešto u poretku Bića što očigledno prevazilazi sve naše kompetencije. (...)

Ja sam naklonjen 'antipolitičkoj politici': to je politika koja nije što i tehnologija vlasti i manipulacije, kibernetika vladanja ljudima ili veština korisnosti, upotrebljivosti, već politika kao jedan od puteva traganja i dosezanja smislenih života, njihove zaštite i služenja im. Ja sam sklon politici kao praktičnoj moralnosti, kao služenje istini, kao suštinski humana i humano odmerena briga za naše bližnje, za ljudsku sabraću. To je, pretpostavljam, pristup koji je u ovom svetu krajnje nepraktičan i teško primenjiv u svakodnevnom životu. Ipak, ja za bolju alternativu ne znam" – veli autor.

Prevod sa engleskog: Mirko Gotesman

Summarry

Anti-Political Politics

"Just as the modern natural scientists set aside the actual human being as the subject of the lived experience of the world, so, ever more evidently, do both the modern state and modern politics.

To be sure, this process of anonymization and depersonalization of power, and its reduction to a mere technology of rule and manipulation, has a thousand masks, variants and expressions. (...)

System, ideology and apparat have deprived us – rulers as well as ruled – of our conscience, our natural understanding and natural speech and, with these, of our actual humanity. States grow ever more machine-like; people are transformed into casts of extras, as voters, producers, consumers, patients, tourists or soldiers. In politics, good and evil, categories of the natural world – and therefore obsolete remnants of the past – lose all absolute meaning; the sole method of politics is quantifiable success. Power is a priori innocent because it does not grow from a world in which words like guilt and innocence retain their meaning. (...)

It seems to me that all of us, East and West, face one fundamental task from which all else should follow. That task is one of resisting – vigilantly, thoughtfully and attentively, but at the same time with total dedication, at every step and everywhere – the irrational momentum of anonymous, impersonal and inhuman power: the power of Ideologies, Systems, Apparats, Bureaucracy, Artificial languages and Political Slogans. We must resist its complex and wholly alienating pressure, whether it takes the form of consumption, advertising, repression, technology, or cliché – al of which are the blood brothers of fanaticism and the wellspring of totalitarian thought. We must draw our standards from our natural world, heedless of ridicule, and reaffirm its denied validity. We must honour with the humilitiy of the wise the bounds of that natural world and the mystery which lies beyond them, admitting that there is something in the order of Being which evidently exceeds all our competence. (...)

I fabour 'anti-political politics': that is, politics not as the technology of power and manipulation, of cybernetic rule over humans or as the art of the useful, but politics as one of the ways of seeking and achieving meaningful lives, of protecting them and serving them. I favour politics as practical morality, as service to the truth, as essentially human and humanly measured care for our fellow-humans. It is, I presume, an approach which, in this world, is extremely impractical and difficult to apply in daily life. Still, I know no better alternative" – says the author.

Várady Tibor

POSZTMODERN TÁRSADALOMBÍRÁLAT

(JOHN KEANE: CIVIL SOCIETY AND THE STATE. VERSO, LONDON–NEW YORK, 1988)

---

1. Beszámoló az idevágó előítéleteimről

Heller Ágnes egyik írásában („L'Europe – un épilogue?", Lettre 18/1988) találom ezt az utalást: „Kant egy napon kifejezte reményét, hogy olyan intézmények létesülnek majd, melyeknek keretein belül az ördögfajzat is rendesen viselkedik."

Kicsit későn kerül elő ez a gondolat. Húsz évvel ezelőtt ragyogó (cáfolandó) kiindulópontja lehetett volna tanulmányoknak, melyeknek téziseit erőteljesen sugallta az a kulturális áramlat, mely akkor végigsöpört a világon. Az 1968 körüli években kibontakozóban volt egy olyan álláspont, mely szerint Kant, Hegel, Marx és követőik, bírálóik, oldalhajtásaik, végeredményben mind ugyanazon az oldalon vannak – és tulajdonképpen irrelevánsak. Ugyanarra az oldalra helyezi őket a filozófia és politikai tudományok (vagy politikai jóslatok) hasonló arányban keverődő ötvözete, és hitük abban, hogy bizonyos társadalmi intézmények fennállásából vagy helyettesítéséből egyenesen következik az emberi élet ilyen vagy olyan minősége; vagy az a tételezés, mely szerint kulcsfontosságú eldönteni, hogy az anyagi valóságnak vagy a tudatnak van prioritása. Kant, Hegel, Marx és a többiek, úgy tudnának vitatkozni mai marxistákkal (vagy antimarxistákkal), mintha nem is évszázadokig, hanem csak egy teaszünet alatt lettek volna távol. Egyikük sem tudna azonban mit kezdeni mondjuk Wittgensteinnel vagy Marshall McLuhannal. 1968 után sokan úgy éreztük, hogy nem az intézményeket kell megváltoztatni. Nem az a fontos, hogy jobbra vagy balra indulunk a kijelölt pályán. Ehelyett pályát kell cserélni, vagy még inkább, eltörölni a pálya fogalmát. Marxot és Proudhont, Trockijt és Lenint, Lukácsot és a New Left Review-t, Kardeljt és a Praxist az hozza közös nevezőre, hogy a *világot akarják megváltoztatni.* 1968 kikezdte ezt a magatartást. Új türelmetlenség és új kételyek felvetették a kérdést, hogy releváns-e a világ megváltoztatása, elvisz-e a végcélig. Marx ellenpólusaként Rimbaud jelentkezik, aki szerint AZ ÉLETET KELL MEGVÁLTOZTATNI. Közvetlenül kell (és lehet csak) magát az életet megreformálni.

Mint mondom, kissé későn került kezembe Kant elképzelése az intézmé-

nyekről, melyek képesek megváltoztatni az ördögfajzatot is. A célpont azóta elmozdult. A hagyományos alternatíva-típusok visszanyerték legitimitásukat. E felújult legitimitás napernyője alá húzódnak most a kikezdett modorosságok is. Ismét *filozófiaszerűvé* válik minden valamirevaló gondolatot vagy álgondolatot egy hegeli álláspont antitéziseként levezetni. A kopernikuszi fordulat anekdotájának parancsuralma (a fejről talpraállítás svédtornájának berögződése) túléli a marxizmus trónfosztását.

1968 nem sikerült. Vereségét akkor láttam a legtisztábban, amikor 1988-ban a Calgary-i téli olimpiász kapcsán, a kanadai és az amerikai tévében egy középkorú (és felsőközép vagyoni osztályba tartozó) orvosnő azt boncolgatta, hogy vajon a bajnokjelölteknek szexuálisan tartózkodniuk kell-e a verseny előtt, vagy éppen ellenkezőleg. A tévéállomást felháborodott levelek és telefonhívások árasztották el, felróva a szakmai beszélgetés illetlen irányvételét. Az orvosnőnek így sikerült moderált kis formabontásaival elorozni, kisajátítani, a *megbotránkoztató* szerepét is, melyet – megannyi más szereppel, kellékkel, magatartásformával együtt – őrizetlenül hagytak a színtéren a visszavonuló hatvannyolcasok.

Nos, most hogy rokonszenvemet (és előítéleteimet) valószínűleg már feltártam, meg kell mondanom, hogy John Keane könyve nagyobbára a politikai filozófia hagyományos csapásain halad, megkísérelve a klasszikus dilemmákat az 1980-as évek adottságai között újraértékelni. Előrebocsájtanám azt is, hogy ebben a valóságmetszetben kitűnő a tanulmánygyűjtemény. A politikai gondolkodás posztmodern eszmélésének igyekszik Keane keresztmetszetét adni, felajánlva egy kiinduló fogalmat, támpontot, mely – csakúgy mint az intézményekhez kapcsolódó elmélkedés – visszanyerte legitimitását, sőt, intézményeken túli csillámlásai szélesítik a hozzá fűződő rokonszenvet.

A *civil társadalom* fogalma a történelmi fejlődés folyamán többször is módosult, változott, miközben újra meg újra haladó, és társadalmi realitásokon gyakran túlmutató igyekvéseknek volt ismertetőjegye. Nem a jelentéstartalom, inkább a (pozitív) előjel tehát az állandó. Egy ilyen értékítélet e könyvnek is beleértett feltételezése. A szerzők azt kutatják, miért és hogyan pozitív ma a civil társadalom eszménye.

A könyv három részre oszlik. Az első rész címe *A modern filozófiai hagyomány újraértékelése.* A második rész: *Nyugati államok és civil társadalmak.* A harmadik rész elnevezése összecseng a második rész címével, de a megfogalmazás óvatosabb: *Keleti államok és a civil társadalom lehetősége.*

Az első rész négy tanulmányt tartalmaz. John Keane: Despotizmus és demokrácia; Norberto Bobbio: Gramsci és a civil társadalom koncepciója; Carole Pateman: Fivéri társadalmi szerződés; és Heller Ágnes: A formális demokráciáról. Az első részhez kell sorolni gyakorlatilag a szerkesztő (Keane) bevezető tanulmányát is, mely szervesen összefügg Keane másik tanulmányával és N. Bobbio szövegével.

Carole Pateman cikke nem azokhoz kapcsolódik, melyek a civil társadalom történelmi-filozófiai helyét igyekeznek meghatározni. Pateman a női egyenjogúság szemszögéből szemléli a feladott problémákat. Arra a megállapításra jut, hogy a *társadalmi szerződésnek* lényeges (de egyben elhanyagolt, sőt figyelmen

kívül hagyott) negatívuma, hogy ez egy *patriarchális paktum*. A civil társadalmat férfi társadalomként mintázták. Azt is igyekszik bizonyítani, hogy a férji jogok történelmileg és logikailag megelőzték az apai jogokat. E szempont tulajdonképpen külön részt igényelt volna a kötetben. A bevezető részbe valószínűleg azért került, mert nemigen lehet keleti, vagy nyugati problémaként kezelni.

A nyugati társadalmakkal foglalkozó második részben a következő tanulmányok kaptak helyet. Helmut Kuzmics: A civilizáló folyamat; Norbert Elias; Erőszak és civilizáció; Pierre Rosanvallon: A társadalmi áttetszőség hanyatlása; Karl Hinrichs, Claus Offe és Helmut Wiesenthal: Idő, pénz és a jóléti állam kapitalizmusa; Alberto Melucci: Társadalmi mozgalmak és a mindennapi élet demokratizálása.

A Kelet-Európával foglalkozó harmadik részben öt tanulmányt olvashatunk. Jacques Rupnik: Totalitarianizmus újravizsgálva; Szűcs Jenő: Európa három történelmi régiója; Vajda Mihály: kelet-közép-európai perspektívák; Z. A. Pelczynski: A Szolidaritás és a „civil társadalom újjászületése"; Václav Havel: Antipolitikus politika.

E felsorolás után szembesül a könyvismertetés-író végérvényesen azzal a ténnyel, hogy tanulmánygyűjteményről ismertetést írni nem is feladat, hanem *csapda*. Aki óvatlanul belesétál, vagy közölhetetlenül hosszú (és könyvismertetésként értelmetlen) szöveget fog produkálni, vagy pedig valamiféle szemináriumi dolgozatot. Az utóbbiban a szerző tizenhat tanulmányt, tizenhatszor (maximum) féloldalnyi terjedelemben szabatos közhelymondatokban foglal össze, két karral markolva újra meg újra gondolatkavicsokat, hogy aztán, miután azok szétperdültek, üres kartávolsággal jelezze mi is lehetett ott.

A csapda elkerülésének legeredményesebb módja: tanulmánygyűjteményről nem írni könyvismertetést. Egy másik lehetőség: abból a fikcióból indulni ki, hogy *egy* összefüggő írásról van szó, és egy (persze szubjektív) valóságmetszetet találni és követni a kötetben.

2. *A színtér*

1906-ban, A demokrácia jövője című tanulmányának elején, Jászi Oszkár Dürkheimet idézi, aki szerint:

„Ismereteink jelen állapotában nem tudjuk bizonyossággal, hogy mi az állam, a szuverenitás, a politikai szabadság, a demokrácia, a szocializmus, kommunizmus, stb., a helyes módszer eltiltaná tehát ezen fogalmak használatát, mindaddig míg azok tudományosan meg nem alapíttattak. És mégis az ezen fogalmakat kifejező szavak szüntelenül előfordulnak a szociológusok írásaiban. Közönségesen és biztonsággal használják őket, mintha jól ismert és meghatározott dolgoknak felelnének meg, pedig csak zavart fogalmakat keltenek fel bennünk, bizonytalan benyomások, előítéletek s szenvedélyek zavaros keverékeit. Mi ma mulatunk azokon a különös okoskodásokon, melyeket középkori orvosaink szerkesztettek a meleg, a hideg, a nedves, a száraz stb. fogalmaiból s nem vesszük észre, hogy ugyanezt a módszert alkalmazzuk a jelenségek egy

sorozatára, mely kevésbé bírja azt el, mint bárminő más, szerfölötti bonyolultsága miatt."

Ehhez a megállapításhoz Jászi hozzáteszi „Egy tekintet a mai politikai tudománynak épp arra a területére, melynek egyik részletével foglalkozni akarok, igazolni fogja e szigorú ítélet igazságát".

A dürkheimi szigorú ítélet nyolcvan év után sem vált tárgytalanná, és Keane-t is kísérti. Ezért két tanulmánynak is alaptörekvése a *„civil társadalomnak"*, a kötet vezérfogalmának tisztázása, vagy legalábbis magyarázása.

Despotizmus és demokrácia című írásában, Keane rámutat, hogy a civil társadalom és az állam eleinte „felcserélhető fogalmak" voltak. A gondolkodók hosszú sorára hivatkozik (Locke, Hume, Rousseau stb.), akik ugyanazt az értelmet és ugyanazt a törekvést látják a két kifejezés mögött. A civil társadalom szembehelyezése az állammal a XVIII. század végén indul. Keane részletesen beszél Adam Ferguson „An Essay on the History of civil Society" című munkájáról, valamint Thomas Paine „Rights of Man" könyvéről. Paine eszménye egy „természetszerűen önkormányzó társadalom, melyet egy korlátolt állam adminisztrál". A modern világ – mondja Paine 1792-ben – civilizálatlan, mert túlkormányzott.

A civil társadalom és az állam eszményeinek szétválása nyilván azzal magyarázható, hogy az állam nem tudott megfelelni minden elvárásnak és így egyre inkább szükségesnek mutatkozott egy alternatív struktúra, mely bizonyos területeken helyettesítheti vagy korrigálhatja az államot. Keane viszonylag részletesen foglalkozik a továbbiakban Hegel jogfilozófiájával, melyet úgy értékel, mint a civil társadalomhoz fűződő túlzott lelkesedés visszahatását. Fontosnak tartja, hogy Hegel nem a természetes szabadság posztulátumát, hanem társadalmi fejlődés eredményét látja a civil társadalomban.

Keane külön figyelmet szentel Tocqueville gondolatainak. Tocqueville szerint szinte megoldhatatlan probléma és feladat a szabadság alkalmazkodása a hétköznapokhoz. Ugyanazok a polgárok, akik időről időre trónt és királyokat döntenek, ellenállás nélkül vetik alá magukat egy kis hivatalnok legapróbb diktátumának. Szükség van a tudományos és irodalmi körök, iskolák, kiadók, vendéglők, ipari vállalatok, vallási szervezetek szabadságára, mert ez fontos gátat emelhet a despotizmussal és társadalmi egyenlőtlenséggel szemben. Az államhatalom társadalmi akadályok nélkül despotizmust eredményez.

A probléma dimenzióinak és színterének meghatározását szolgálja Norberto Bobbio tanulmánya is. Bobbio filoszi túlkomolysággal, természetesen Hegel és Marx a civil társadalomról alkotott elképzeléseiből indul ki, majd arra a következtetésre jut, hogy Gramsci – Marxszal ellentétben – a társadalmi felépítmény (és nem az alap) részeként látja a civil társadalmat.

A bevezető tanulmányban Keane abból indul ki, hogy a civil társadalom eszménye, valamint a civil társadalom és az állam megkülönböztetése, másodvirágzásukat élik. Kean úgy látja, hogy e reneszánsz logikusan következik a (más-más irányú) társadalmi fejlődésből Keleten és Nyugaton is. Mindkét esetben, a civil társadalom eszménye túlmutat a fennálló intézményeken. Ezért a civil társadalom lehetőségeinek kutatása egyben a fejlődés elemzése. Ily módon, a tanulmányok színtere tulajdonképpen szinte a teljes mai politikai valóság.

A szerkesztő igyekszik rövid diagnózisát adni a Kelet és a Nyugat politikai jelenének. Az összehasonlítás a Nyugat javára dől el – ami valószínűleg nem is méltánytalan, ha figyelembe vesszük, hogy Nyugat alatt a szerző Nyugat-Európát és Észak-Amerikát érti, nem pedig, mondjuk, Chilét vagy Paraguayt.

A színtér tehát gyakorlatilag a teljes társadalmi és politikai valóság. A tanulmányok többnyire igyekeznek is széles összefüggések és távlatok felé mutatni. Két kulcsfontosságú tényező kimarad azonban az elemzésből.

Az egyik a *nemzetközi viszonyok valósága.* Keane tesz ugyan egy érdekes utalást a bevezetőjében. Megállapítja, hogy „habár civil társadalmakban az erőszakot szigorúan szabályozza az állam, a polgárokat időről időre mégis felszólítják, hogy gyilkolják a külső ellenséget – mert a felfegyverzett nemzeti államok közötti kapcsolatok alapjában véve civilizálatlanok maradtak". Még fontosabb Vajda észrevétele, aki szerint az 1956-os magyar forradalom, a szovjet katonai intervenció, és a nyugati reagálás világosan megmutatták, hogy a nyugati hatalmak elfogadták a status quot és makacsul ragaszkodnak is hozzá. Elmarad azonban – egy-két megjegyzésen kívül – a civil társadalom és a nemzetközi realitások összefüggéseinek taglalása.

A másik lényeges tényező, mely nem jutott be e tanulmánykötet színterére a *nemzetiségi kérdés,* illetve a nacionalizmus, mely egyre hatalmasabb (és egyre félelmetesebb) hajtóerejévé válik társadalmi mozgásoknak – míg a társadalomtudomány rendszerint továbbra is annál a konstatációnál áll meg, hogy idejétmúlt tényezőről van szó.

3. Forradalom helyett áttetszőség

Kelet–Nyugat-összehasonlítások bűvkörében élünk már hosszú idő óta – és ez a Kelet számára talán még sohasem volt annyira kedvezőtlen mint most. Itt nálunk, azok az elvtársak, akik előtt nemrég az ember még nemigen merészelt egy nyugati mellékízű gondolatot félhangosan sem kimondani, ma a piaci törvényeknek engednének korlátlan teret és társadalmi szolidaritásérzéküket a „hulljon a férgese" jelszóba sűrítik. A valamikori bizonytalan, ingadozó, „nyugati beállítottságú", nem-elég-marxista (és persze gyanús) alakok, kik, kételyeken át jutottak el nézeteikig (és akiknek az alapállása ellenzékiség) lesznek most a baloldaliság olyan-amilyen őrei.

A keleti reformtörekvések pedig Nyugat felé tartanak.

Hogyan láttatja magát ez az időpont egy olyan síkon, mely a napi politikától és közhangulattól – elvben – el van vonatkoztatva?

A Kelet-Európával foglalkozó, kelet-európai szerzők szövegeiben az írás öröme – a diagnózis és kimondás öröme. Az előremutatás rendszerint elmarad és az adott gondolat- és hangulatkörnyezetben nem is mindig odaillő. Az elemzések viszont izgalmasak, ihletettek; intellektuális és érzelmi töltésük magas. Ezzel szemben, a Nyugat-Európával foglalkozó, nyugat-európai szerzők szövegeiben kevesebb a szárnyalás, nemigen van önmarcangolás (kivéve ha a fasizmusig nyúlnak vissza), a szövegeket nem ihleti nagy változások lehetősége (vagy szüksége). Nyugat-Európa unalmasabb...

A keleti társadalmakkal foglalkozó szövegek koncentrikus körökben mozognak ugyanaz a (nemrég még kimondhatatlan) lényeg körül. Rupnik, Kolakowskira hivatkozva kimondja, például, hogy a totalitarizmus nemcsak az igazságot, hanem az igazság mércéit és eszméjét is megszünteti. Ha ez sikerül, nem vádolhatják többé hazugsággal. Két pillérét látja a totalitarizmusnak: az emlékezet eltörlését és a totalitarizmus nyelvét. A kényszeruralom enyhül, amikor nem követeli meg már, hogy elhiggyük a hazugságot – elég ha elfogadjuk, hogy vele éljünk. A totalitáris rezsim képes újratermelni önmagát – a tisztogatások mutatják, hogy mindig van egy tartalék élcsapat. Egy ilyen társadalommal szembesítve nosztalgikus és pozitív előjelet nyer a *formális demokrácia;* ha nem másként, úgy mint Churchill szerint maga a demokrácia, melyet nem azért dicsér, mert jó, hanem azért, mert minden más sokkal rosszabb. Heller Ágnes úgy látja, hogy a formális demokráciát nem a kapitalizmus, hanem a kapitalizmus elleni harc teszi univerzálissá. E demokrácia nem kötődik egy meghatározott társadalmi struktúrához. Éppen e nyitottsága (tartalmi elkötelezettség hiánya) miatt formális. Akik formális demokrácia helyett „tényleges" demokráciát akarnak, az államot és a társadalmat akarják totalitáris formában egyesíteni. „Mindenki, aki komolyan veszi a formális demokráciát – mondja Heller Ágnes – programjába bele kell hogy foglalja *minden* titkos szervezet eltörlését." – Heller ezzel egy hullámhosszra kerül a kötet több más szerzőjével, akik kulcsfontosságú értéknek tartják a társadalmi „láthatóságot", áttetszőséget.

Vajda Mihály szerint, a kelet-közép-európai államokban állandó a konfliktus a teljes hatalmat igénylő állam és a civil társadalom között. Ha meg is szüntetnek, be is tiltanak minden autonóm szervezkedést, továbbél egy ösztönös, makacs magatartás. Néha a konfliktus a felszínre tör és alapjaiban megrendíti a társadalmat (mint Lengyelországban), vagy a politikai hatalomnak sikerül elnémítani a lázadást (mint Csehszlovákiában), vagy pedig (mint Jugoszláviában és Magyarországon), a hatalom fennmarad, de hogy elkerülje az élesebb konfrontációkat, kienged ellenőrzése alól bizonyos területeket. A harmadik (magyar és jugoszláv) modellt tartja Vajda a kelet-közép-európai viszonyok és hagyományok között jellemzőnek. Szűcs Jenő történelmi távlatokba állítja ezt a hozzáállást, amikor megjegyzi, hogy a kiegyezéseken épülő társadalomban – melyben minden felkelés is végeredményben egy politikai kompromisszum felé tart – a vezető réteg századokig abban a hitben ringatja magát, hogy lázad és ellenáll.

Amikor a szöveget írta, Vajda nem látott utat forradalom vagy más gyökeres változás irányában. A status quo keretein belül azt látja lehetségesnek, hogy míg a politikai hatalom megmarad az uralkodó réteg kezében, a társadalom egésze jelentős önállóságra tesz szert. Ily módon, különböző társadalmi csoportosulások önállóan és szabadon rendezhetik saját – nem-politikai – ügyeiket az uralkodó réteg beavatkozása nélkül.

A Nyugattal foglalkozó írások sem hirdetnek forradalmat. 1903-ban a „La Démocratie et l'organisation des partis politiques" című művében, Ostrogorski így látja az angol és amerikai politikai pártokat:

„Nem képviselve többé ellentétes és határozottan kifejezett elveket s nem bírván többé az egyik a haladás, a másik a reakció privilégiumával, egyik a tö-

megek érdekei gondozásának, a másik az arisztokraták és kapitalisták monopóliumával: a pártok, mint ilyenek, puszta halmazatok lesznek, egyesülve valamely *leader* vonzóereje alatt a hatalom meghódítására vagy megőrzésére. Egyszóval, párhuzamosan a társadalom és a politika elválásával az ember bekövetkezni látja a politika elválását az elvektől."

Ma nemigen találunk már komoly politikai tanulmányokban olyan megállapítást, mely szerint „a politika elválik az elvektől". Ostrogorski megállapítása kiállta ugyan az idő próbáját, de nem tud már mozgósítani – közhelyszerűvé és érdektelenné vált. Ezerkilencszázhatvannyolccal ellentétben, nem tudnak már igazán mozgósítani a szociális egyenlőtlenségek, korrupció, társadalmi igazságtalanságok sem. Az impulzusok nem jutnak túl a türelem küszöbén. – A saját társadalmukkal szemben tanúsított nyugati türelmet pedig jócskán erősíti a keleti modell kudarca.

A nyugati társadalmak jelenével foglalkozó tanulmányok így nemigen jutnak túl azokon a dilemmákon és alternatívákon, melyeket az intézményesített politikai élet is felvet. A taglalandó kérdések az állami beavatkozás mértéke, a jóléti állami (wellfare state) és a piac viszonya és arányai, környezetvédelem, adópolitika.

Keane tanulmánygyűjteményében ettől a hangvételtől leginkább Melucci tanulmánya tér el, mely jórészt egy másik valóságmetszetet követ. Melucci azzal a megállapítással kezdi írását, hogy a haladó és a konzervatív politikai gondolkodás egyaránt, a *színház* metaforájában látja a konfliktusokat és azoknak politikai megszemélyesítését. Ez a metafora azonban kimerült, elveszítette hitelét. Mozgalmakat nem lehet többé szereplőkként szemlélni. Melucci a továbbiakban foglalkozik a „poszt-indusztriális" demokráciák dilemmáival, úgy látja, hogy egyre jobban elmosódik az állam és a civil társadalom közötti különbség („mely különbségre épül a kapitalizmus politikai gyakorlata"). Szerinte ma világossá válik az is, hogy a döntéshozó eljárások és mechanizmusok autonóm logikáját nem helyettesítheti a tömegmozgalmak katartikus ereje. A problémák megoldatlanok maradnak.

Érdekes Meluccinak az a gondolatmenete, melyben az autoritással szemben tanúsított ellenállás szimbolikus formáit vizsgálja. Három ilyen formát különböztet meg: az első a *prófécia*, mely a hatalmi apparátus logikai rendszerén kívüleső lehetőségeket láttat; a másik a *paradoxon* a domináló jelrendszer feltárása és kikezdése a túlzás és végletek felé vonás eszközeivel; majd a *képviseltetés*, különböző kifejezési formák útján tükrök állítása, melyek a rendszert szembeállítják önnön ellentmondásaival. A három ellenállási módozatnak közös jellemzője, hogy *láthatóvá teszi a hatalmat* – és az a hatalom, mely felismerhető, az támadható is, koncessziókra kényszeríthető.

Érdekes, hogy a „láthatóság", illetve a leplek áttetszősége, központi problémája Rosanvallon tanulmányának (melyet – Melucci írásával szemben – tipikusnak és hangadónak tartok a Nyugattal foglalkozó elemzések között). Rosanvallon írásában (A társadalmi áttetszőség hanyatlása) konstatálja, hogy a nyugati politikai gondolkodás az „államosítás vagy privatizáció" dilemmájának csapdájába került. Kitörést sürget e „kényszerzubbonyból", rá is mutat egy megoldásra – de kérdéses marad, hogy ezzel valóban meghaladta-e a kezdeti dilemmát.

Rosanvallon szerint, az „államosítás vagy privatizáció" alternatíváján úgy lehet túllépni, ha „újradefiniáljuk az állam és a társadalom közötti határvonalat". Ahelyett hogy azt kérdeznénk, ki fizeti a közkiadások számláit, azt kell megkérdeznünk, hogy mi a társadalmi szolgálat. Innen kell elindulni a jólét-állam felé, túllépve az „állam-vagy-piac" bipolaritását. *Társadalmasításra* van szükség, *decentralizációra* és nagyobb *önállóságra* (arra, hogy minél több közszolgálatot és felelősséget államon kívüli csoportosulásokra bízzanak). Szükség van a normák pluralizmusára is, tehát az állami eredetű jogszabályok mellett egyéb társadalmi szabályzásra. A társadalmi segélyt emberközelbe kell hozni, mert túl absztrakt és formális a kölcsönös segély mechanizmusa, figyelmen kívül hagyja a társadalmi kapcsolatok földrajzát, a vonzásokat, taszításokat, agglomerációkat. Forradalom helyett, Rosanvallon egy „szociáldemokrácia utáni forgatókönyvet" javasol, melyben nem kérdőjelezi meg a fennálló társadalmi berendezés alapjait; a társadalmi változások értelmét abban látja, hogy a rendszer hatékonyabbá és valamivel igazságosabbá váljon. E célból szükségesnek tartja a civil társadalom térhódítását – és míg ennek a részletezését olvassuk, az önigazgatás elméleti indoklásaiban jártas olvasó váratlanul sok ismerős tézist lel. A „poszt-szociáldemokratikus" társadalmi kompromisszum három legfontosabb eleme a következő: megegyezés a munkaadókkal, melynek alapján csökken a munkaidő; társadalmi-politikai kiegyezés az állammal, mely elfogadja a jóléti állam jelen dimenzióit és cserébe csökken a klasszikus állami intervenció; végül pedig a társadalomnak ki kell egyeznie önmagával és a jóléti állam elidegenedett mechanizmusait többhelyütt kölcsönös segéllyel helyettesíteni, mely inkább megegyezésen alapul mint parancson.

A reformok sikerének egyik legfontosabb előfeltétele a *társadalmi áttetszőség* megteremtése. Rosanvallon Marxból indul ki és emlékeztet, hogy a kapitalizmusban a tulajdonosok az áru mögé rejtőznek, az emberi viszonyok eldologiasodnak. Ugyanezt az eldologiasodást látja a jóléti államban is, ahol az emberek emberek által való megsegítése elidegenedett formát ölt és az egyén és a rendszer viszonyaként jelentkezik. A jólét-államot köd fedi. Ezért áttetsző mechanizmusokra van szükség, melyek nem fedik el a célokat, viszonyokat és hatásokat. Egy példát hozva fel, áttetszőnek tartja a jövedelmi adót, melynél az érdekeltek pontosan tudják, mennyivel lesznek megterhelve – ellentétben a közvetett forgalmi adóval, melynél az adótétel a vételár része. Rosanvallon azt is hozzáteszi, hogy egy teljesen áttetsző társadalom kibírhatatlan lenne – de egyelőre a veszély a másik oldalon van.

Több áttetszőséget kér – más ihletésből kiindulva – Havel is, aki azt látja, hogy a mai totalitáris rendszerekben egy embernek sincsen totális hatalma, a hatalom nem is oszlik meg annak gyakorlói között, *hanem fölöttük marad.* Nem birtokolja igazán senki sem a hatalmat, maga a hatalom birtokol mindenkit. E monstruózus személytelen hatalom Keleten valósult meg, de eredete Nyugat-Európában van. Alapja a természettudomány, racionalizmus, scientizmus, az ipari forradalom és általában a forradalom absztrakciójába vetett hit. Az, ami ma megdöbbenti a demokratikus Nyugat-Európát, az saját kiviteli terméke, saját modern civilizációjának konvex tükörképe. A személytelen hatalom elleni harc globális – mondja Havel – mindegy, hogy keleti bürokratával

vagy nyugati menedzserrel szembesülünk. A politika a hatalom és manipuláció technológiája – ezért kell politika-ellenes politikát hirdetni.

*

Egy évvel ezelőtt, Atlantában, az egyetemi újság eseménynaptárában olvastam, hogy pesti egyetemi hallgatók beszélgetnek amerikai kollégáikkal. Este átmentem a közgazdasági karra. Vagy húsz magyarországi hallgató lehetett ott (Atlanta volt tanulmányi utuknak egyik állomása) és valamivel több amerikai. Sokan beszéltek, magyarázták, összehasonlítgatták a két gazdasági rendszert. Mindegyik magyar felszólaló szidta a sajátját – mindegyik amerikai viszont dicsérte az amerikait. Az, hogy az amerikai gazdaság javára dőlt a mérleg, persze nem méltánytalan. Meglepő volt azonban a magyar eredmények és az amerikai problémák teljes elhallgatása. Döntően más-más arányban vegyült a patriotizmus, a hit és a kritikai gondolkodás ezen, illetve azon az oldalon, merőben más volt az „odaillő felszólalás" modellje és eszménye. Még nagyobb különbség mutatkozna, hisz az 1988. májusi magyar felszólalás-mintákat nem az ugyanakkori amerikaival, hanem a korábbi magyarral hasonlítanám össze.

Az amerikai résztvevők voltak jobban meglepődve. Az egyik megjegyezte, nem érti, hogy van, hogy ezek közül, akik ilyen pesszimistán látják az otthoni helyzetet, senki sem disszidál – míg azok, akik néhány évtizeddel ezelőtt nyilvános fellépésen paradicsomi állapotokról számoltak be, bizony megragadták az alkalmat (ha akadt).

Kelet-európai perspektívákat taglalva, Vajda Mihály is alapjában véve pesszimista. Miután konstatálja a civil társadalom szerény és tervezetlen térhódításait Kelet-Európában, tanulmányát azzal a konklúzióval zárja, hogy nemigen számíthatunk a status quonál többre. Időközben (csupán az utóbbi év folyamán) sok minden mozdult el, változott Kelet-Európában. Radikálisan új távlatok nyílnak. A sikernek azonban kulcsfontosságú előfeltétele a sikerben való *hit*. Vajon van-e még a kelet-európai emberben ehhez elegendő naivság?

Rezime

Postmoderna kritika društva

Ponovna popularnost koncepta civilnog društva inspirisala je Džona Kina da uredi knjigu posvećenu savremenim gledanjima na ovaj koncept. Izabrane studije svedoče o postmodernoj svesti o društvenim problemima na Istoku i na Zapadu. Obrasci mišljenja koji su bili osporeni i poljuljani oko devetstošezdesetosme, povratili su svoju legitimnost. Studije koje se bave Istočnom Evropom pokazuju više kritičke svesti i inspiracije, ali im nedostaje optimizam u pogledu mogućnosti temeljnih promena. Istovremeno, neuspesi na Istoku doprinose povišenju praga strpljenja na Zapadu. U većini tekstova, očekivanje revolucije ja zamenjeno idealom društvene transparencije.

Summarry

Post-modern Social Criticism

The renewed popularity of the concept of a civil society inspired John Keane to edit a book devoted to contemporary views on this concept. The collected studies convey a post-modern awareness of social problems on the East and on the West. Patterns of thinking which were contested and shaken in the years around 1968, have now regained their legitimacy. Studies dealing with Eastern Europe show more critical insight and inspiration, but they are lacking optimism regarding the possibility of fundamental changes. Failures on the East have raised the treshold of patience of Westerners towards their own society. The expectation of a revolution is replaced in most writings with the ideal of social visibility.

Original scientific paper

Nenad Dimitrijević

AZ ESZMÉNYEKTŐL NYERT LEGITIMITÁS

A LEGITIMITÁS KATEGÓRIÁJÁNAK JELENTÉSE A SZOCIALISTA TÁRSADALMAKBAN*

1. A legitimitás és a legitimálás a modern társadalomban

A politikai uralom olyan összetett társadalmi viszony, amelynek megértéséhez abból a sarkalatos tényből kell kiindulni, hogy a politika szereplői két csoportra oszlanak: uralkodókra és alávetettekre.[1] Kölcsönös viszonyuk természetében rejlik a politika titka, s ez különösen a modern társadalomra érvényes, amelynek *modernségét* egyebek között az alávetettek politikai szubjektivizálása is meghatározza. Előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy ez a viszony egy közösség kebelében alakul ki, vagyis egy komplex entitáson belül, amely – attól függetlenül, hogy miként jön létre és reprodukálódik, hogy miként értelmezik és valójában micsoda – mindig összes tagja meghatározott *közösségének* eszméjéből és gyakorlatából fakad. Nyomban felvetődik a kérdés, miként lehetséges ez az *egyet-akarás*,* ha közben dúlnak a szociális, gazdasági, politikai, nemzeti viszályok, amelyek a közösségnek nevezett valamit jellemzik. Vajon a közösségről folytatott beszélgetésnek az a sorsa, hogy ne legyen más, mint beszélgetés az államról, fenntartásáról[2] valaminek, ami csak látszatra tűnik mérhetetlenül általánosnak, valójában bizonyos eszközök a partikularitást emelték az általánosság szintjére? A „gyakorlat", amelyre mindannyian oly gyakran hivatkozunk, keserű és eléggé pontos választ ad erre a kérdésre: a közösség „bizonyos értelemben"[3] csak mint eszmény határozható meg, mert „még senki sem látott közösséget, amely méltó lett volna erre a névre".[4]

Az emberek azonban mégiscsak együtt élnek, ami először is arra enged következtetni, hogy léteznek olyan hiteles (genetikai, történelmi) tényezők, amelyek egy közösséget kialakítanak és elválasztják más közösségektől és a természettől,[5] újratermelve ugyanakkor a megőrzésére irányuló *érdeket*, de másodszor azt is jelenti, hogy az emberek *rá vannak kényszerítve*, hogy az adott keretekben éljenek. A gyakorlatban a közösségnek – itt csupán elnagyoltan felvázolt – két alkotóeleme mindig összefonódik egymással. Sem az *érdek* nem jelenik meg azonban „tiszta", eredeti formájában, sem a kényszer mint puszta erő-

* A tanulmány a Politička misao (Zagreb) 1989/2. számában jelent meg.

szak-alkalmazás: a modern közösség nem más, mint politikai (a politikai folyamatok és struktúrák közvetítette) közösség. Ez annyit jelent, hogy a közösség körülírása-interpretálása, annak a szerepnek a meghatározása, amelyet összes szereplője játszik (az individuumtól az államig), nem kevésbé a kölcsönös viszonyaik „játékszabályainak" megállapítása mindig a politikainak nevezett instancián játszódik le.

Ez vezet el bennünket az alcímben foglalt témához. Ahhoz, hogy a politika alanyai elfogadják az említett szerepet és játékszabályokat, vagyis hogy magukévá tegyék a közösség adott meghatározását, mindenekelőtt a politikai uralom ésszerű rendszere szükségeltetik. A normatív képleteknek, amelyeket egy uralmi rendszer (végső soron) a címzettekre kényszerít, olyan színben kell feltűnniük, hogy rászolgáljanak azok bizalmára, azaz, ki kell alakítaniuk annak kollektív tudatát, hogy az uralmon levőknek joguk van az uralomra.[6] A politikai hatalom legitimálásának ez a lényege. A legitimitásról beszélve tehát az uralkodók és az alávetettek kommunikációjának egy különleges formájára gondolunk, amely kétfelől nyer értelmet: 1) az uralmon levőkben az a tudat él, hogy uralmuk *igazolt*, vagyis a politikai hatalom gyakorlásában ebbéli joguk jut kifejezésre; 2) az alávetettek elismerik, hogy az uralmon levőket megilleti az említett jog, ez pedig a hatalmi rend helyességébe vetett hitben nyilvánul meg.[7]

A legitimitás ilyetén meghatározása csak a modern társadalmak számára elfogadható. Noha nem tudjuk maradéktalanul elfogadni Hennisnek azt a nézetét, miszerint a legitimitás a polgári társadalom kizárólagos kategóriája,[8] már csak azért sem, mivel a kapitalizmust megelőző politikai rendszereknek is a hatalom ésszerűsítési eljárásához kellett folyamodniuk, ha gondoskodni akartak alattvalóik lojalitásáról, néhány fontos különbségre kell fölfigyelnünk a probléma modern felvetésében. Ezeket a társadalmakat egy *kétségbevonhatatlan világnézet* jellemzi, vagyis egy egyetemes (elsősorban vallásos) világértelmezést fogad(tat)nak el mint föltételezett igazságot.[9] Ez az értelmezés abszolút módon igazolja a hatalmat, olyan értelemben, hogy a világról és az adott rendről alkotott bárminemű alternatív nézet egyet jelent a delegitimálásukra tett kísérlettel, tekintet nélkül arra, hogy a kétségbe vonás mozgalmai a történelemben leginkább annak a követelésnek a formájában jelentkeztek, hogy vissza kell térni a hivatalos tan fundamentumaihoz. Az uralkodó politikai-vallási rend abszolut szubjektivizáltsága közepette szociálisan nem maradt tér a különféle legitimációs elvek olyan szembesítésére, ami nem vonta volna kétségbe magának a közösségnek az identitását. Ez annyit jelent, hogy ezekben a társadalmakban a legitimáció nem létezett mint *viszony*, mint kommunikációs folyamat, amely bele van kalkulálva a rendszerbe. Az igazolási sablon jellegét kizárólag a struktúra határozza meg, amely legitimitást követelt a maga számára[10] – ez a hatalom önlegitimációja.

A modern társadalom, amelynek létrejöttét a hagyományosan strukturált közösség destruálásának összetett folyamatai eredményezik, arról ismerhető fel, hogy a polgári társadalom elválik a politikai államtól. Anélkül, hogy itt belebocsátkoznánk azon változások természetének a taglalásába, amelyek előidézték „az életvilág"-nak a politika szférájától való függetlenedését, csak arra emlékeztetünk, hogy nincs modern társadalom bizonyos típusú individuális

szabadság nélkül, az egyéni és a csoportérdekek elismert pluralizmusa, illetve azon szervezeti formák pluralizmusa nélkül, amelyek ezeket az érdekeket közvetítik. Ezért ennek a társadalomnak az első nagy kérdése így hangzott: a társadalmi állásfoglalások eredendő individualizmusából és pluralizmusából miként hozható létre a (politikai) közösség egysége.[11] Ez súlyos kérdésnek tűnik, mert a társadalom komplexitása és az értékeknek és az állásfoglalásoknak belőle levezetett pluralizmusa mintha megnyitná a lehetőségét annak, hogy folytonosan fölülvizsgálják, sőt akár kétségbe is vonják a közösség tulajdonképpeni alapjait. Nyilvánvaló, hogy ezt a sommás megállapítást valamelyest be kell határolnunk; először: mivel nincs olyan közösség, amelynek fogalma ne tartalmazná a stabilitás minőségét; másodszor: ez a közösség az élet termelésének bizonyos módszerére van szabva, amit *különlegessége* tüntet ki, abban az értelemben, hogy nem vonható kétségbe, mert alkotóeleme azoknak az értékeknek, amelyek igazolják a közösség ideológiai alapjainak (szabadság, egyenlőség, nemzeti önállóság, pluralizmus, joguralom stb.) minőségét.

Azt az ellentmondást, amely egyfelől a közösség megőrzésének imperativusa, másfelől az individualizmus és a pluralizmus tiszteletben tartása között feszül, úgy oldják fel, „hogy létrehozzák a politikai közösség absztrakt identitását",[12] illetve alapvető egyetértésre jutnak „a közösség neve" tekintetében. Ezt a célt szolgálja a *társadalmi szerződés* mint a politikai társadalom hipotetikus alapja, amely feltételezetten tartalmazza a közös életre vonatkozó egyetértést, de a társadalom tagjainak az irányú közmegegyezését is, hogy az egyéni szabadság maximálisan lehetséges megőrzése érdekében alávetik magukat az egyetértésben létrehozott politikai hatalomnak. A társadalmi szerződés nem esik a politikai akarat megformálási folyamatának hatálya alá, amely definiálja a határokat, amelyeken belül felvethető a hatalom legitimitásának kérdése, és ugyanakkor lehetőség nyílik arra, hogy a legitimálás folyamata – miután levetkőzte a „legutóbbi alapok"-ra való hivatkozás ballasztját – *racionális* formát öltsön. Mivel az általános érdek vitán felülivé vált, a politikai rend legitimitásának kétségbe vonása elveszíti potenciálisan szubverzív töltését, és arra a szintre helyeződik, amelyen nem „a közösség nevét" firtatják, hanem azt, hogy melyik lenne gyakorlati funkcionálásának legjobb módja – éppen az említett általános érdek szempontjából.[13]

Az érdekpluralizmus pacifikálásának és a racionális legitimitás létrehozásának teendőjében a következő nélkülözhetetlen lépés az individuum normatív fogalmának definiálása. A politikai közösségben irreleváns a „születéstől való meghatározottság", minden egyes ember megismételhetetlensége; ehelyett egy racionális képet alkotnak az individuumról mint elszigetelt, magába fordult személyiségről – mind jogalanyról, akinek sarkalatos meghatározója az autonómia: a többi egyénhez, de egyben a politikai hatalomhoz képest is.[14] A politikai szférában ez az individuum állampolgárnak, elvont citoyennek számít, és az, hogy meg van fosztva konkrét létmeghatározottságoktól, a politikai egyenlőségnek lesz a záloga. Az individuum ilyetén fogalmának ésszerűsége abban van, hogy magatartása, amelyet a szociális folyamatokban tanúsíthat, beleértve a pluralizmust és a különféle világnézetek konfliktusait is, a rendszer szempontjából *kiszámíthatók* lesznek.[15] Az *elemi jogok* alkotmányos kategóriájában

definiált individuális autonómia a politikai rend legitimitásának alkotóeleme[16] mint „társadalmi szerződésbe" foglalt képletének legfontosabb ideológiai és alkotmányjogi megtestesülése: a hatalom addig legitim, ameddig egzisztenciája rendeltetésének határai terjednek, ez a rendeltetés pedig úgy határozható meg, mint a közösséghez tartozó tagok egyéni szabadságának és jogainak oltalmazása. Ilyen értelemben az ésszerű legitimálás nem más, mint két elvben autonóm szféra kommunikálása (az alávetetteknek mint politikai alanyoknak autonómiája a politikai hatalomhoz képest; a politikai hatalomnak mint az általános érdek megtestesítőjének autonómiája az individuumhoz képest), ezek autonómiája azonban csak viszonylagos, minthogy döntően „a másik félhez" való viszonyának függvénye. Ezek az autonómiák nem egyenrangúak, nem csupán azért, mert az állam birtokolja a fizikai kényszer monopóliumát – ami korántsem csak triviális tény[17] –, hanem azért is, mert a politikai hatalom *a közösségek megtestesülése*, amiből potenciális monopolhelyzete fakad. Másrészt azonban az alávetettektől mint politikai alanyoktól való elfogadottság nem másnak a záloga, mint a hatalom fennmaradásáé: „Legitimitáson egy politikai rendnek arra való méltóságát értjük, hogy elismerjék."[18] Csupán az alávetettek elismerését élvező rend uralkodhat, illetve hozhat kötelező érvényű politikai döntéseket. A legitimitás kérdésének a politikai közösség gyakorlati funkcionálásával kapcsolatos felvetésére való tekintettel – amiről már esett említés – a hatalom legitimitását nem a közösség alapjainak firtatása igazolja, ami annyit jelent, hogy a politikai döntéshozatal tekintélye számára többé közvetlenül nem releváns a politikai döntések tartalma, illetve az, hogy igazoltak-e az igazságosság, a tisztesség, a megvalósítandó célok jellege stb. szempontjából. A modern társadalomra a *procedurális legitimitás* jellemző: a hatalom akkor legitim, ha azokkal a procedúrákkal összhangban gyakorolják, amelyeket az egyetemes érdek garanciájaként ismertek el, s amelyeket az alkotmány mint legfelsőbb ideológiai-politikai-jogi dokumentum fektet le.

Ha a legitimitásról való értekezést az alkotmányos demokrácia pacifikált pluralizmusának közegébe helyezzük, teret nyitunk a különféle részleges perspektívák rendszerbe kalkulált versengése előtt, illetve feljogosítjuk ezeket a perspektívákat, hogy megkérdőjelezzék a hatalom konkrét döntéseit, mindig abból kiindulva, hogy milyenek az érvényességének és igazoltságának procedurális feltételei. Ezáltal a legitimitás dinamikus kategóriává lesz, vagy mint Habermas megállapítja, a modern társadalom „tartós problémájá"-vá,[19] a nélkül a feszültség nélkül azonban, amelyben a politikai rend legitimitásának bárminemű kétségbevonása a közösség destabilizálását eredményezné. A modern kor felvilágosult víziójának szemszögéből a legitimitás úgy határozható meg, mint a politikai uralom rendszerének ésszerűsítése, aminek biztosítania kell, hogy a politikai döntéshozatal előírt procedúrája a lehető legnagyobb mértékben egybeessen az alávetetteknek mint szabad és egyenrangú individuumoknak a hipotetikus akaratával, akik – saját érdekükben és az általános érdek végett – a társadalmi ügyek irányítását külön, választott szervekre ruházzák át. Más szóval, a politikai döntéshozatalnak az a procedúrája legitim, amely (az egyes döntések tartalmától függetlenül) eleget tesz annak a képzetnek, amely az alávetettek mint politikai alanyok véleményformálásának feltételezett módjáról kialakult.[20]

A legitimitás kérdésének másfajta megközelítését alakította ki az az elméleti irányzat, amely a társadalom komplexitását helyezi előtérbe. A modern társadalmat ez úgy fogja fel, mint alrendszerekből álló differenciált struktúrát, melynek alrendszereit is egytől egyig nagyfokú bonyolultság jellemzi. Ilyen körülmények között az általánosság nem legitimálható olyan procedúrákkal, amelyeknek az a feladatuk, hogy egyetértést érjenek el „az általánosítható érdekek" kérdésében (Habermas). A társadalomra döntően a saját bonyolult alrendszereiben kifejeződő részérdekek átláthatatlan pluralizmusa nyomja rá bélyegét, aminek az a gyakorlati következménye, hogy a társadalmi egyenlőséget lehetetlen létrehozni olyan procedúrák segítségével, amelyek a társadalom szereplői és a politikai hatalom közötti folyamatos kommunikáció biztosítására irányulnak. Ellenkezőleg, a globális rendszer szilárdságának záloga az, hogy a politikai döntéshozatal procedúrákkal körülhatárolt autonómiával rendelkezzen, amit úgy kell felfogni, mint a létező alternatívák közül a legkedvezőbb kiválasztásának technikáját.[21] Ez utat nyit az előtt, hogy a politikai rend érvényessége radikálisan függetlenítse magát a társadalom tagjai által való elfogadása motivációjának bármiféle firtatásától. N. Luhmann nagy hatású munkáiban a politikát határozathozatali folyamatra vezeti le, amelynek döntő célja a társadalmi komplexitás redukálása, hogy hathatós irányítói válaszokat sikerüljön találni a modern társadalom felvetette problémákra. A politikai döntéshozatal procedúráját a tételes jog határozza meg, de nemcsak a legitimitásnak a legalitásra való korlátozásáról van szó, hanem arról, hogy ha a politikai döntéshozatal az állami szervek kezében – a megfelelő procedúrák megszervezése révén – monopóliummá válik, az a politikai rendszer autonóm vívmánya.[22] Ily módon a politikai rendszer minden kapcsolatot megszakít azokkal az értékekkel és elvekkel, amelyek azt az általánosságot alkotják, amelynek ő a letéteményese, s a politikai döntéshozatalnak sajátos önlegitimálását bontakoztatja ki, amelyen „a legkülönféleb inkompatibilis motívumokat kell összekombinálnia és képesnek lennie arra, hogy ily módon kiegyenlítse őket, hogy a kötelező döntéseknek szinte motiválatlan, magától értetődő elfogadása legyen kézenfekvő."[23]

Ez az elmélet a magas fokú absztrakció ellenére nem nélkülözi a realitásérzéket. A politikai hatalom önlegitimálásának elméleti meghatározása pontosan érzékelteti a tendenciát, hogyan is változik az állam helye és szerepe a mai társadalomban. Tudniillik attól függetlenül, hogy egyébként miként tekintenek rá, a modern állam mindig a társadalmiság bizonyos állapota közvetítésének, illetve fenntartásának instanciáját képviselte, amely állapot a maga számára külsőnek számít.[24] Ma olyan fordulatnak vagyunk tanúi, aminek a hatalom önlegitimálása csupán külszíne: az állam közösségteremtő alannyá válik, amely meghatározza a korszak alapvető tartalmát. Ezáltal a hagyományos értelemben felfogott polgári társadalom tárggyá fokozódik le, ama viszonyok eredményévé, melyeknek létrehozója az állam. A társadalmiság mindig feltételezett termelési elsőbbségének elvesztésével relativizálódik a polgári társadalom / politikai állam klasszikus distinkciója is.[25] Az alany-államnak semmilyen legitimációt nem kell keresnie önmagán kívül (és szigorúan véve nem is kereshet): „A politika többé nem érheti be a döntéshozatalhoz szükséges alapok feltételezésével, ha-

nem (neki magának) meg kell teremtenie azokat. Olyan helyzetben kell megteremtenie tulajdon legitimációját, amely – mind a közmegegyezés lehetőségére, mind a kívánt eredményekre való tekintettel – úgy definiálható, mint nyitott és strukturálisan bizonytalan helyzet."[26]

2. *Legitimitás a szocializmusban?*

A szocializmusbeli politikai hatalom legitimitásának kérdését elemezve választ kell keresnünk arra a kérdésre, egyáltalán milyen a legitimitása magának a szocializmusnak. Itt a szocialista elképzelés történelmi igazoltságáról vagy helyesebben: szociális megalapozottságáról van szó, egyszóval arról, hogyan lehetséges a szocializmus. Csak ha választ kaptunk a kérdésre, hogyan és miért kerül sor a szocialista forradalomra, akkor válik lehetővé egy átgondolt beszélgetés a politikai rendszerek berendezkedéséről és legitimitásáról a magától értetődően szocialistának minősített társadalmakban. Ez a válasz olyan vizsgálódás szemszögéből adható, amely áttekinti a polgári társadalom alapjait, történelmi határait és túlhaladásuk lehetőségeit. Marx már ún. *Korai művei*ben megfogalmazza a kategorikus álláspontot, hogy az anyagi újratermelés módja a polgári világ tulajdonképpeni lényege, „ezért forradalom-felfogása szükségképpen azt szorgalmazza, hogy döntő változást kell végrehajtani a létező világ termelési szerkezetében, és meg kell alapozni az (új) világ új termeléstípusát."[27] A forradalom mint a világ létező termelési módjának tagadása és egy új termelési mód létrehozása nem puszta kollektív-akarati, fordulatot előidéző cselekménye azoknak, akiket a fennálló termelési mód lealacsonyított, „megalázott és sértett" – a forradalmi cselekvést a polgári világ belső határai indokolják. A kapitalista újratermelés logikája maga nyitja meg az új világ lehetséges horizontjait azáltal, hogy kitermeli a „viszályt a termelés anyagi fejlődése és társadalmi formája között",[28] ami kérdésessé teszi a profit megújítását, pedig a tőkeviszonyoknak ez döntő eredménye s e termelési módnak a végső értelme.[29]

A forradalmi fordulat alanya Marx víziójában a munkásosztály, az a szociális réteg, melynek társadalmi státusán tükröződik a kapitalizmus minden lényeges ellentmondása. Ennek a társadalomnak a tagjai a burzsoá társadalom önmagáról alkotott ideológiai felfogásának megfelelően szabad és azonos jogokkal rendelkező állampolgárok, ami az alkotmányos demokrácia politikai rendjének belső ellentmondását fejezi ki: azoknak az állampolgároknak, akik szociális státusuk tekintetében a munkásosztályhoz tartoznak, legitim joguk, hogy ebbéli hovatartozásuk alapján társuljanak,[30] de csak addig, amíg tiszteletben tartják az „alapvető közmegegyezés"-nek az alkotmányban meghatározott procedurális feltételeit. Másrészt: noha e társadalom gazdagsága a proletariátus műve (is), az anyagi termelésben betöltött helyzetének sarkalatos jellemzője a szabadság hiánya (kizsákmányolás, bérmunka). Marx úgy látja, hogy a kommunista forradalom nem más, mint (az utolsó) radikális fordulat az emberi világ termelésmódjában, azaz következménye azoknak a feloldhatatlan ellentmondásoknak, amelyekbe az ipari kapitalizmus keveredett. Majdhogynem azt mondhatnánk, hogy ez a forradalom Marx szemében a polgári társadalom

történelmi túlhaladottságának elkerülhetetlen büntetése, olyan fordulat, amelyben a munkásosztály mint a társadalmi folyamatok magasan fejlett és osztályöntudatra ébredt alanya, *miközben megállapítja*, hogy a tőke világa nem képes további megújulásra, egyúttal az élet kitermelésének új módját hozza létre, s ezzel a munka elnyeri az őt mindig is megillető jelentőséget – hogy döntő társadalmi erő legyen.

A szocializmus azonban, amely 1917 októberével vált időszerűvé, merőben eltérő szociális előfeltételek közepette játszódott le. Anélkül, hogy belebocsátkoznánk „a marxi prognózis kudarcá"-nak jellegéről folytatott vitába, szükséges hangsúlyoznunk: annak, hogy a szocialista fordulat azokban az országokban következett be, amelyek a polgári fejlődést megelőző szinten voltak, meszszemenő következményei lettek a szocialista forradalomnak és magának a szocializmusnak a megértésére nézve. Minden eddigi szocialista forradalom az adottságok radikális kritikáján alapult; ebből vezették le a legitimációt, amelyre azért volt szükségük, hogy lerombolhassák a régi világ újratermelési folyamatának tulajdonképpeni alapjait és eltüntethessék azokat a társadalmi rétegeket, amelyek mint uralkodó rétegek megtestesítették és oltalmazták e termelési mód tekintélyét.[31] A kritikát és a forradalmi fordulatban kifejeződő cselekvést azonban nem követte az élet új termelési módjában testet öltő, anyagilag megfelelően előkészített alternatíva. E forradalom eredetileg negatív módon nyert meghatározást: radikális szakítás a régi világgal valaminek a nevében (kommunizmus), ami csupán mint valami újdonságnak a neve létezik, amelynek gazdasági, politikai, szociális összetevőit a gondolatban kell keresni, abban, amit ideológiának hívunk. A (Marxnál elképzelt) új élet helyére pozitív legitimációs mátrixként egy *történelemkép* kerül, egy olyan társadalom eszménye, amely még nem létezik, de amelynek „képesnek kell lennie a létezésre". Mint a polgári forradalmakban is,[32] az eredeti történelmi legitimitás reaffirmálása jut cselekvéshez, amelynek vezérelve a transzcendens jog, határt pedig csupán „a forradalom történelmi logikája"[33] szab neki.

Az eszmény (a felismert igazság) anyagiasításának feladata azonban nem teljesíthető egyik napról a másikra: ez a számos hiánytól terhelt anyagiasítás összehasonlíthatatlanul tovább tart, mint a Téli palota elfoglalása. Roppant bonyolult és ellentmondásos teendőről van szó, minthogy a „még nem létező"-nek, a definíció szerint permanensen forradalminak a felépítésével kapcsolatos folyamatot egybe kell hangolni egy *rend* szilárd és ésszerű működésének imperativusával. Eközben szem előtt kell tartani: az, hogy a szocialista társadalmak anyagilag nem gyökereznek az új termelési módban, még egy hiányra fényt derít: ennek a forradalomnak és ennek a mozgalomnak /rendnek le kell mondania a munkásosztály forradalmi szubjektivitásáról, ami olyan következtetés, amit Lenin már a *Mi a teendő?*-ben (1902) megfogalmazott. A szóban forgó könyvecskét nemcsak úgy kell olvasni, mint a párt-élcsapatnak a fejletlen és forradalmi akcióra képtelen munkásosztály helytartójává avatását. Mindenekelőtt a marxi materialista történelemfelfogásnak – az összes aktuális szocializmus gyakorlata szempontjából messzemenően jelentős, máig kétségtelen – elejtéséről van szó. Mivel az új társadalom szociális tekintetben lényegében még mindig olyan (pre)kapitalista társadalmi struktúrát képvisel, amelyet a kommunisták

irányítanak, döntő normatív jelentőséget *a létező túlhaladásának programja* nyer, a párt pedig mint e program sérthetetlen hordozója, azt a módszertani helyet foglalja el, amely Marx kategóriasémájában a termelőerőket illeti meg.[34] Ily módon a szocializmust úgy kívánják létrehozni, mint a mozgalom és a rend dialektikus feszültségének színterét, amelynek tartós feladata az eszmények valóra váltása.[35]

Az emberi értelemmel együttjáró örök természeti jogban testet öltött „legutóbbi alapok"-ra való hivatkozásnak a modern társadalom megszületésében csak időben korlátozott normatív érvénye volt, amíg a feudalizmussal való szakítás legitimálásának eszközéül szolgált. Ha már egyszer létrehozták, az alkotmányos demokrácia politikai rendszere mindennapos működésében nem hivatkozik többé az eredeti legitimitásra. A szocializmusbeli politikai hatalom azonban, mivel nem úgy jön létre, mint egy szelete a társadalmi viszonyok világosan strukturált összességének, amelyben az egyéni és a rész-csoportérdeki perspektívák megelőznék a politikai egységet, az alkotmányos demokrácia komplex procedurális-ésszerű mechanizmusainak alkalmazásával nem érheti el a kívánt szilárdságot. Ez a hatalom arra „ítéltetett", hogy „legutóbbi alapjai"-nak – forradalmi eszményeinek folytonos újratematizálásával legitimálja magát. A szocializmus ilyetén konstituciójából azonban olyan nehézségek fakadnak, amelyek kérdésessé teszik a legitimitás puszta lehetőségét, amennyiben elfogadjuk e fogalomnak azt a meghatározását, amelyet az első fejezetben kíséreltünk megfogalmazni. Ha a legitimálást tartós folyamatnak fogjuk fel, amelyben az uralmon levők kommunikálnak az alávetettekkel mint politikai alanyokkal, igyekezvén megnyerni a beleegyezésüket, akkor óhatatlanul észre kell vennünk, hogy az alávetettek politikai szubjektivitása a szocializmusban merőben rituális dolog. Persze a szóban forgó társadalmak ideológiai önértékelése szemszögéből nézve a probléma ilyetén felvetése helytelen, mivel itt nincsenek többé alávetettek. A munkásosztály van hatalmon, illetve „a dolgozók és a polgárok", azaz a nép – akiket egytől egyig az uralmon levő párt testesít meg. Mégis könyörtelen szociológiai tény, hogy a politikai hatalom letéteményesének a szocializmusban nincs kitől kérnie a legitimitást: hogy a legitimitás adományozója birtokában legyen a nélkülözhetetlen politikai szubjektivitásnak, előtte kell járnia a politikai rendnek, ami csak akkor válik lehetségessé, ha egzisztenciája olyan térben gyökerezik, amelyben a hatalom befolyása szigorúan korlátozva van, egyszóval a „társadalomban". Ilyen tér pedig a szocializmusban nincs, mert a politikai közösség egy egyetemes „szféra", amelyben a kommunista párt úgy ténykedik, mint az *abszolút szociális szubjektivitás* letéteményese, mint a kor gáncs nélküli formálója. A polgári társadalomban az individuumok a citoyen elvont politikai szubjektivitása révén válnak egyenlővé, amelyek normatívan meghatározott individualitása a politikai közösség alapja. A szocializmusban ezzel ellentétben az eredeti perspektíva szerepét a *feltételezett általánosság* játssza.[36] Ez akkor válik érthetővé, ha felidézzük, hogy a szocializmus a definíció értelmében a jövő építésének projektuma, azt a jövőt pedig a kommunista párt programja ismerte fel és körvonalazta. E felfogás szerint a párt partikuláris szervezeti forma, amely a modern értelemben vett politikai pártoktól abban különbözik, hogy nem egy partikuláris szociális érdeket köz-

vetít a hatalomért folytatott harcban, hanem úgy lép fel, mint az eszmei általánosság megtestesülése, amelynek elvszerűen semmi sem állhat útjában[37] – ami hátramarad, nem más, mint technikailag bonyolult, de kétségbevonhatatlan munkálkodás az általános érdeknek, azaz „a munkásosztály hiteles érdekeinek" valóra váltásán. Az, hogy ezek az érdekek szociálisan irrelevánsak, illetve hogy a munkásosztály semmi jelét sem mutatja, hogy felfogta volna őket, és késznek sem mutatkozik arra, hogy harcoljon értük – végtére pedig az, hogy az ideológiai definícióból nem derül ki pontosan, mi is az a munkásosztály[38] – nem képezi akadályát az általános érdek *tevékeny* interpretálásának.

Éppen ez a paradox hiány – az általános érdek kiderült és megfogalmazódott, de hordozója, ha létezik is, nem képes felismerni – kívánja meg, hogy megjelenjen egy „harmadik valaki" egy különálló szervezet képében, amely az „osztály"-tól a hiányzó tudat birtoklásával különül el. A szerves közösség hierarchikus felépítésében munkamegosztás jön létre a párt és az „osztály" között: a pártnak az a feladat jut, hogy felismerje és megfejtse a történelem alakulásának objektív törvényszerűségeit, az „osztály"-nak pedig, hogy valóra váltsa a „megkomolyodott ész" kívánalmait. Az uralkodó ideológia azzal kíván „materialista világnézet"-ként bemutatkozni, hogy verbálisan Marxot követve a gazdasági egyenlőtlenséget állítja be a polgári társadalom sarkalatos szerkezeti tényezőjének, amiből azt a következtetést vonja le, hogy a jogi és a politikai egyenlőség ebben a társadalomban merő látszat. A gazdasági egyenlőtlenséget azonban Marxszal ellentében a politikai szférából származó beavatkozással kívánják megszüntetni. Hogy ez lehetséges legyen, politikai egyenlőtlenséget kell létrehozni, méghozzá nemcsak az „ellenség" rovására, hanem a mozgalmon/renden belül is. A politikai hierarchiában betöltendő hely odaítélésének mércéje az, hogy mekkora a különbség az osztálytudat megszerzésének fokában. Ebből következik a végérvényes ideológiai képlet, amely a kommunista pártnak a szocializmusban betöltött helyét legitimálja: szociális hatalma azzal arányos kiterjedésű, hogy milyen minőségű a tudat, amelynek ő a kizárólagos birtokosa. Vagy tömören az (önmagától nyert) tudat (abszolút) hatalom.

Az eredeti általánosság ideológiájának operatív magvát az eszmei-politikai egység koncepciója alkotja; ennek érvénye nem korlátozódik csupán a párton belüli viszonyokra, hanem az egész társadalomra kiterjed.[39] Az egységnek döntő előfeltétele minden egyéni és csoportperspektíva delegitimálása, amit a legáltalánosabb ideológiai szinten „a kommunizmus építésének történelmi céljá"-ra való hivatkozással igazolnak. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a létező szociális és érdeksokszínűséggel ellentétben ideológiailag hirdetett egység a gondolkodás és az élet paradigmájaként nyer meghatározást. Minthogy a párt olyan intézményként állítódik fel, „amely a társadalom egyetlen ágensének sem része",[40] a gyakorlati egység magvalósításához megfeszített munkára van szükség, hogy létrejöjjön a szociális és a politikai béke, illetve, hogy meg legyen bénítva az egyéni és a partikuláris perspektívák kialakulásának és kifejeződésének lehetősége. Eme feladat teljesítésében külön jelentősége van *a társadalom atomizálásának.*[41] Ha olyan kijelentés hangzik el, hogy a párt/állam az egész társadalomra kiterjed, az annyit jelent, hogy ki van iktatva minden intézményes közvetítés, mely révén az egyének és csoportok mint a társadalom szereplői

kivehetnék részüket a közösség formálásából. A dolgozó állampolgár mint az *egyediség* megtestesülése, közvetlenül kötődik az államhoz mint az általánosság megtestesüléséhez, s így elmosódik (a politikai demokrácia szempontjából fontos) határ az individualitás legitim szférája és a politikai szféra között. A dolgozó állampolgár státusa *megillet* minden egyes embert, mint objektív adottság, amely megelőzi az egzisztenciáját, s azt ő mint olyat köteles elfogadni. Marxnak a *Német–francia évkönyvek*ben szereplő patetikus szentenciáját értelmében kifordítva, a párt azt üzeni: „Ímhol az igazság, térdre előtte!" A „felismert igazság" legitimációs mátrixával való feltételezett egyetértésnek minden egyén számára sorsdöntő jelentősége van, mert egyéni és szociális státusának lényegét jelenti. Az olyan egyén, aki individualitásáról másféle nézetekkel tenne tanúbizonyságot, vagy az a csoport, amely a szocialista szervezetek intézményhálózatán kívül szerveződnek, hamisítatlanul „szubverzív elem" lenne. Ez a minősítés nemcsak a szűkebb értelemben vett politikai törekvésekre vonatkozik. Az alternatív ténykedés formája látszólag egészen triviális lehet, vagy olyan területeken alakulhat ki, ahol az újratermelés éppen szabad, intézményileg akadálytalan cselekvést kíván meg az egyéntől (például a művészetben) – az az ambíció, hogy ezeket a „szférák"-at is politikai ellenőrzésnek kell alávetni, nem jelenti a hatalmon levők merőben abszolutista elvakultságát. Egyszerűen csak annak az alapelvnek a következetes végrehajtásáról van szó, mely szerint a politikai akarat a világ formálásának egyetlen alanya. Az a körülmény, hogy ez az ambíció ki akar terjedni az élet *minden* megnyilvánulási formájára, azt mutatja, hogy ez az ambíció egyáltalán nem gyökerezik szociálisan ebben az életben. Mivel az egység eszméje azzal a céllal jelenik meg, hogy anyagi erőként funkcionáljon, a legitimitásának mindennemű elvitatása a rendszer újratermelését kérdőjelezi meg, s ha az egyén nem mutatkozik késznek arra, hogy maradéktalanul tárgyiasítsa magát mint a feltételezett általánosság lenyomata, elkerülhetetlenül működésbe lép a mechanizmus, amely őt ellenségnek fogja kikiáltani.[42] Más szóval a legitimitás nehézsége a szocializmusban nemcsak abban rejlik, hogy legitimációs mátrixnak egy eszményt tesznek meg, egy „még-nem" világképet, hanem mindenekelőtt abban, hogy a „képesnek kell lennie a létezésre" legitimációs elvéről van szó, vagyis egy zárt koncepcióról, amely azt az ambíciót fejezi ki (és hajtja végre), hogy létezése puszta tényével delegitimálja a közösség rendjének minden különálló perspektíváját, illetve alternatív előrevetítését.

Az eszményekkel való legitimálás a forradalmi fordulat igazolásának eszközeként jött létre, és eredeti jelentésében a világforradalom víziójához kötődött. A „szocializmus egy országban" helyzet stabilizálódása azonban, illetve egy olyan rend létrejötte, amely – a szocializmus védelmére hivatkozó dogma nevében – gyakorlatilag lemond minden forradalmi törekvésről, jócskán korlátozza az eszménynek mint jövőkategóriának a legitimációs kapacitását. A „fényes jövő"-re való hivatkozás egy olyan társadalomban, amelyben évtizedeken át semmi lényeges nem változik, a legenyhébben szólva nem lesz eléggé meggyőző. Ezért a pártdiktatúra megszilárdulásának folyamatát vele párhuzamosan *az eszményeknek a múltba való áttelepítése* kíséri: az eszmény státusát a forradalmi hagyomány ölti magára, mint olyan pont, amelyben koncentrálódik

a jelen minden, vitán felül álló, általánosan kötelező értéke. A múltat szakralizálják, és úgy értelmezik, mint olyan „szakasz"-t, amelyben végre feleszmélt az objektív történelmi igazság. A hagyományban feljegyzett objektív törvényszerűségek nem lehetnek tárgyai a társadalmi szereplők ésszerű reflexióinak, ami egyben legitimációs alapot teremt a jelen homogenizálásához.[43] A forradalom üzenetei folyton időszerűek, az a szervezet pedig, amely véghezvitte, az üzenetek hiteles magyarázatára vonatkozó legitim jog birtokosa. A szocializmus adottsága ily módon örökké két ritualizált pólus között fog feszülni: egyfelől a múlt kötelező interpretálása, másfelől a kommunizmus metafizikus túloldalisága között. A hagyománynak és a jövőnek közös normatív magva (az eszmény), közös értelmezője (a párt) és közös szociális tere („a szocialista társadalom") van, melyekre kötelező paradigmaként kényszerítik magukat. Amikor a hagyomány mint az eszmények szülőhelye legitimációs elsőbbséghez jut, azzal a párt gyakorlatilag a fennálló viszonyokba való – s fogalmilag a szocializmushoz tartozó – forradalmi beavatkozásról való tulajdon lemondását bünteti. A létező forradalmasításának elejtett ambícióját ideológiai kötéltánccal helyettesítik, mely a „klasszikusok"-nál *alkalmas szavakat* keres, hogy ezt a lényegileg konzervatív társadalmi struktúrát úgy legitimálja, mint „megvalósult marxizmus–leninizmus"-t. Miután a szocializmus rébuszát sikerült megfejteni, a rend már csupán csak tökéletesíthető, amit az adottságok ideológiai előjelének szakadatlan cserélgetése szolgál,[44] melynek segítségével a szocializmus fejlődését „szakaszok"-ban kívánják bemutatni, aminek objektív szükségszerűségét minden szocialista ország számára az előttük járó szovjet tapasztalat határozta meg. A szocializmus úgy mutatja be önmagát, mint a forradalomban kijelölt eszmény harmonikus, békés valóra váltásának társadalmát, amelyben – a párt éber szemétől kísérve – ezen a teendőn munkálkodik mindenki. Az ideológia, amely ezt a helyzetet egybefüggő evolúciós lánccá fogalmazza át, mégis arra kényszerül, hogy felvázolja e láncolat végső fokát – a kommunizmus, noha csak logikus lépés ezen az úton, ugyanakkor valami minőségileg új is. Túloldalisága, azaz annak lehetetlensége, hogy a kommunizmus elemeit a jelenben felismerjük, nem számít a „reálisan létező szocializmus" gyengeségének – egyszerűen csak kedvezőtlen körülmények játszottak közre, a „belső ellenség" fejtett ki aknamunkát, „kapitalista volt a környezet", végezetül pedig örökös probléma a „munkástömegek" osztálytudatának fejletlensége.

A politikai hatalom igazolásának ez a típusa lényegi hasonlóságot mutat a legitimitásnak a modernkorit megelőző koncepciójával. A hatalmon levők és az elávetettek mint politikai alanyok között itt sincs kommunikáció, amely a meghatározott procedúráknak megfelelően zajlana, célja pedig az lenne, hogy elősegítse a politikai közösség ésszerű működését, egyidejűleg pedig szavatolja az egyéni és a csoportautonómiákat. E rendszer hatalmának forrásai és meghirdetett céljai teljes szakítást jelentenek az alkotmányos demokráciával, annak felcserélését a szerves közösséggel, amelyben nincs helye a jogi legitimitás formalizmusának.[45] A demokratikus procedúrák és intézmények, ha be is vezetik őket, csupán taktikai eszközül szolgálnak az „élcsapat" hatalmának megszilárdításáért folytatott harcban (Leninnél), illetve rituális instrumentumnak használják őket az állami-pártdiktatúra átkereszteléséhez (Sztálinnál és később).

Jellemző, hogy a forradalmat közvetlenül követő időszakokban, amikor a politika színterén formálisan még létezett a pártpluralizmus, az ésszerű legitimáció bevezetésére tett összes kísérlet csúfosan kudarcot vallott. Az 1918. évi alkotmányozó nemzetgyűlési választások, majd a II. világháború utáni „népi demokráciák" tapasztalatai azt mutatták, hogy az új tekintély a lakosság nagy többsége számára nem meggyőző.[46] Amikor Lenin feloszlatta az alkotmányozó nemzetgyűlést, az nemcsak egy gyakorlati politika radikális lépését jelentette, hanem annak a messzeható következményekkel járó tézisnek a megfogalmazását is, miszerint a saját „élcsapat mivoltától" legitimált forradalmi párt ténykedése olyan természetű, hogy *korlátlanul beavatkozhat az adottakba.* Ha az emberek többsége nem fogadja el az új társadalmat, az még nem kell hogy indokul szolgáljon az eszmények felülvizsgálatához, hanem ellenkezőleg, azzal csak azt látják bizonyítottnak, hogy a „tömegek" nem hivatottak arra, hogy önállóan cselekedjenek mint a társadalmi folyamatok alanyai. A kommunista párt „rákényszerül", hogy autonóm módon határozza meg a maga helyét a társadalomban, és ezzel összhangban definiálja viszonyának jellegét az alávetettek iránt, akik mint polgárok/dolgozók maguk sem mások, mint „a megkomolyodott ész" termékei. A szocialista társadalmakban ezért csupán *a pártmonopólium önlegitimálásáról* beszélhetünk, nem pedig a politikai hatalom legitimitásáról.

Önlegitimáción az eddig mondottak alapján *a párt abszolút hatalmának történelmi szükségszerűségként való feltüntetését* kell érteni. Ha a párt a kommunista tudat (magától értetődő) exkluzív közvetítője, s ha ezt a tudatot (a tárgy-objektummá átalakított) objektivizált szociális valóság normatív paradigmájává kívánják megtenni – csak azért, hogy a meglevő helyzetet fenntartsák –, akkor ahhoz nem elegendő a puszta totalitárius uralom. Ennek a rendszernek a megszilárdulása azt igényli, hogy a hatalom termelési princípiummá alakuljon.[47] Minthogy a politikai hatalom nem gyökerezik az anyagi újratermelés folyamataiban, s azt az ambíciót táplálja, hogy az adottakat úgy mutassa be, mint a szocializmus lényegét érintő kérdésre adható egyetlen lehetséges választ, ehhez arra van szüksége – mint azt megkíséreltük bemutatni –, hogy teljes ellenőrzést gyakoroljon a társadalom felett, de mindenekelőtt instrumentalizálja a klasszikusan felfogott termelési erőket és viszonyokat, illetve az előzetesen szabályokba foglalt egyetemes pártszubjektivitás előléptetésének eszközévé tegye meg őket.

Feltehető a kérdés, mi szüksége van egyáltalán egy ilyen hatalomnak önlegitimációra, azaz, mire való az újabbnál újabb ideológiai kategóriák szüntelen gyártása, az alkotmányos demokrácia intézményes formáinak bevezetése (az 1936-os ún. sztálini alkotmánytól kezdve), valamint a pártpluralizmus csökevényének egyik-másik kelet-európai országban való megőrzése. Itt is érvényes a bevezetőnkben kiemelt általános fölismerés: nincs az a társadalom, amelynek egysége puszta erőszakkal fenntartható lenne. A politikai hatalom produktív erején alapuló társadalmakban a hatalmat mindig metafizikai kategóriákkal igazolták, melyek elvi célja az alávetettek alázatosságának kitermelése és fenntartása. Az alávetettek alázatosságának a szocializmuban *a deszubjektivizálásba*

való beleegyezés formáját kell öltenie, mégpedig a párt javára, amely „a szocializmus építése történelmi érdekének" letéteményese. Itt már-már hobbesi típusú *szocialista társadalmi szerződés* képzetéről beszélhetünk: a dolgozók és a polgárok mint az eredeti szuverenitás hordozói, a forradalomban (amely a hipotetikus természeti állapot módszertani helyét foglalja el) szerződést kötnek tulajdon élcsapatukkal, mellyel átruházzák arra „minden hatalmukat és minden erejüket".[48] Az alávetetteknek ily módon megalapozott maradéktalan odaadása ideológiai keretet teremt ahhoz, hogy *a hatalom a kommunikáció formájaként* állítódjon föl az egyeduralkodó és az atomizált, tárgyiasult társadalom között.

A „létező szocializmus"-beli hatalom ilyetén meghatározása[49] termékeny alapul szolgálhatna azoknak az okoknak a megértéséhez, amelyek az igazgatási kapacitások nyilvánvaló korlátozottsága[50] ellenére hosszú élettartamot és viszonylagos szilárdságot nyújtottak ezeknek a berendezkedéseknek. Mivel az élet különféle területein felmerülő kihívásokra adandó hatékony igazgatási válaszok megleléséhez szűkös lehetőségek állnak rendelkezésre, ez gazdasági elmaradottságként, szociális rétegeződésként, a társadalom (legszélesebb értelemben vett) kulturális degradálódásaként jut kifejezésre, de – mindenekelőtt – úgy is, mint nehézség, hogy valóra váltsák a döntő feladatot: az ideológiai homogenizálást, azaz, hogy a ténylegesen fennálló társadalmi komplexitást harmonikus, ellentmondástól mentes egésznek mutassák be. Hogy a hatalom képes legyen ellenállni az „élet világa" szüntelenül növekvő nyomásának, az ideológiailag közvetített hatalmat úgy kell végrehajtania, mint *egyirányú kommunikációs folyamatot*, amelyben a kötelező érvényű döntések meghozatala a párt és állami csúcs kiváltsága, a döntések „életre keltése" pedig „mindenki fiának" ellentmondás nélküli kötelessége. Egyszóval a hatalom nem más, mint kommunikálási mód egy rendszerben, amelyben a döntéshozatal és a végrehajtás társadalmi szerepei tekintélyelvileg vannak kiosztva, a szociális nyomás pedig abból a rendszerbelileg megbénított lehetőségből fakad, hogy a „politika világa" és az „élet világa" olyan nyelven kommunikáljon egymással, amely mindkét fél számára érthető lenne.

A szót értésnek ez a hiánya, amely a „társadalmi szereplők" teljes deszubjektivizáltságának, sőt leigázottságának csupán másik oldala, egyedül úgy hidalható át, hogy szakadatlanul új módokat keresnek az alávetettekre gyakorolt erő alkalmazására és mennyiségének fokozására.[51] Ezáltal a rend a mindennapi működés során újból és újból bünteti a demokratikus legitimációs folyamat megteremtésének lehetetlenségét. A szocializmusbeli korlátlan politikai hatalom a társadalom totalitárius támogatását jelenti, illetve annak a lehetőségnek az elfojtását, hogy az „élet világa" olyan szféraként artikulálódjon, amelyben kialakulna az egyének és a társadalmi csoportok autonómiája. A politikai hatalom itt vázolt jellegére való tekintettel, ha a szóban forgó társadalmak reformjának lehetőségeiről kívánunk bárhogy is szót ejteni, s ezzel összefüggésben a politikai hatalom legitimálásának lehetőségeiről is, szem előtt kell tartanunk, hogy azok az akadályok, amelyek a demokratikus rend létrehozásának útjában állnak, a fennálló közösség alapjainak jelentőségével bírnak. Ezért a reform csak úgy lehetséges, mint az adottságok elrendezéséhez alapul szolgáló sarkalatos elvek radikális tagadása – a demokratikus szocializmus létrehozása csak úgy

történhet meg, mint a mostani berendezkedés *forradalmasítása*. Az új szocializmus nem képzelhető el a párt radikális deszubjektivizálása, illetve a politikai „szféra" berendezésében végrehajtott minőségi változások nélkül,[52] amelyek szakítást fognak jelenteni a mérhetetlen általánosság elnyomó koncepciójával az egyéni szubjektivitás mint új eredeti perspektíva javára. Eközben nyitva marad a kérdés, melyek azok az erők, amelyek képesek lennének ilyen kezdeményezés hordozóiként cselekedni. Annak lehetősége, hogy a párt öncenzurázza tulajdon szubjektivitását, s ezáltal lemondjon kiváltságos társadalmi helyzetéről, nem tűnik reálisnak, attól függetlenül, hogy a szocializmus történetéből ismert számos rituális reform tapasztalatai szemszögéből nézzük-e vagy a mai „peresztrojka" nehézségeit tartva szem előtt. Másrészt „a szocialista civil társadalom" koncepciójának nehézsége éppen abból a törekvésből fakad, hogy az „élet világa" autonóm módon a „bázisból" jöjjön létre, miközben gyakran azt is hiszik, hogy az autonóm „igazságbeli élet" felépíthető a fennálló hatalommal való konfrontálódás, azaz a rendszerbeli (mindenekelőtt politikai) változásokért folytatott harc nélkül.[53] Egy ilyen elképzelés megvalósíthatatlannak tűnik, már csak azért is, mert döntő előfeltételét ismét abban kell keresni, hogy a politikai hatalom elismerje a társadalmi állásfoglalások és érdekek pluralizmusát mint a közösség megteremtésének mechanizmusát. A kör ezzel bezárul – a feltételezett általánosság összeegyeztethetetlen az autonómia bármilyen formájával. A demokratikus szocializmusba vezető út csak úgy lehetséges, mint a politikai hatalom termelő szubjektivitásának kritikája és leépítése. Az a körülmény, hogy a perspektívák ma ködösebbek, mint bármikor, nem szolgálhat ürügyül egy hamis alternatívának az elfogadásához: „létező szocializmus" kontra liberális típusú alkotmányos demokrácia.

Túri Gábor fordítása

Jegyzetek

[1] Vö. A. Gramsci: *Selections from Prison Notebooks*. Ed. by Q. Hoare, G. N. Smith, London, 1971, 144. old.: „Csakugyan hangsúlyozni kell, hogy éppen az első elemekről, a legelemibb dolgokról a legkönnyebb megfeledkezni. Ha azonban számtalanszor elismételjük őket, akkor határkővé válnak a politika és minden kollektív akció között. Az első elem az, hogy léteznek uralkodók és alávetettek, vezetők és vezetettek. Az egész politikatudomány és a politika művészete ezen az eredendő és (bizonyos általános társadalmi körülmények között) visszavezethetetlen tényen alapszik."

* A szerbhorvát *zajedno* jelentése: együtt, de mivel itt *za-jedno* formában tagolta a szerző, mi *egyet-akarás*nak fordítottuk. Így persze elveszett a *zajedništvo-zajedno* párhuzam. (A ford. megj.)

[2] Ž. Puhovski: *Interes i zajednica*. Zagreb, 1975, 22–25. old. (A ford. megj.: A fenntartást jelentő szerbhorvát *o-državanje* szóban benne rejlik a *država – állam* szó.)

[3] Vö. a „közösség címé"-ről: Ž. Puhovski, i. l.

[4] P. B. Jovanović: *Legitimnost i pravo*. Arhiv za pravne i društvene nauke, 4/1983, 342. old.

[5] Uo.

[6] Vö. M. Veber: *Privreda i društvo, I*. Beograd, 1976, 21. old.: „A cselekvésnek, különösen a társadalmi cselekvésnek és ismét különösen a társadalmi viszonynak része lehet abban, hogy egy *legitim rend* létezésének *képzetét* keltse. Az esélyeit annak, hogy ez csakugyan bekövetkezzen, a szóban forgó rend 'érvényének' kell nevezni."

[7] D. Sternberger: *Legitimacy*. International Encyclopedia of Social Sciences, vol. 9, London/New York, 1972, 244. old.

[8] V. Henis: *Legitimitet. Prilog jednoj kategoriji građanskog društva*. Gledišta, 7–10/1984, 54–57. old.

[9] R. Zippelius: *Legitimation im demokratischen Verfassungsstaat*. In: N. Achterberg, W. Krawietz (hrsg.): *Legitimation des modernen Staates*. Wiesbaden, 1981, 85. old.

[10] R. Polen: *Filozofska analiza pojma legitimiteta*. Gledišta, 5–6/1984, 18. old.

[11] U. Scheuner: *Konsens und Pluralismus als verfassungsrechtliches Problem*. In: G. Jakobs (hrsg.): *Rechtsgeltung und Konsens*. Berlin, 1976, 35. old.

[12] Z. Đinđić: *Jugoslavija kao nedovršena država*. Novi Sad, 1988, 141. old.

[13] Vö. P. B. Jovanović: i. m., 342–343. old.

[14] E. V. Bekenferde: *Slika čoveka u perspektivi današnjeg pravnog poretka*. In: K. Mihalski (szerk.): *Čovek u modernim naukama*. Novi Sad, 1986, 82. old.

[15] E helyen nem térhetünk ki a szóban forgó „kiszámíthatóság" fogyatékosságainak taglalására, de itt F. Neumann még mindig megkerülhetetlen munkájára utalunk: *Demokratska i autoritarna država*. Zagreb, 1974, 95. old.

[16] K. Grimmer: *Zur Dialaketik von Staatsverfassung und Gesellschaftsordnung*. Archiv für Rechts- un Sozialphilosophie, 1/1976, 9. old.

[17] T. Parsons: *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, 1971, 20. old.

[18] J. Habermas: *Problemi legitimacije u modernoj državi*. Gledišta, 10/1979, 135. old.

[19] Uo., 131 – 132. old.

[20] Uo., 138–139. old.

[21] A. Podlech: *Wertentscheidungen und Konsens*. In: G. Jakobs: i. m., 11–12. old. Ugyanígy Z. Đinđić: *Sumrak blage nade*. Borba, 63–63/1989. III. 4–5., 12. old.: „A politikai döntések lényegéhez éppen az tartozik, hogy szelektáló cselekvést jelentenek, hogy valamit kizárnak, valakit hátrányos helyzetbe juttatnak."

[22] N. Luhmann: *A Sociological Theory of Law*. London, 1985, 205–206. old.

[23] J. Habermas: *Kritika sistemske teorije*. Marksizam u svetu, 11–12/1977, 97. old.

[24] Ž. Puhovski: *Subjektiviranje i kraj moderne države*? Politička misao, 4/1982, 421. old.

[25] Uo., 424–425. old.

[26] N. Luhmann: *Komplexität und Demokratie*. Politische Vierteljahrschaft, 10/1969, 317. old.; idézi: J. Habermas: *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Zagreb, 1982, 160. old.

[27] Ž. Puhovski: *Povijest i revolucija*. Zagreb, 1980, 21. old.

[28] K. Marx: *Kapital, I–III.*, harmadik kötet. Beograd, 1979, 1868. old.

[29] Vö. Ž. Puhovski: i. m., 114. old.: „Módszertanilag nézve egy ilyen világ határa is a profit feleslegességének lehetőségével jelölhető ki... Ennek a határnak az átlépése egyet jelent a profit önmegszüntetésével, a forradalommal, a magánvaló dolog gyökereinek megragadásával..."

[30] K. Marx: *Klasne borbe u Francuskoj*. Dela, 10. kötet. Beograd, 1975, 37–38. old.; vö. szintén: L. Colletti: *Ideologija i društvo*. Zagreb, 1982, 121–123. old.

[31] Ž. Puhovski: *Autoritetsko odnošenje*. Kulturni radnik, 4/1985, 12. old.

[32] Mind a polgári, mind a szocialista forradalmak eredetileg azzal legitimálják magukat, hogy a régi társadalomtól elvitatják a létezésük jogát. Ilyen értelemben jellemző a szóbeli hasonlóság a lázadás jogának a *Függetlenségi nyilatkozatban* található jeffersoni megfogalmazása („lázadás ama szándék ellen, hogy az emberiséget az abszolutista zsarnokság hajtsa járma alá") és aközött, amit Lenin mond „az emberiség abbéli tántoríthatatlan eltökéltségé"-ről, hogy kitépje magát a pénzügyi tőke és az imperializmus karmai közül" (*Nyilatkozat a dolgozó és kizsákmányolt nép jogairól*).

[33] P. B. Jovanović: i. m., 348. old.

[34] Ž. Puhovski: *Granica društvene promjene – promjena društvene granice*. Marksistička misao, 1/1983, 66. old.

[35] Feltétlenül emlékeztetnünk kell arra, hogy Lenin az élcsapat-pártban megtestesülő politikai akarat ontológiai elsőbbségének paradigmájához a cári Oroszországban uralkodó konkrét állapotok elemzése alapján jutott el. Sem akkor, sem a forradalom után nem mulasztja el hangsúlyozni, hogy következtetései rögtönzöttek, és csupán a várt világforradalom körülményei között érvényesek. Vö. V. I. Lenin: *Gyetszkaja bolezn leviznyi v kommunizme*. Polnoje szobranyije szocsinnyenij, 41. köt., Moszkva, 1977, 3–4. old. Ezeknek a következtetéseknek „a szocializmus egyetemes törvényszerűségei"-ként való beállítása, illetve a „leninizmus" létrehozása Sztálin műve. L. bővebben Ž. Puhovski számos munkájában, valamint a mi szövegünkben: *Ideološki model „realnog socijalizma"*. Ideje, 3/1988.

[36] Vö. Z. Đinđić: *Jugoslavija*... I. m., 55. old.

[37] Vö. J. Habermas: *Mogu li kompleksna društva izgraditi umni identitet?* In: *Prilog rekonstrukciji historijskog materijalizma*. Sarajevo, 1985, 102. old.

[38] Vö. az egy időben népszerű vitákat a jugoszláv szociológusok között „a jugoszláv társadalom osztályszerkezetéről", melyeknek csúcsát az „osztály és ellenosztály" nevezetes paradigmája jelentette.

[39] V. Pešić: *Kratki kurs o jednakosti*. Beograd, 1988, 18. old.

[40] E. Arato: *Kritička sociologija i autoritarni državni socijalizam*. Treći program Radio-Beograda, 3/1984, 259. old.

[41] V. Zaslavski: *Neostaljinistička država*. Zagreb, 1985, 47–48. old.

[42] P. B. Jovanović: *Dva ogleda s državom*. Beograd, 1983, 40. old.

[43] Z. Đinđić: *Jugoslavija*... I. m., 178–180. old.

[44] Ž. Puhovski: *Pitanja staljinizma*. Naše teme, 3/1981, 418. old.

[45] W. Lamentowicz: *Problem legitimizacije vlasti u socijalističkom društvu*. Gledišta, 1–2/1986, 135. old.

[46] Vö. A. Heler: *Politička dominacija i njene posledice*. In: A. Heler, F. Feher, Đ. Markuš: *Diktatura nad potrebama*. Beograd, 1986, 207. old.

[47] Ž. Puhovski: *Marx i socijalizam*. In: Z. Golubović (szerk.): *Teorija i praksa „realnog socijalizma"*. Beograd, 1987, 223–224. old.

[48] T. Hobz: *Levijatan*. Beograd, 1961, 151–152. old.

[49] A hatalomnak (az „erő"-nek) mint a „létező szocializmus"-ban uralmon levők és az alávetettek közötti kommunikáció módjának meghatározását itt Ž. Puhovskitól vettük át: *Marx i socijalizam*. I. m., 224. old.

[50] E. Arato: i. m., 259. old.

[51] Vö.: Ž. Puhovski; uo.

[52] Ž. Puhovski: *Autoritetsko odnošenje*. I. m., 19. old.

[53] Vö. V. Havel helyzetelemzésével. In: T. Mastnak: *Razdvajanje društva i države – autonomno-društvena tendencija u reformi socijalizma*. A „Država i društvo u

savremenosti" c. tudományos tanácskozás referátuma. Beograd, 1987, 2–7. old. L. még V. Pusić: *Civilno društvo kao strategija socijalnih promjena.* Družboslovne razprave, 5, IV/1987, 142. old.

Rezime

Legitimiranje idealima: Značenje kategorije legitimiteta u socijalističkim društvima

U prvom delu rada data je sažeta analiza značenja kategorije legitimiteta u modernom društvu. Legitimiranje je ustavnim procedurama omeđen proces opravdavanja političkog poretka u kome vladajući komuniciraju sa podvlašćenima kao političkim subjektima, nastojeći da pribave njihovo priznanje, odnosno da uspostave kolektivnu svest o sopstvenom pravu na političku vladavinu.

Izvorno određenje socijalističke revolucije je negativno: ona predstavlja radikalni raskid sa građanskim svetom, koji se legitimira idealom jednog pravednijeg sveta. Odlučujući normativni značaj dobija program prevazilaženja postojećeg, a partija, samorazumljena kao otelovljenje umne opštosti, dodeljuje sebi apsolutni proizvodni subjektivitet, zauzimajući na taj način mesto koje u Marksovoj kategorijalnoj šemi pripada proizvodnim snagama. U socijalističkim društvima kao izvorna perspektiva figurira pretpostavljena opštost, konkretizovana kroz koncept idejno-političkog jedinstva, kojim se delegitimira svaka partikularna perspektiva, odnosno alternativna projekcija ustrojstva zajednice. S obzirom na konsekvento provedeno desubjektiviranje podvlašćenih, u ovim društvima se može govoriti samo o autolegitimiranju partijskog monopola, ali ne i o legitimitetu političke vlasti. Suština autolegitimacije je u prikazivanju apsolutne moći partije kao istorijske nužnosti, pri čemu pokornost podvlašćenih mora dobiti oblik pristanka na desubjektiviranje. Ovim se stvara ideološki okvir za uspostavljanje moći kao oblika komunikacije između suverena i opredmećenog društva.

Summary

Legitimation by Ideals: Meaning of the Category of Legitimacy in the Socialist Societies

A concise analysis of the meaning of the category of legitimacy in the modern society is given in the first part of the work. Legitimation is the process of justification of the political order demarcated by constitutional procedures, in which the rulers communicate with the subordinates as the political subjects, trying to get their acknowledgement i. e. to establish the collective consciousness about their own right to political dominion.

The original designation of the socialist revolution is negative: it represents the radical separation from the burgeois society which proves to be the ideal of a more equitable world. The program for getting over the existing conditions receives a decisive nor-

mative importance and the party, self-evident as the embodiment of the intellectual generality, awards to itself the absolute productive subjectivity, taking up hereby the position which belongs to the productive forces in the Marxian category scheme. In the socialist societies as the original perspective figures the assumed generality concretized through the concept of ideological and political unity, by which each particular perspective i. e. alternative projection of the community organization is being delegitimated. Having regard to the consequently performed desubjection of the subordinates, we can talk only about the auto-legitimation of the party monopoly, but not also about the legitimacy of the political authority in these societies. The essence of the auto-legitimation is the demonstration of absolute power of the party as the historical necessity, whereby the obedience of the subordinates has to get the form of permission to desubjection. In this way an ideological framework is being created for establishing the power as the form of communication between the ruler and the objectified society.

Losoncz Alpár

A CIVIL TÁRSADALOM MEGTEREMTÉSÉNEK NEHÉZSÉGEIRŐL JUGOSZLÁVIÁBAN

A Pogledi című egyre agilisabb spiliti társadalomtudományi folyóirat (1988/1.), valamint a belgrádi Gledišta (1988/5–6.) tematikus számot szentelt a civil társadalom fogalomkörének. A két szerkesztőség karöltve megvalósított vállalkozása kétségkívül a civil társadalom hazai, a nyolcvanas évek második felében kiteljesedő recepciójának egyik fontos állomását jelenti. Adolf Bibić könyve, a *Zasebništvo in skupnost*, amely 1972-ben jelent meg (s amelyet 1983-ban fordítottak le szerbhorvátra), még nem befolyásolhatta mélyen szántón a jugoszláv közgondolkodást. Pedig Bibić jelentős stúdiuma – amelyben a politikai állam és a polgári társadalom viszonyáról írt a marxi és a hegeli életmű értelmezésének közvetítésével – fontos kérdéseket vetett fel, bizonyítja ezt a könyv kapcsán tartott szimpozion anyaga is (lásd ezzel kapcsolatban: Z. Puhovski: *Hegel és a politikai gazdaságtan bírálata*, valamint I. Prpić: *Néhány módszertani megjegyzés* című tanulmányait)[1]. 1976-ban jelent meg Prpić: *Állam és társadalom*[2] című könyve, amely a polgári társadalom és a politikai állam viszonyának kérdéseit elemezte Marx korai munkáiban.

A Naše teme 1984/10. számában tematikus blokk található az új társadalmi mozgalmakról, amelyben Heller Ágnes, Alberto Melucci, Carla Pasquinelli, Ivan Vejvoda, John Keane és Andrew Arato írásai kaptak helyet (ezek közül különösen Aratónak a lengyel demokratikus ellenzék elméletéről írott tanulmánya gyakorolt befolyást a jugoszláv gondolkodásra).[3] A nyolcvanas években a társadalomtudományi folyóiratok zöme (így a Pogledi, a Marksistička misao, a Marksizam u svetu) tematikus számmal vagy blokkal járultak hozzá a civil társadalom hazai recepciójához. Ennek a recepciónak szerves része a Vukašin Pavlović által szerkesztett *A felújított energia utópiája*[4] című könyv is, amelyben a jelenkori társadalomtudomány legjelesebb képviselőinek (J. Cohen, C. Offe stb.) a társadalmi mozgalmak újszerűségét fejtegető írásait olvashatjuk. Figyelemreméltó ugyanezen szerzőnek a *Rend és alternatíva*[5] c. könyve is, amely többek között beszélgetéseket tartalmaz e gondolkodókkal. A Međunarodni radnički pokret című kiadvány az 1986/3–4. számában meglepetésszerűen a „magyar esettel" foglalkozott, aminek kapcsán éppen a civil társadalom és a szocializmus viszonya került előtérbe.[6] Megemlítendő még Zoran Đinđićnek

Jugoszlávia mint befejezetlen állam című könyve, amelyben több tanulmány, különösképpen a Civil társadalom lehetetlensége a szocializmusban című foglalkozik a szóban forgó kérdéskörrel.

A nyolcvanas évek második felében erőteljesebbé vált recepció főleg Szlovéniában bontakozott ki. A szlovén koncepciókról évekkel ezelőtt részletesen tudósított a belgrádi Književne novine[8], ahol folyamatosan történnek kísérletek a civil társadalom egészének átreflektálására, míg az ország többi részén legfeljebb a fragmentumok artikulációjáról beszélhetünk. E szlovén gyakorlatot külső és belső tényezők egyaránt befolyásolták. Először is a hetvenes évek második felében kiteljesedő válság s a kapcsolódó szociális restrukturálás folyamata jelentett kihívást jobb- és baloldali gondolkodóknak egyaránt. Ennek fényében taglalták az árutermelési társadalom normatív szerkezetét, a szocializációs alakzatokat, a civil társadalmat, az emberi jogokat, a jóléti állam beavatkozási gyakorlatát,[9] valamint – Habermas kifejezésével élve – a rendszer behatolását az életvilág terepeire, a despotizmus[10] problematikáját, a politikai intézmények perspektíváját, az új társadalmi mozgalmak közvetítésével kibomló szubjektivitást, egyszóval az egész árutermelési társadalom górcső alá került. Másodszor, a jugoszláv társadalomban észlelhető negatív folyamatok voltak meghatározó erejűek, amelyben a világrendszer válsága és a belső negatívumok egymásra hatva, egymást artikulálva előfeltételezték az önértelmezése szerint szocialista társadalom radikális önreflexióját. A civil társadalomra vonatkozó diszkurzus elterjedése párhuzamos a demokrácia igényével, e diszkurzus képviseli a despotizmus, a tekintélyuralom ellenzékét. Harmadszor, a civil társadalom tárggyá tételét Szlovéniában meghatározta és meghatározza az az alkalom adtán ideológiává módosuló gondolkodásmód, amely egyfajta szlovén „másságból" indul ki. Pavel Gantar helytálló megállapítása szerint a kultúr-intelligencia egy részében a civil társadalomra való hivatkozás egy olyan nosztalgiát képvisel, amely a nemzeti közösség mítikus egységét óhajtja.[11] Holott a civil társadalom koncepciója nem nemzetellenes, de nem is tetszeleg a nemzeti integrációt támogató gondolkodás szerepében, egyszerűen nacionális. Gantar és Mastnak írásban foglalták össze a szlovén viták lényegét. Írásuk egyik fejezete, amelyben a Nova revija című nevezetes szlovén folyóirat tevékenységéről esik szó, a Civil társadalom a nemzeti program kontextusában címet viseli.[12] A Nova revija 57. számában több tanulmány a szlovén nemzeti programot a civil társadalom kontextusában hivatott értelmezni.[13] Mastnak és Gantar említett tanulmányukban azonban nem beszélnek dilemmáról ezzel kapcsolatban, sőt a Pogledi és a Gledišta tematikus számainak szerzői sem tárják fel a nemzeti legitimáció és a civil társadalom koncepciója közötti problematikus összefüggéseket.[14] A civil társadalom – amely az esetleges demokratikus folyamatok megnyilvánulásának talaja, artikulációs tere lehet, de semmiképp nem a demokrácia eleve adott biztosítéka – megteremtése szempontjából az egyik legsúlyosabb dilemmával állunk szemben. Ameddig a nemzet nemzetként áll fenn... – írja Ivan Urbančič a Nova revija említett számában – politikai gyakorlata nem más, mint egy hatékony pozitív nacionalizmus a nemzetnek mint hatalmi tényezőnek a megőrzése érdekében.[15] A feladat: a nép fogalmának rekonstrukciója, amely nem a hagyományos osztály/nemzet paradigma keretén belül mozog. Ezáltal

lehetővé válik a nemzet, a haza új megvilágítása. Tine Hribar szerint a posztmodern civil társadalomban a nép kategóriája kap fontos szerepet. A nemzetek mint a népek fölötti államformáló erők elveszítik jelentőségüket. Mindez összefügésben van azzal, hogy a posztmodern civil társadalom immáron nem érvényesíti a privát és a közszféra közötti merev elválasztódást. Nem diszperzió, hanem disszeminácio jön létre, a különös egybeolvad a személyessel. Kizárólag személyes választás dolga, hogy a posztmodern civil társadalomban milyen társadalmi mozgalomhoz csatlakozunk. „A civil vallás dedogmatizálódik: a civil vallás szekularizációja önnön dogmáit egy általános ekvivalensből közös nevezővé alakítja át úgy, hogy a tolerancia a politikai és a vallási terepről áttevődik a természet és a jog terrénumára is: kibővülnek az etnikai jogok, ugyanakkor csökken az etnocentrizmus."[16] Tehát a nép rekonstrukciója az egyén autonómiájának felújítása révén valósítható meg. Az egyén autonómiája a nemzet szerkezetének alapja, az egyén önmeghatározási joga bázisa a civil nemzetnek, a civil hazafiságnak, amely meghaladja a nemzeti hovatartozás azon formáját, amely az egyént a kollektívumhoz mint szükségszerűséghez csatolja. A civil patriotizmus szembenáll a hagyományos, testvériség–egység kötelékein alapuló jugoszláv ideológiával is. A rekonstituálódó szlovén szocializmus olyan civil társadalmat hozhat létre, amely egy posztforradalmi kvázi-társadalmiság talaján sarjadt.

A posztmodern retorika és a pre-modern jugoszláv kontextus között feszülő ellentmondásokat azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni. Hogyan egyeztethető össze a civil társadalom mint anacionális eszme egy olyan pre-modern kontextussal, amelyben a nemzeti államiság nem politikai, hanem etnikai közösséghez való hovatartozást jelent? Ezenfelül a jugoszláv gyakorlatban a nemzet nacionál-ökonómiai közösségként is tételeződik, tehát egy olyan közösségként, amely alkotmányjogi meghatározás szerint is lefölözi a megteremtett értéktöbbletet. Adva van egy olyan szerkezet, amely egy szubsztanciális szerves közösséget szorgalmaz, és az egyedet csak e kollektívum részeként ismeri el, azaz nem ismeri el az egyén olyan szubjektivitását, amely e szerves kollektívumon kívül helyezkedik el. Ezáltal alapvetően megkérdőjeleződik az egyén autonómiája, amely a civil társadalom demokratikus potenciáljainak hordozója lehet. Kétségtelen, hogy a civil társadalom, mint egy olyan artikulációs tér, amelyben kifejezésre jutnak nemcsak a többség, de a (politikai) kisebbség megnyilvánulásai is, tehát a másság is, összeegyeztethetetlen a homogenizációs törekvésekkel, azaz a különbségeket eltörlő homogenizáció ideológiájával. Đinđić fentebb említett könyvében írja: „Az etnikai módon rögzített világképben csak olyan alternatív eszközökről lehet szó, amelyek egy cél elérését szolgálják, ám a célt magát lehetetlen megkérdőjelezni."[17] Az etnikai homogenizáció, mindegy, hogy milyen eszközökkel (és hogy Jugoszlávia mely részén), leszűkíti az egyén diszpozicionális jogait, hiszen az egyén mint a közösség eleve adott részeleme, predesztinált arra, hogy a közösség által rögzített abszolút értékeket elfogadja.

Az etnikai homogenizáció, amelynek reális léte levezethető a jugoszláv társadalom konstitúciójából, lévén, hogy az adott közösségek megkérdőjelezhetetlen kollektívák, nem hozhatnak létre feltételeket a civil társadalom megte-

remtéséhez, még abban az esetben sem, ha mint az az utóbbi időben megtörténik, az etnikai homogenizáció gondolatát ötvözik a pluralizmus intézményesített formáival, nevezetesen, a többpártrendszer koncepciójával. Ha az egyén mint egyén eltűnik a megkérdőjelezhetetlen kollektíva hatalomgyakorlásában (a „nemzet mint hatalmi tényező"), akkor nyilvánvaló, hogy a nemzeti és a demokratikus legitimáció nem esik egybe. Ha az érdekeket csak a nemzeti és nem politikai szinten lehet közvetíteni, akkor a nemzet képviselőjét (párt stb.) csak a nemzeti legitimáció korlátozza. Továbbá, hadd utaljak a civil társadalom megteremtésének másik nehézségére is: ha a nemzeti és a demokratikus legitimáció nem esik egybe, ha az egyén autonómiája irreleváns, akkor az emberi jogok problematikája is levezethetetlenné válik, azaz, ugyanolyan irrelevánssá lesz.

Ez utóbbi mondatok kapcsán egy másik kérdés is felvetődik: a civil társadalom és a politikai szféra viszonya. Elutasítandó a civil társadalom és a politikai pluralizmus, jelesül, az intézményesített pluralizmus kiegyenlítése: a civil társadalom keretén belül artikulálódnia kell a politikai és a nem-politikai autonómiának is. Mastnak *A civil társadalom tiszta formában*[18] című tanulmánya a kelet-európai társadalmak fényében foglalkozik e kérdéskörrel. Mastnak az új társadalmi mozgalmak tevékenységét veszi figyelembe, amelyek, lévén hogy autonóm társadalmi szervezkedésre törekszik, a politikával szembenálló logikát tételeznek. A reálszocialista rendszerekben az ellenzékiség nem a kvantifikálható, intézményesített hatalommal való diametrális szembenállásban valósul meg, hanem a tudat, az egzisztenciális lelkiismeret síkján. Ezt a szintet nevezi Vaclav Havel elő-politikai szférának, amelyben a cselekvés a személyes döntésen alapul, és amelyben az egyén megkísérli lerázni a kelet-európai, poszt-totalitariánus társadalmak intézményes elemeit. Mastnak szerint az élet e „második közege" nem csupán a hivatalosan elismert élettér puszta tagadása, mert konstitutív erejű a rendszer egészére nézve. „A poszt-totalitarianizmus totalitása sohasem lehet teljes: csak e nem-totális vonatkozások segítségével törekedhet a totalitarianizmus dimenzióinak megvalósítására."[19] E második élettérbe való belépés egzisztenciális forradalomnak nevezhető, amely, Havellal ellentétben, nem a társadalmiság-előtti szférát jelenti: ez a második szféra egy párhuzamos polisz, alternatív közösség, de politikum előtti szféra is – Mastnak szerint a tényleges társadalmiság megvalósulása. A független társadalmi élet a különféle projektumok pluralitásaként jelenik meg, amelyeket lehetetlen egyesíteni, ennélfogva ez az élettér sohasem lehet egynemű. Mastnak a független társadalmi élet egyéni és intézményes megnyilvánulásainak összességét nevezi civil társadalomnak, s iménti gondolatainak fényében arra a következtetésre jut, hogy a civil társadalom a társadalmiság elválasztódását jelzi a társadalom ellenében. A „társadalom" itt az egyneműség hordozója, önmagával harmonizáló egység. A civil társadalom a társadalom „halála", a társadalmiság plurális formáinak kibontakozása. A társadalmiság kibomlasa a politikai hegemóniának és a politika hegemóniájának szétzúzását jelenti, a társadalmiság és a politikai közösség azonosságának „szétszaggatását" a disszemináció útján. A civil társadalom nem antitotalitariánus megoldással felel a poszt-totalitariánus társadalomnak, hanem az anti-politika érvényesítésével. A szocializmus ad absurdum szorgal-

mazta már a jakobinusok által alkalmazott politikai forradalom ideológiáját. Mastnak nehezményezi Claude Lefortnak azon véleményét, hogy a baloldal nem tudott politikusan gondolkodni, mert nem ismerte fel a hatalom szimbolikus mivoltát a demokratikus társadalomban, valamint, hogy nem ismerte fel a modern állam szimbolikus jellegét. A radikális demokrácia is képtelen megszabadulni – legalábbis Mastnak szerint – ettől az irányulástól, amely a cselekvéseket a politikai cselekvés alapján modellálja.

A civil társadalom tiszta formában – lacani kifejezéseket alkalmazva – a közös referenciák széthullását, a szimbolikus keret összeomlását, a politikum eltűnését jelenti. „Ahelyett, hogy a politika szimbolikusan korlátozná a társadalmiságot, a társadalom implóziója karámba szorítja a politikumot mint általános ekvivalenst." Hogy ne történjen félreértés, Mastnak itt a posztmodern civil társadalom megteremtésével foglalkozik. Hadd világítsam meg ezt egy másik szemszögből is. Az alternatív életmód, a második nyilvánosságnak nevezett közeg alanyai nem az ellenzékiséget igénylik, nem az oppozíció szerepében tetszelegnek. Ha a posztmodern a nagy elméletek szétroncsolódását jelenti, akkor itt a nagy ellenzékiség eltűnését, sőt a tagadás hiányát figyelhetjük meg. A civil társadalmi aktivitásokat immáron nem az „ellenfél" pozíciójának tagadása ösztönzi, az alternatív gondolkodás nem áll szemben vele, „csak pozícióval" rendelkezik. A posztomodern civil társadalom alanyai nem vesznek részt a politikai cserekereskedelemben, ezek az alanyok nem részelemei annak a logikának, amely totalitariánussá teszi a kelet-európai társadalmakat.

Ezek a roppant rokonszenves gondolatok egy másfajta társadalmiságot (és nem politikumot) vetítenek előre. Szembe kell azonban néznünk, ha nagyvonalakban is, az antipolitikus civil társadalom reálszocialista keretek közötti megteremtésének nehézségeivel. A posztkapitalista társadalmak, tudjuk, az elkésett modernizációból fakadó kihívás folytán konstituálódtak, egyaránt ötvözve a premodern és a modern társadalmak jellegzetességeit. Tapasztaljuk, hogy azok az új társadalmi mozgalmak, amelyek anti-politikus célokat és eszközöket szorgalmaznak, akaratuk ellenére is az ellenzékiség, a politikai tagadás szerepébe kényszerülnek. A társadalom szimbolikus szféráját azok az alanyok befolyásolják döntő módon – legalábbis Kelet-Európában –, akik a politikum közegét uralják. Errefelé szakmai közhelynek számít, hogy a politika imperializmusa a társadalom egy alrendszerének, a politikumnak, fölérendeltséget biztosít a többi alrendszerrel szemben (közgazdászaink kedvenc szólama ez). Kétséges azonban, hogy a „posztkapitalista társadalmak" hogyan és milyen módon érvényesítették a politika közegét. Ha összehasonlítjuk a „szocializmus" politika-fogalmát az újkori fogalomkinccsel, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy a szocializmus transzcendálta a politikum közegét. Az újkori gondolkodás egyik sarkköve éppen a társadalom politikai – pontosabban politikai közvetítés révén megvalósuló – integrációja. A szocializmus radikálisan kiiktatta a politikai közvetítés lehetőségét, és helyette egy olyan emancipatórikus modellt teremtett, amelyet a világtörténelem funcionáriusai, a pártelit tagjai érvényesíthetnek. A szocialista közösség immár nem politikai közösség, amely a hatalom legitimációjának esetleges alanya lehet. „A munkásosztály metafizikai szuverenitásának megfelelője az állam mint munkaközösség. E közösség nem a

különböző projektumok kommunikációjában valósul meg, hanem az ún. önigazgatási érdekek összeegyeztetésének folyamatában. A politikai dimenzió maradéktalanul felszívódott a gazdasági terminológiában. A munkásosztály hatalma egy olyan perpetuum mobile, amely feleslegessé tesz minden további kérdést."[20] A „posztkapitalista" társadalmak tehát úgy „haladták meg" a politikum szféráját, hogy az újkori politikai filozófiából megtartották a hatalom megszerzésének és megtartásának technikáját, de kilúgozták a konkuráló politikai tervezetek létjogosultságát.

A világmegváltó terv hordozói politikai alanyként lépnek fel, de oly módon, hogy instrumentalizálják a politikum szféráját. A politikai közösség helyébe így kerülhet Jugoszláviában az etnikai közösség mint homogenizáló tényező. Az anti-politikus civil társadalom megteremtésének egyik legsúlyosabb nehézsége abban rejlik, hogy a szocializmus kiiktatta a politikai dimenziót, vagy ha úgy tetszik, metafizikai aurával vonta be azt.[21] Ezzel megkérdőjeleződik a politikai és a nem-politikai szféra már elemzett esetleges viszonylatának megteremthetősége is.

A politikai dimenzió ilyetén kiszorításának a felismerése megváltoztatja az állammal kapcsolatos képzeteinket is. Az állammal a Pogledi és a Gledišta számaiban C. Pierson, A. Igličar, J. Keane, T. Hrilov és T. Mastnak foglalkoznak.[22] Fontosnak tartom Mastnak megállapítását, miszerint kétséges, hogy a kelet-európai társadalmak nevezhetők-e bürokratikus társadalmaknak (a bürokrácia mint az össztársadalmi kór előidézője – íme, az itteni „anti-bürokratikus" társadalomtudomány szintén kedvelt közhelye). Lefort joggal figyelmeztetett arra, hogy a szocialista totalitarizmus lehetetlenné tette a kompetenciát a bürokrácia területén is. Nos, a civil társadalom működése elképzelhetetlen egy weberi értelemben vett bürokrácia nélkül.[23] Mastnak a problémát abban látja, hogy Kelet-Európában az állam nem vált elidegenedett valósággá, holott a civil társadalom elképzelhetetlen demokratikus államgyakorlat nélkül. A szocialista ideológiák forradalom-technológiájában a párt az osztálytudat legmagasabb formáját képviselő intézmény, az abszolút tudást birtokló, az emberi lét céljait és mértékeit megvilágító szervezet, amely nem hibázhat, hiszen a történelem által adományozott funkciója révén beteljesíti a történelmet, azaz, elvezeti az objektív érdekeit fel nem ismerő embert az osztálynélküli utópikus társadalomba. A szocialista ideológia kíméletlenül eszközzé fokozza le az államot, miközben az államapparátus tevékenységeiben kizárólag az uralkodó osztály instrumentumát vélte felismerni, holott, mint az utóbbi idők vitái bebizonyították, az államot nem lehet eszközszerepére redukálni. A civil társadalom nem jöhet létre egy eszközszerepére redukált állam szomszédságában. Ez igazolja a megállapítást: a civil társadalom megteremetésének igénye a szocialista társadalmakban megköveteli az állam rehabilitációját.[24]

A következő kérdéskör, amely Jugoszlávia vonatkozásában különös fontossággal bír, az önigazgatás és a civil társadalom viszonya. Az egyik póluson Bibić áll, aki a Poglediban megjelent jellegzetes tanulmányában szocialista önigazgatású civil társadalomról beszél, amely mértéke lehet a civil társadalom esetleges demokratikus tartalmainak.[25] A másik póluson állnak azok, akik határozottan elválasztják e két koncepciót, utalva arra, hogy a civil társadalom esz-

méje, az előbbivel ellentétben, nem a világmegváltást, a társadalmi élet totális megváltoztatását célozza meg.[26]

Gantar előbbiekben idézett tanulmányában felteszi a kérdést: miért vált a civil társadalomra vonatkozó diszkurzus olyan gyorsan az „önigazgatási diszkurzus" szerves részévé?[27] Tudniillik, a civil társadalom eszméje egy pontban merőben különbözik e diszkurzustól. Gantar úgy látja, hogy az önigazgatási diszkurzusnak az állam elhalását felidéző óhaja szöges ellentétben áll a civil társadalom gondolatával. Ugyanakkor az anti-etatista beszédmód összefűzi e két koncepciót. Az önigazgatási diszkurzus (itt, szerintem, főleg Bibićre gondol) most a civil társadalomba helyezi át az állam elhalásának folyamatát. Rokonszenvesnek tűnik számomra azon gondolata, hogy az önigazgatás a civil társadalom szférájába tartozik, annak része, de a jugoszláv gyakorlattal ellentétben szerinte nem egy olyan mindent átfogó koncepció, amely „rendszer-integráló" erőként lép fel. Gantar nehezményezi, hogy az önigazgatási diszkurzus megkerüli a politikai pluralizmus kérdéseit, valamint, hogy nem ismeri fel a tényt, miszerint a civil társadalomról folyó viták meghaladják a kapitalizmus és a szocializmus feltételezetten merev ellentétét.

Mindehhez a következő, szintén rövid megjegyzést fűzném. A jugoszláv „önigazgatási diszkurzus" csakugyan gyakran az állam elhalásáról értekezik: a francia szociáldemokrácia fegyvertárából – Engels közvetítésével – átvett ideológia összeegyeztethetetlen a civil társadalom konceptusával. Az állam elhalásának ideológiája (amely nem egyenlíthető ki az „állam meghaladásának" marxi eszméjével) összefonódik az állam és a társadalom különbségének megszüntetésével, valamint a társadalomnak mint „egy szubjektumnak" eszkatológikus képzetével, amely átfogó konszenzust, egyneműsített társadalmat feltételez (amennyiben a konszenzus és a feltételezett harmónia nem jön létre, úgy a világtörténelem funkcionáriusai valósítják meg azt). Nekünk különösképpen szembe kell néznünk azzal a történelmi ténnyel, hogy az önigazgatás nem a spontán önszerveződés formájában nyerte el legitim formáit, hanem mintegy felülről bevezetve. Ma, többek között, azért is kevéssé vitatott kérdés ez, mert a hivatalos ideológia fogalomköréből is kiszorult az önigazgatás átreflektálásának igénye. Bibićtyel szemben az önigazgatás nem azonosítható a civil társadalommal. Sokkal inkább hangsúlyozandó, hogy az önigazgatás konceptusa elképzelhetetlen a civil társadalom, azaz egy olyan artikulációs közeg nélkül, amelynek keretén belül érvényre jutnak az emberi jogok, így a spontán önszerveződésre való jog is.

Jegyzetek

[1] Z. Puhovski: *Kritika Hegela i političke ekonomije*, valamint I. Prpić: *Nekoliko metodičkih napomena*, mindkettő, in: Naše teme, 1983/11

[2] I. Prpić: *Država i društvo: odnos građanskog društva i političke države u ranim radovima Karla Marksa*, Beograd, 1976

[3] A. Arato: *Demokratska teorija poljske opozicije*, Naše teme, 1984/10

[4] *Utopija obnovljene energije*, Beograd, 1987

[5] V. Pavlović: *Poredak i alternativa*, Beograd, 1988
[6] Lásd: *Mađarske alternative*, Beograd, 1987
[7] Z. Đinđić: *Jugoslavija kao nedovršena država*, Novi Sad 1987, különösképpen az O nemogućnosti „civilnog društva" u socijalizmu című tanulmány,
[8] Književne novine 1987/727
[9] Robert Nozick híres könyvének kezdeti sorai: „Az egyéneknek vannak jogai s nincs olyan dolog vagy személy, amely elvehetné tőlük erőszak nélkül..., az emberi jogok egy különösen attraktív retorikája bevezetés egy olyan könyvbe, amely nagy hatást gyakorolt bal- és jobboldalon egyaránt." R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, 1978, ix. Erről a kérdésekről lásd pl.: J. Keane: Bureaucracy and its discontents: crisis tendencies of the welfare state, valamint A totally administered society? Developments in the theory of late capitalism című tanulmányát a *Public Life and Late Capitalism*, (Cambridge, 1984) c. könyvében
[10] N. Bobbio a despotizmusban az „európai ideológia" ellenesét látja, lásd: N. Bobbio: *Grandeur et decadence de l'ideologie europenne*, in: Lettre, 1987/12, 8
[11] P. Gantar: *Sociologija i civilno društvo*, in: Pogledi, 200
[12] P. Gantar, T. Mastnak: *Pregled rasprava o civilnom društvu u Sloveniji*, in: Pogledi, 157
[13] Erről: M. Kasapović: *O slovenskome nacionalnom programu*, in: Naše teme, 1988/4
[14] Đinđić kivételével, akinek említett könyve szintén megkérdőjelezi a nemzeti homogenitás és a civil társadalom közötti „problémátlan" összefüggéseket.
[15] Idézi: M. Kasapović: i. m. 775
[16] T. Hribar: *Civilno društvo, pravna država i legitimna vlast*, in: Pogledi, 1972
[17] Đinđić: i. m. 452
[18] T. Mastnak: *Civilno društvo u čistom obliku*, in: Pogledi
[19] i. m.: 252
[20] Đinđić: i. m. 13
[21] Đinđić: i. m. 14
[22] A. Igličar: *Država blagostanja, civilno društvo i pravna država*, C. Pierson: *Upotreba moći – „Ahilova peta marksizma"*, mindkettő: Gledišta, J. Keane: *Građansko društvo i država. Nove evropske perspektive* T. Hribar: i. m., T. Mastnak: i. m.
[23] J. Keane: *The Legacy of Max Weber*, in: Public life... i. m.
[24] Heller Ágnes szerint a „demokrácia a nép olyan uralma, olyan *államforma*... (az én kiemelésem), lásd: *On formal democracy*, in: Civil Society and the State (Ed. By J. Keane), London–New York, 1987, 129
[25] A. Bibić: *Civilno društvo, politička država, samoupravljanje*, in: Pogledi
[26] F. Adam: *O tri pristupa pojmu civilno društvo*, in: Pogledi
[27] P. Gantar: i. m.

Rezime

O teškoćama realizacije civilnog društva u Jugoslaviji

Upadljivi porast broja napisa posvećenih tematici civilnog društva, odnosu političke države i građanskog društva, te mogućnosti realizacije ciljeva takvog koncepta, pouzdan je indikator ne samo teorijskog interesovanja za ovu problematiku, već i konkretnih, praktičkih tendencija u jugoslovenskom – pre svega slovenačkom – političkom prostoru.

Uz navođenje relevantne literature (knjige, periodika, simpozijski materijali) autor podvlači neke tematske komplekse, koji ukazuju na teškoće realizacije civilnog društva u Jugoslaviji. Radikalna autorefleksija našeg socijalističkog društva, minuciozna analiza brojnih fundamentalnih aspekata političkih kretanja u nas, ukazivanje na niz negativnih tokova, paralelno sa pretenzijom uspostavljanja autentične demokratije odnosno suprotstavljanjem svim tendencijama autoritarnosti – sve to proističe iz krize kroz koju prolazi jugoslovensko društvo, predstavljajući ujedno i nedvosmislen pokušaj iznalaženja delotvornih rešenja.

U svojevrsnom panoramskom pregledu jugoslovenskog doprinosa elaboraciji problematike vezane za civilno društvo i njegove perspektive u našoj zemlji autor se osvrće na aktuelna razmišljanja o radikalnoj reinterpretaciji nekih ključnih pojmova politološke misli: nacionalno i anacionalno, civilno društvo kao mogući prostor artikulacije demokratskih procesa (ali nikako i bezuslovni garant demokratije), kategorija naroda u postmodernom civilnom društvu, rekonstrukcija naroda posredstvom obnove autonomije pojedinca, širenje etničkih prava uz istovremeno smanjenje etnocentrizma itd.

Ovo su samo neka od mnogobrojnih pitanja prisutnih u jugoslovenskoj teoriji civilnog društva, a na koja autor ukazuje sa pretenzijom maksimalne informativnosti.

Summary

About the Difficulties of Realizing the Civil Society in Yugoslavia

The noticeable increase of the number of works devoted to the topics of the civil society, the relationship of the political state and civil society as well as the possibilities of realizing the purposes of such a concept, is the reliable indicator not only of theoretical interest for these problems but also of concrete, practical tendencies in the Yugoslav – primarily Slovene – political space.

In addition to the quoted, relevant literature (books, periodicals, symposium materials), the author underlines some thematic complexes, indicating the difficulties of realizing the civil society in Yugoslavia. The radical autoreflexion of our socialist society, the meticulous analysis of innumerous fundamental aspects of the political movements in our country, accentuating a series of negative courses parallel with the pretension to establish authentic democracy i. e. in contradiction with all the tendencies of authoritarianism – all these originate from the crisis being experienced by the Yugoslav society, representing simultaneously an unequivocal attempt to find efficacious solutions as well. In a specific panoramic review of the Yugoslav contribution to the elaboration of problems connected with the civil society and its prospects in our coutry, the author turns to current considerations about the radical reinterpretation of some key concepts of the political-scientific thought: national and absence of national feeling, civil society as the possible space for articulating the democratic processes (but in no case also the absolute guarantee of democracy), category of the nation in the postmodern civil society, reconstruction of the nation through renewal of the autonomy of the individual, extending the ethnic rights, but reducing ethnocentrism at the same time, etc.

These are only a few of the numerous questions appearing in the Yugoslav theory of the civil society indicated by the author with the pretension of maximal knowledge.

Pavle Gantar–Tomaž Mastnak

A CIVIL TÁRSADALOM SZLOVÉNIÁBAN: AZ ELSŐ ÖT ÉV*

Amikor a bolsevikok kezdték elveszteni a fejüket, nagy ügyüket a történelem ítéletére bízták: *Pered szudom isztorii* derül majd ki úgymond, hogy mi is az Igazság. Manapság már alig akad valaki, aki az ilyen alapállásban valami nagyszerűt, sőt követendő példát látna; ha mégoly bolond idők járják is, jó, ha helyén van az ember esze, a hősiesség a szerencsétlen korszakok átka, cifra nyomorúság, nem sokra megy vele az ember. Azt, ami most történik a társadalomban, a történelem már nem tudja belefoglalni a törvényeibe és többé semmiféle ítéletet sem mondhat. Kisded letéteményesei a bíróságok lettek, de oly szerencsétlen módon, hogy minden történelmi ítéletükkel önmaguk legális „szubsztanciáját" és a rendszer legitimitását bomlasztják. Ilyen tapasztalatok birtokában jelölhette ki Igor Vidmar 1980-ban – amikor a *Punk pod slovenci* c. könyv keletkezett – a jelszót, hogy „A punk legalább a történelmét maga írja meg ha már ítéletet mások mondanak róla"; történelemből annyi és olyféle van, amennyit és amilyet megírunk vagy kimondunk – a történelmiség mezeje nyitott. Andrej Fištravec viszont megengedte magának, hogy pár évnyi távlatból mondjon ítéletet, amikor a történelem nyilvánvalóan még csak színpad: „Néhány évtized elmúltával kiderült az is, hogy a társadalom bolsevista változata nem a legjobb, s így napjainkban újra fölmerül a kérdés, hogy miként építsük fel a humánusabb társadalmat. A civil társadalom konceptusa kétségkívül egyike az ezirányú fontosabb alternatíváknak, az alternatív mozgalmak pedig megtalálták a módját, hogy megköszönjék az ítéletmondók áldásos tevékenységét és eddigi történelmi szerepvállalását, egyszersmind hozzáláttak, hogy maguk mondjanak ítéletet."[1]

Írásunk koordinátáit nagyjából az a szándék határozza meg, hogy áttekintsük a politikai és az elméleti viták azon szegmentumait, amelyet Szlovéniában a 80-as években a civil társadalom (CT)[2] névvel jelöltek. Rekapitulációnk nem kíván több lenni, mint az összegyűjtött anyag számbavétele, kommentárokkal*. Ezzel már elmondtuk, hogy a történelem meghatározott interpretációjáról van

* Problemi – Eseji 5/1988. Ljubljana, (70–87. o.)

szó. Ezt pedig nem annyira azok az álláspontok határozzák meg, amelyekkel ebbe a történelembe beírtuk magunkat, inkább azok, amelyekkel azt írjuk. Említsünk meg néhány mozzanatot alkotóelemei közül:

– Úgy tetszett, hogy a CT diszkurzusainak nagyobb az önreflexiós készsége, mint ahogy e pillanatban látszik. Kezdenek a köldöknézés zárt köreibe gubózni és a CT már át is veszi azt a funkciót, amit a marxizmusban a „proletariátus" töltött be. Helyzetét szubsztanciális távolságtartásként írhatnánk le, egyfajta elhatárolódásként, amely újra és újra aláássa a CT iránti szubsztanciális viszonyt.

– A CT úgyszólván általánosan elfogadott fogalommá vált. Ezt természetesen nem kifogásoljuk és nem is kifogásolhatjuk, de síkraszállunk a pozíciók közötti differenciálódásért, a különbségek és a különbözőségek definiálásáért.

– És ha már a CT-nek vannak különböző, kompetetív és egymást kizáró konceptusai is, ellenezzük azt a törekvést, amely egyedüli üdvözítőnek kiáltja ki az egyiket és elfogadhatatlannak bélyegzi meg a másikat. E tekintetben az elvi pluralizmus hívei vagyunk (csak a jugopolitikában történhet meg, hogy a differenciálódás elmossa a különbözőségeket és ezzel megöli a pluralizmust).

– Vitásnak tartjuk a fogalom történelmi általánosítását: amikor a CT-ről beszélünk Szlovéniában, restriktív értelemben tesszük – csak azokra a hordozóira gondolunk, akik már letették, vagy most teszik le a garast a CT-vel kapcsolatos megnyilatkozásokban. A 60-as évek CT-je, mondjuk, szigorúan mai.

Szövegünk mindenekelőtt informatív akar lenni, bár a pártosság ellenére is, amellyel írjuk, tudatosan nem diszkrimináltunk egyetlen pozíciót sem. Az első részben azt körvonalazzuk, hogyan került sor a CT-ről való vitákra, hol és hogyan folytak; a másodikban néhány kérdéskört mutatunk be, amelyek köré csoportosultak e viták; harmadik részként adtuk hozzá a CT-ről szóló írások bibliográfiáját – ez rendszerint nem tartalmazza azokat a szövegeket, amelyek mások véleményét közvetítik ebben az ügyben, tehát különösen a különböző ülésekről, vitákról, fellépésekről írt újságírói beszámolókat (ezek a lábjegyzetekben találhatók).

I. A TÖRTÉNELEM

1. *A fogalom felfedezése*

A CT-nek – milyen banális tény! – hosszú történelme van. E történelem forgácsai elszórtan a szlovén kultúrában is föllelhetők. Ennek ellenére a fogalmat újra „felfedezték". Ez akkor történt, amikor alternatív konceptusként definiálták. Ez a reinvenció (újrafelfedezés) tehát invencióvá (felfedezéssé) vált, mely létrehozta a maga diszkurzív terét. Ebben a mezőnyben jelentéstartalmat nyertek a CT-ről való előzőleg használatos fogalmak is, az eredményévé váltak valaminek, ami valójában utánuk következett.

Ebbe az utólagos „előtörténelemben" mindenekelőtt marxista és marxológiai vitákról beszélhetünk: Ribič tanulmányáról a civil társadalomról és a politikai államról Hegelnél és Marxnál,[3] valamint Marx és Engels műveinek[4] fordításakor a terminológiai kérdések megoldásáról. Nem marxista szövegek jóformán elő sem fordulnak, s ha igen, csak ma olvassuk őket úgy, mint a fogalom történelmét.[5]

Nem véletlen, hogy a CT „alternatív konceptusa" a ljubljanai alternatív színtéren[6] definiálódott. Közforgalomba a *Mi az alternatíva?* című 1983 novemberében megrendezett látványos első alternatív szimpozion után került;[7] e rendezvény megszervezése egyúttal válasz is volt a Marx halálának 100. évfordulója alkalmából szervezett rendezvényekre.

„A fogalom tartalmának" problematikája – akkor már a levegőben lógott. A társadalom és az állam közötti ellentétet – hogy csak két mozzanatot említsünk –, egy részről a nagyszabású lengyel társadalmi megmozdulás fejezte ki, amelyet mifelénk (ezt állíthatjuk) igen intenzíven éltek át az emberek; két hónappal a rendkívüli állapot meghirdetése után jelent meg egy Lengyelországról szóló szöveggyűjtemény és benne – ami a legfontosabb – lengyel szerzők szövegei, amelyek kéziratban csaknem ezer oldalt tettek ki (Kreft, Mastnak 1982). Másrészről ez a konceptuális ellentét az első új társadalmi megmozdulások (ÚTM) hordozói elleni megtorló intézkedéseknél került előtérbe nálunk – a punk, az ifjúsági szubkultúrák és alternatívák, amelyek köré csoportosultak – különösen az Igor Vidmar elleni bírósági eljárásnál, tehát e megtorlás elleni tiltakozásként.[8] Maga a fogalmi megoldás nyugati behozatal. Az 1983 késő nyarán Komižán megtartott „ellenzéki" szociológiai találkozóra (amelyen kínos nézetütköztetésre került sor egy részről a ljubljanai, más részről a belgrádi és a zágrábi résztvevők között) Silva Mežnarić elhozta Keane-nek Picconéhez intézett nyílt levelének másolatát. Egyebek között ez a levél indította aztán – az adott szituációban – az úgynevezett fiatalabb szociológusok csoportját arra, hogy vitaesteket szervezzenek a levélben fölvetett kérdésekről.

Ezek a viták viszonylag hamar áttevődtek a magánkörökből a szűkebb körű szakmai közvéleménybe. A Szlovén Szociológiai Társaságban (SZSZT) megalakult a szociális megmozdulások szekciója, amely két éven át rendszeresen összeült és intenzíven dolgozott, majd összejövetelei megritkultak.

2. *A viták térségei*

Hogy az SZSZT szociális megmozdulásokkal foglalkozó szekciója (volt) a CT-ről folyó szakmai viták központja korántsem jelenti, hogy ez volt az egyetlen szervezési forma, azaz intézmény, amely kezdeményezte és lefolytatta az ilyenfajta vitákat. Mellette még a következőket kell megemlíteni:

a) Az új társadalmi megmozdulások (ÚTM) és az alternatív színtér. E szférában a vitáknak sokszor gyakorlati indítékaik voltak: a zászlóvivők (egy részének) önreflexiójáról volt szó, amely természetesen magába foglalta a „társadalom" és a „politikai" iránti viszonyulások megfogalmazását; olykor azonban az elméleti produkció szempontjából is ambiciózusaknak bizonyultak; a már

említett *Mi az alternatíva?* szimpozion mellett 1984 novemberében és decemberében szimpoziont szerveztek *A zsidókérdés* címmel. A *Radio Študent* az évenként megrendezett *Új Rock* rendezvénykor kerekasztal-beszélgetéseket kezdett szervezni, amelyeket az alternatív mozgalom tevékenysége időszerű kérdéseinek szenteltek – az első 1984-ben volt.[10]

b) A Szlovén Szocialista Ifjúsági Szövetség (SZSZISZ). E szervezet köztársasági választmánya az ÚTM iránti viszonyának megfogalmazásakor (ebben Ignac Krivec kulcsszerepet játszott) felvetette a CT kérdéskörét is, intenzívebben pedig az SZSZISZ 12. kongresszusára való előkészületek kapcsán tárgyal a kérdésekről (a kongresszus 1986 április elején volt Krškón). Az ifjúsági fesztiválon – ez a forma volt hivatott az évenkénti ifjúsági politikai iskola elavult intézményét helyettesíteni – 1986 novemberében Nova Gorican már magától értetődően került napirendjére az egyik kerekasztal-megbeszélésnek a CT és az állam viszonya. A szervezeti hierarchia alsóbb rétegeiben több előadás és megbeszélés volt a CT-ről.[11]

c) Szakmai egyesületek és intézmények (mint már említettük, a szociális megmozdulásokat tanulmányozó szekció melett). Egy részről meg kell említeni azt a számos tevékenységet – különösen a Szlovén Filozófiai Társaságot és a Szlovén Szociológiai Társaságot, az utóbbi években néhány más intézetet is a Szlovén Tudományos és Művészeti Akadémia tudományos-kutatási központjában és az egyetemen, mindvégig ideértve persze a társadalomtudományi és a humán értelmiségieket, akik ellenezték a megtorlást, az emberi jogok és a polgári szabadságjogok megtépázását, azaz pozitívan értelmezve, a demokráciáért és a civilizációs vívmányokért szálltak síkra (tiltakoztak a politikai pörök ellen, követelték, hogy töröljék el a véleménynyilvánítási vétséget és a halálbüntetést, szavukat emelték a politikai diszkurzusok irracionalizálása és az erőszakkal való fenyegetőzés ellen, a társadalmi párbeszéd és megállapodás affirmálása érdekében). S ha ezek a tevékenységek nem is mindig jutottak kifejezésre a CT konceptusaiban, maga a tevékenység módja és céljai kialakították a reális CT-t. A másik részről meg kell említenünk azokat a rendezvényeket, amelyeket kifejezetten a CT elméleti kérdései taglalásának szenteltek. Ezzel kapcsolatban az alábbiakat említjük meg: szabadegyetem, amelyet a maribori egyetem marxista központjának nevében Igor Kramberger szervezett (a többi között a szociális megmozdulásokat tanulmányozó szekcióval együttműködve előadás-sorozatban mutatta be az ÚTM-t); a Marxista Tudományok Intézete (kerekasztal-megbeszélések és előadások, amelyeken fellépett John Keane, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau; két nemzetközi szimpozion: *Történelem, kollektív emlékezet, tradíció/Közép-Európa* 1986-ban, és *Új társadalmi megmozdulások mint a metafora politikai dimenziói* 1987-ben); viták a ljubljanai egyetem szociológiai intézete tudományos tanácsában (a CT-ről Vesna Pusić, Frane Adam és Tomaž Mastnak beszélt); a szlovén politológusok egyesülete 1986 novemberében szervezett vitát *Civil társadalom a szocializmusban?* címmel. Egyes nagyobb projektumokat egyesített erőkkel valósítottak meg; a Közép-Európáról szóló már említett szimpozion esetében közreműködött a Szlovén Filozófiai Társaság; a *Marxizmus és az új társadalmi mozgalmak* c. jugoszláv szimpoziont a szociális megmozdulásokat tanulmányozó szekció és a Szlovén SZK KB Mar-

xista Központja szervezte (1985 novembere), az elmúlt évi jugoszláv tudományos találkozót *A civil társadalom és az állam* címmel a Tudományos Akadémia Marxista Intézete, a Szociológiai Intézet és a szociális megmozdulásokat tanulmányozó szekció szervezte, és támogatta a Ljubljanai Egyetem Marxista Központja is.[12] Tanulságos megállapítani, hogy mindezektől a tevékenységektől az egyetem távol tartotta magát.

d) A publicisztika. A CT témakör előtt először az ifjúsági médiumok nyíltak meg (*Mladine, Radio Študent, Katedra, Valj, TNT* és az utóbbi időben mások is); elmondhatjuk, hogy a *Mladina* a fogalmat szisztematikusan beépítette és népszerűsítette 1985 őszétől kezdve politikai kommentárjaiban. Az utóbbi két évben több szöveget közölt a CT-ről a *Teleks* is. Viszonylag korán nyitott a ljubljanai *Dnevnik*, a „Zunaj/Znotraj" – Kívül/Belül című heti mellékletének megjelenése óta pedig – Zdenko Vrdlovec szerkesztésében – a CT témaköre úgyszólván redszeresen jelen van. A *Delo* annyit írt a CT-ről, amennyit erről ez vagy az a politikus vagy fórum nyilatkozott, vagy a „Postni predal"-ben (nyílt tér rovat) valamely olvasó írt; e lap önálló hőstetteként könyvelhetjük el az utolsó két ünnepi mellékletet november 29-e alkalmából (az elsőt Mile Šetinc, a másodikat Šetinc és Danilo Slivnik szerkesztette), valamint M. Šetinc és időnként Boris Jež többé-kevésbé redszeresen megjelenő kommentárjait. A *Naši razgledi* 1985-ben lefordította Hegedűs András egyik idevágó írását, nemrégiben pedig interjút tett közzé e sorok egyik szerzőjével, T. Mastnakkal.

A folyóiratok közül e témáról szóló írást kértek, illetve legalább helyet adtak a témának a *Problemi*, a *Nova revija*, a *Časopis za kritiko in znanost*, a *Vestnik IMŠ*, a *Teorija in praksa*, a *Družboslovna razprava*, tehát úgyszólván valamennyi társadalomtudományi folyóirat, eddig azonban egy sincs közöttük olyan, amelynek központi szerkesztési irányelve a CT lenne. A könyvkiadók terveiben a CT alig szerepel – mindössze két könyv jelent meg, amely e témáról szól.[13] A szlovén könyvkiadás újfent rendkívüli merevségéről tett bizonyságot.

3. *Civil társadalom*

Szlovén politikusok

Külön kérdésként kell megvizsgálnunk, hogyan tört be a CT fogalma a politikai nyilvánosságba, illetve a funkcionáriusok beszédeibe, a fórumokba. Az első három évben a fogalom csak az alternatív színtéren és a szűkebb körű szakvéleményben volt hallható.[14] Ha ma úgy ítéljük meg, hogy a SZSZISZ – a „front elvnek" a tevékenységébe való bevezetésével kapcsolatban – már 1981-től kezdve kialakított „néhány világos követelést a civil társadalom iránt"[15] akkor ez mai – retrospektív – értékelésként is felfogható. Akkoriban ugyanis még senki sem beszélt CT-ről, a SZSZISZ-ben sem! Az első magas szintű politikai fórum, amelynek ülésén ezt a fogalmat alkalmazták (a mi nyilvántartásunk szerint) a Szlovén KSZ KB volt 1985 október végén, amelyet az ifjúságról való beszélgetésnek szenteltek. Milan Meden akkor kijelentette: „A fiatalok tényleges apolitikusságáról manapság már nem lehet beszélni, inkább valamiféle rendsze-

ren kívüli politizálásról van szó (...) Véleményem szerint e feltételesen rendszeren kívülinek mondható ifjúsági mozgalomban jelen van egyfajta laikus, civilizált polgári társadalom iránti törekvés, amelyben az állam már csak koordinátora a meghatározott emberi, politikai és gazdasági tevékenységeknek, s mindez lényegében a szabadon társult termelők víziója, tehát mindenekelőtt a jugoszláv kommunisták szövetségének elképzelése is. (...)"[16]

Egy évvel később, a Szlovén KSZ KB ülésén a tevékenység módszereiről és programelveiről szólva volt újra hallható ez a fogalom. Meden amellett szállt síkra, hogy a CT-t ne „mint antipódust" definiáljuk; Janko Pleterski „egyetértett azzal, hogy az eszmei vitában okvetlenül szólnunk kell a civil társadalom fogalmáról, amelyet általában olyan fogalomként értelmeznek, amely az állam és a politika egyfajta korrektívája, s mint ilyen a Kommunista Szövetségé is"; Adolf Bibič pedig úgy vélekedett, hogy „a Kommunista Szövetség gyorsabb átalakulása az egész kérdéskör iránti új viszony következetes kialakítását is jelenti, amely a marxista elméletben és az újabbkori publicisztikában is az úgynevezett civil társadalom fogalma néven jelentkezik". Bibič szerint „a Kommunista Szövetségnek éppen mert szövetség, elvben és a gyakorlatban is az önigazgatású civil társadalom alapvető politikai erőjévé kell válnia", amiből logikusan következik, hogy amikor „a civil társadalom elismertetését és benne a Kommunista Szövetség nagyobb szerepét" szorgalmazza nem akar „valamiféle alternatívát" állítani az önigazgatással szemben.[17] Röviddel ezután Lojze Sočan a DNSZSZ KV-nak ülésén a jobb gazdálkodás három feltétele közé sorolta – a tudás és a termelési tényezők reális értékelése mellett – „a civil társadalmat valamennyi elemével együtt". Az újságcikk címe igen beszédesen cenzúrázta Sočant.[18]

Még ez előtt, 1986 közepén, tartották meg a szlovén pártkongresszust, amely érdeklődésünk szempontjából nem hozott semmi újat. A legmagasabb kommunista fórumban nem volt annyi intellektuális erő és politikai bátorság, hogy reagált volna a SZSZISZ 12. kongresszusára. A szlovén politikai vezetőség egyébként az ifjúsági kongresszus határozatai és álláspontjai kapcsán nem állította fel saját – felismerhető – álláspontjait. A SZSZISZ krškói kongresszusának záródokumentumán épp hogy csak el nem hallgatták. Csak a *Mladinában*[19] jelent meg, és csak egyes partizán-megszövegezések céltáblájává lett.

Említettük már, hogy az ifjúsági szervezet a kongresszusi előkészületekbe belefoglalta a CT-ről szóló vitát is (cf Bakše 1986). A kongresszuson a CT-t bevették a programba. „A SZSZISZ valószínűleg az egyetlen politikai szervezet a világon, amelynek programjában ott az explicit követelés a civil társadalom iránti törekvésre" kommentálja a tényt F. Adam (Adam 1987, 5)[20]. Ennek ellenére a SZSZISZ politikai munkájában kevesebbet tett a CT érvényesüléséért, mint ahogyan az elvárható volt. A kulcsfontosságú összecsapásokban fejetlenül és iránytvesztetten viselkedett, többször kudarcot szenvedett és visszavonulásra kényszerült. A CT fogalmának kifejezett használata is egyre ritkábbá vált.[21] Ez a konceptus explicite és implicite valamivel nagyobb mértékben volt jelen a SZSZISZ alsóbb rétegeinek programjaiban és munkájában. Ilyen szempontból külön figyelmet érdemel a SZSZISZ egyetemi választmányának programja Ljubljanában és Mariborban,[22] valamint a magukat „pe-

remre szorult civil társadalomként" definiáló ljutomeri fiatalok harca,[23] és újabban az ifjúsági szervezetek és mozgalmak szövetsége[24] (tartalmát tekintve a Független Szlovén Parasztifjúság Szövetsége alakuló közgyűlésének „Kiáltványa" is).[25]

A Sočan említett fellépésével kapcsolatos tudósítás alapján arra lehet következtetni, hogy a CT eszméje az úgynevezett szlovén vezető politika és sajtója számára 85 végén még meglehetősen gyanús volt. A legjobb esetben is „nem tudta mit kezdjen vele".[26] A kommunisták még 1987 nyarán, az „eszmei plénumukon" beszéltek róla a legtöbbet. Ez a plénum a rosszhírű szövetségi „eszmei plénum" után volt, amelyen Šuvar elvetette „az úgynevezett civil társadalmat", mint „az etatista-bürokrata és a polgári restauráció erőinek történelmi kompromisszumát",[27] Mužević viszont – az „antikommunista ideológiákról" szóló beszédében – megkockáztatott egy javaslatot, melyben „tudományos vitát" szorgalmazott „a civil társadalom fogalmáról, mert egy teljesen legális témáról van szó a maxista gondolkodás fejlődésében".[28]

A Szlovén KSZ „eszmei plénumán" a CT-ről Boris Majer[29] és Adolf Babič beszélt, a témát pedig már evidentálták az ülés anyagában is, az *Eszmei harc az ifjúságért* c. fejezetben.[30] Mivel a KSZ-nek a CT konceptusa iránti hivatalos viszonya eddigi legteljesebb megfogalmazásáról van szó, in extenso idézzük:

„*A civil társadalmat* illetően a marxista központban és a közvéleményben folyó vitákban világosan állást foglaltunk, hogy olyan elméleti konceptusról van szó, amelynek a modern marxista gondolkodásban is hosszú és gyümölcsöző hagyományai vannak, és amelyet ma is eredményesen alkalmazhatunk az átmeneti kor társadalmi ellentmondásainak elemzésénél, magyarázatánál és felszámolásánál, különösen azok esetében, amelyek a szocialista önigazgatás kiindulópontjára alapozódnak. A szakmai tanácskozásokon lezajlott eddigi és jelenlegi viták fölfedték, hogy a civil társadalom konceptusa a szocializmusban komplex kérdéskört tartalmaz, amelynek társadalmi-gazdasági, társadalmi-politikai, érdekeltségcsoportosulási és más vonatkozásai vannak, s ezekben benne foglaltatik a társadalom alapvető osztály-szociális struktúrája valamint az összecsapás a társadalom konzervatív és haladó szellemű törekvései között. Nem az az alapkérdés, hogy egyáltalán lehet-e civil társadalom a szocializmusban, hanem az, hogy milyen civil társadalom legyen és milyen irányban fejlődjön a politikai államra való tekintettel. A civil társadalom nem csak hogy nem lehet a szocialista önigazgatás konceptusának alternatívája, hanem éppen a szocialista önigazgatás az, amely a munkásdemokráciának, továbbá a politika és a gazdaság társadalmasításának hangsúlyozásával lényeges kritériumává lesz a civil társadalomnak mint szocialista önigazgatói társadalomnak. A civil társadalom egyes szlovén teoretikusai – akik egymás között is eltérő nézeteket vallanak – ezt az elméleti szintagmát nem ilyen értelemben értelmezik. Értelmezésükkel mindenekelőtt olyan konceptusra szűkítik, amely igazolná a független közvélemény kialakításáért folyó harcot, a társadalmi-politikai szervezeteknek, különösen a Kommunista Szövetségnek a különválasztását az államtól, s így jobbára pártokon kívüli, de osztályszempontból nem eléggé meghatározott politikai pluralizmus létrehozását. Mindez arra kényszerítené az állami szerveket, hogy nyilvános és mindenki számára világos felelősséget vállaljanak dönté-

seikért, amelyeket mindenekelőtt a nép nevében a nép helyett kell meghozniuk. Ebben a kontextusban hangsúlyozzák a jogállam jelentőségét és fejlesztik ki a civil társadalom koncepcióját a szocializmusban. A marxisták és a civil társadalom e szlovén teoretikusai között az az alapvető különbség, hogy az elsők számára továbbra is mindenekelőtt a civil társadalom és a politikai állam közötti – a politikai képviseleten alapuló osztálytársadalmakra általában jellemző – szakadéknak a szocialista önigazgatású demokrácia elmélyítésével történő áthidalása a fontos; míg az utóbbiak e szakadék elmélyítését tartják fontosnak, mert ily módon talán jobban érvényesülnének a klasszikus emberi jogok és szabadságjogok, miközben nem tesznek eléggé világos különbséget az általános civilizációs vívmányt jelentő jogok és azon jogok között, amelyek a burzsoázia különleges érdekeinek, és az általános politikai képviselet polgárszabású rendszerének a kifejezői. (...)

Ezen elméletek racionális magva az, hogy harcolnak az emberek jogi biztonságáért a szocializmusban, s ez kétségkívül haladó szellemű és a Kommunista Szövetség szempontjával megegyező törekvés, továbbá hogy antietatista indíttatásúak, hiszen az állami önkény és a vele összefüggő politikai voluntarizmus korlátozását célozzák, téves viszont az a meggyőződés, hogy e célokat mindenekelőtt a különféle csoportoknak a nyomásgyakorló eszközeként folytatott harcával lehet elérni, és általában mindenekelőtt a közvéleményre gyakorolt nyomással, és nem az önigazgatói érdekek legkülönfélébb közösségéből eredő plurális érdekek demokratikus összehangolásával. E konceptus szerint az ember végeredményben inkább afféle negatív »freedom from« (»mentességi szabadság«) élvezője, s kevésbé szubjektuma a társadalmasított döntésnek, ami egyre terebélyesedő »freedom to« (»feljogosító szabadságot«) foglal magában."[31]

Magán a plénumon Majer a bevezetőjében még egyszer síkra szállt az új eszmék és jelenségek „pontosabb identifikálásáért és összehasonlító értékeléséért". „Politikai rövidlátásra vallana, ha a nézetütköztetések kavalkádjában szükségszerűen jelen levő egyes elfogadhatatlan álláspontok, tézisek és eszmék miatt, beszűkítenénk a szabad vita, a dialógus, a polemizálás terét – a most jelentkező eszmék szakmai, tudományos és politikai verifikációjának terét. Ez az olyan eszmékre és koncepciókra is érvényes, mint amilyen a civil társadalom, a jogállam elmélete, valamint az emberek, különösen a fiatalok társulásának új formáira, mint amilyenek az alternatív mozgalmak, továbbá az ökológiai, feminista, béke- vagy az úgynevezett szellemi mozgalmak és hasonlók."[32]

Az álláspont CT-re alkalmazott vonatkozása így hangzik: „Így például a civil társadalom koncepciójában nem vitás az a törekvés, amely a társadalmi és politikai életünk fokozottabb demokratizálására, a jogrendre, az államnak a párttól való elválasztására, a demokratikus szabadságjogok bővítésére és elmélyítésére stb. irányul; vitásak és elfogadhatatlanok azonban azok a törekvések e koncepción belül, amelyek a demokratizálódást a többpártrendszerű politikai rendszerrel, a klasszikus politikai pártok felújításával azonosítják, ami a fejlett önigazgatású szocialista demokráciához képest nagy visszalépést jelentene a már túlhaladott térségekbe. A koncepció nem látja, vagy nem akarja látni önigazgatású fejlődésünk pozitív változásait az

ember, a mindenekelőtt az önfelszabadítás folyamatába állított ember helyzetét illetően."[33]

Bibič kifejtette véleményét, miszerint a 80-as évek kommunistái „eszmeileg hozzájárulnak elméleti alapjaink és politikai képességeink felújításához is, és megfelelő elemzés után beépítjük mindennapjaink nyelvébe és elméleti alapjainkba az önigazgatású vagy a szocialista civil társadalom konceptusát", majd differenciálódási okokból kitért bizonyos „liberalista felhangokra" a CT interpretálásával kapcsolatban („tipikus példája ennek az a tézis, amelyet a *Nova revijá*ban is olvashattunk, nevezetesen, hogy a civil társadalom szükségszerű velejárója a többpártrendszer, vagy hogy a civil társadalom pozíciójából bírálják a szocializmust és az önigazgatású szocializmust mint a totalitarizmus különleges formáját"), továbbá „a civil társadalomnak a klerikalista célokra való felhasználására" és a lehetséges „anarchista tendenciákra".[34] Mindennek ellenére „természetesen nem vethetjük el és nem is szabad elvetnünk a civil társadalmat, mint ahogyan nem vetjük el a demokráciát, a szabadságot, a pluralizmust, csak azért, mert mások más indítékokkal és más értelemben is hivatkoznak rájuk."[35]

Bibičnek az új kommunista nyelvvel kapcsolatos reményei gyengécske forrásból táplálkoztak. A pártszervnek többnyire nincsenek szenzorai az ilyen kezdeményezésekre – így hát inkább a régi színek megfakulásáról, mintsem új koloritról beszélhetünk. Végül is Bibič az egyetlen, aki a Szlovén KSZ KB-ban módszeresen síkraszáll a (szocialista) civil társadalom mellett. Ezért *A civil társadalom és közéletünk felújítása* c. szövegét (Bibič 1988) válaszként is olvashatjuk Zoran Polič demokráciaellenes kirohanására a *Politika ekspres*ben.[36] Sajnos, olvasás közben ott kísért az érzés, hogy Bibič magyarázkodik. A szlovén politikai vezetők különben csak alkalomszerűen beszéltek a CT-ről, akkor is inkább fél-politikai vagy politikaperemi fellépéseiken.[37]

Az összegezés, amely az összegyűjtött anyag nyomán kínálkozik, lehet, hogy meglepő: nem vág össze a domináló spontán meggyőződéssel, a benyomással, hogy a CT konceptusa „nálunk" immár nosztrifikálódott. A szlovén politika ezt a fogalmat nem fogadta be. Pozitív kifejezője ennek az, hogy nem üldözi és hogy – egyes ritka esetek kivételével – nem helyezkedik ellenséges álláspontra iránta, hajlandóságot mutat az elfogadására és imitt-amott reagál is. E fogalom iránti aktív viszonya minden más, mint szabály: azok a funkcionáriusok, akik a tudományból és a kultúrából „tévedtek" a politikába, alkalomszerűen használják (ez egyébként mindazokra vonatkozik, akik alkalmazzák; de távolról sem alkalmazzák valamennyien, akiknek akadémiai kvalifikációjuk vagy kulturális fedezékük van), időnként hallunk róla a marxista központokban,[38] amelyek, úgy tetszik, inkább afféle pártpolitikai rezervátumok, mint erős és befolyásos politikai központok: a hivatásos apparátus-tagok csak oly mértékben hajlanak az innovációk felé, amennyi a státusuk fenntartásához elengedhetetlen. A politikai megújhodás ezért valóban „nem pusztán felvilágosult színváltozás" (Bekeš 1988), hanem szükségszerű alkalmazkodás a kivilágosodáshoz, a társadalom modernizációjához. És a CT mindenekelőtt modern fogalom.

Ilyen szempontból értékeljük a Szlovén KSZ legutóbbi értekezletét is és úgy véljük, hogy legfeljebb relativizálja a fentiekben leírt összegezést. Egyes fel-

szólalók szóltak a CT-ről az előkészületek során,[39] magán az értekezleten[40] és a fogalom egy ízben bekerült a záródokumetumba[41] is. De oly szűken[42] értelmezték, annyira megtöltötték a szocializmussal és önigazgatással, hogy kérdés, egyáltalán mire szolgál, miért van rá szükség,[43] más részről pedig annyi az érinthetetlen rendszerbeli blokád,[44] hogy különösebb eufóriára, hogy a párt belépett volna CT-be igazán semmi okunk.[45] A konferencia lehet, hogy valóban nagy ugrás a Kommunista Szövetség, de kicsiny lépés a CT számára.

Ha azt mondjuk, hogy a CT a politikai rendszeren kívül él, s hogy a rendszer politikája esetleg reagál rá, az ifjúsági szubpolitikára gondolunk, Mojca Drčar Murko – nem tervezett alternatív jelölt volt a köztársaság elnökévé[46] – választási programjára, az írók és egyes szakmai egyesületek politikai tevékenységére,[47] az UTM tevékenységére, tehát azokra a politikai formát öltő aktivitásokra, amelyeket nem lehet besorolni az említett kategóriákba; gondolunk továbbá különösen a demokratikus közvéleményre és végül a kinyírt politikusokra.[48] Egyszóval a politika előtti, politika melletti, politika alatti, politika elleni szférára gondolunk, valamiféle társadalmi-politikai hálóra, amely azért fonódott, mert a politikai rendszer nem látja el a funkcióját, mert az állampárti diktatúra destruálta a politikát, arra a szférára, amely természetesen nem ölel fel minden társadalmi tényezőt és aktivitást és amely magában igen heterogén. Észlelhetők azonban olyan jelek, amelyek arra utalnak, hogy ez a heterogén közeg előbb-utóbb artikulálódni fog (már egyébbé is, mint „pártalternatívává" aminek az egész ráförmedők nevezik, vagy „kultúrásokká", aminek a kézlegyintők), s hogy a CT a jövőben inkább önmagával fog foglalkozni és párbeszédet folytatni, mint az elveszett és perspektíva nélküli állampárti tervezgetőkkel, vagy pedig visszatér oda, ahonnan jött: a semmiből a semmin át a semmibe.

II. A KÉRDÉSKÖRÖK

Olyan egységes kulcs, amely szerint a CT-ről folyó vität klasszifikálni lehetne, nincs. Az eddigi – és igen ritka – kísérletek a Szlovéniában folyó, a civil társadalomról szóló vita tipizációjára[49] különböző kritériumokra épültek és nem kerülhették el a kérdéskör szimplifikálását. E szövegben ezért megkíséreljük felvázolni a CT-ről folyó vita néhány kérdés-keresztmetszetét, elvben pedig lemondunk valamilyen általános klasszifikálás sémájáról. Erre buzdít bennünket az a tény is, hogy a CT-ről folyó viták rendszerint nem (voltak) „tiszták" a kérdéskör szempontjából, hanem más témakörökhöz kapcsolódtak. Inkább egy újabb interpretációs álláspontról,[50] mint autonóm, azaz saját problematikáról van szó.

1. *Nehézségek a marxizmussal*

A CT-ről szóló viták megsokasodása a marxizmus hanyatlásával függ össze. Ezt az összefüggést viszonyként és nem-viszonyként is értelmezhetjük. Ilyen nem-viszonyból – új konceptusok kompozíciója, amelyek sem negatív, sem pozitív értelemben nem kötődnek a marxizmushoz, amelyeknek nincs befolyása annak dekompozíciójához – az utóbbi időben több van, mint évekkel ezelőtt. A marxizmus, ahogyan az Michnik mondaná, „nem vált ki viszályokat, nem serkenti az érzelmeket, nem lehet a belső feszültségek és szakadások forrása."[51] Csak a tudományos-fantasztikus szocializmus szellemében lehetne ezt az állapotot olyan konfliktusokkal magyarázni, amilyen konfliktusai a jugoszláv kritikus marxizmusnak voltak a hatalommal, és amelyek el kellett volna hogy vegyék a fiatal nemzedékek bátorságát attól, „hogy folytassák az útját".[52] Ellenkezőleg, a marxizmus (immanensen) olyan válságba került, amelyet nem vészelt át és napjainkra ideológiailag és gyakorlatilag elévült. (cf Riha 1988). És ezzel már egy másik kérdéskört is érintettünk a civil társadalmi diszkurzus viszonyulását a letűnőben levő marxizmushoz. Ez a viszonyulás többrétű. Nagy vonalakban szemlélve egyrészről ott vannak azok a szerzők, akik a CT-ről folyó vitában serkentést látnak a marxizmusnak a válságból való megmentésére, azaz megújítására. Az ilyen nézőpont egybevág azzal a meggyőződéssel, hogy a „civil társadalomról való elmélkedés a szocializmusban (...) a marxista elmélet gazdag hagyományára támaszkodhat" (Bibič, 1986a, 1207), s hogy a CT-t – mint kívánatos politikai távlatot – marxista módon lehet megfogalmazni. Bibič eközben – nem egészen kritikátlanul[53] – Marxra hivatkozik és úgy véli, hogy ami munkájában releváns a „szocializmusban létező civil társadalom"-ra nézve a társadalom és az állam közötti viszony feldolgozása a posztkapitalista időszakban nem egyéb mint a klasszikus politikai képviseleti rendszer kritikája és a munka gazdasági felszabadítása eszméjének kifejlesztése, valamint a munkásosztály központi szerepe az átmeneti kor társadalmában, ami a CT és az asszociatív-pluralisztikus társadalmi szervezkedésen alapuló politikai társadalom dualizmusa eszméjének (fokozatos) túlhaladásához kapcsolódik, ami – a politikai-közvetítő intézmények szükségszerű átmeneti szerepe mellett – az osztálynélküli társadalomhoz vezetne (ibid., 1206), ezenkívül az „önigazgatás eszméjéhez" (Luxemburg, Lenin, Korsch) és természetesen Gramscihoz.[54]

Más részről ott vannak a marxizmust érő bírálatok, amelyek azt bizonyítják, hogy a CT-t a marxizmusban nem lehet elképzelni, amelyek problematizálják Marx és a marxista kritika logikáját a CT-ről és az ún. újközösség, a jövő társadalma posztulátumainak formálódását.[55] A harmadik részről ott van a posztmarxizmus. A marxizmus bírálatától talán csak annyiban különbözik, hogy azt képzeli már a marxizmus túloldalán van és elfojtja a vele való leszámolás következetlenségét és elégtelenségét (cf Riha 1988). Önreflexiójában az elméleti diszkurzusok pluralitásaként mutatkozik, amelyek felszabadultak a marxista elmélet meg egyes többé-kevésbé magától értetődő posztulátumai alól és az elvi eklekticizmus mellett foglal állást.[56] És minthogy a CT-vel kapcsolatos diszkurzus par exellence posztmarxista diszkurzus, elmondhatjuk, hogy a CT posztmarxista meghatározásai szinte szöges ellentétei mindannak, amit (az előbb

idézett részben) Bibič felsorol. Itt a történelem marxista filozófiájának feladásáról van szó (ennek keretében lehet csak egyáltalán „átmeneti társadalomról" és a szocializmusról mint posztkapitalizmusról beszélni), a „polgári demokrácia" rehabilitálásáról (beleértve a politikai képviseleti rendszert is), előbbre való gond a munka megszüntetése mint felszabadítása, a munkásosztálynak nincs többé sem ontológiai központúsága, sem episztemológiai előjoga, a különbségtételt a CT és az állam között – hosszú távon is – fenn kell tartani, a társadalmi szervezkedés közösségi modellje (az ún. termelők szabad asszociációja) nem lehet a modern vagy a posztmodern, komplexül felépített társadalom alternatívája. Egyébként a marxizmustól való kimondott vagy kimondatlan differenciálódás csaknem minden kérdés tárgyalásánál megjelenik.

A CT posztmarxista konceptusai nem annyira a marxizmus hazai kritikájára – amely ebben a kontextusban sohasem volt alapos és rendszeres, gyakran igen felületes volt, noha érintette az alapkérdéseket és bomlasztotta a rendszert – inkább a nyugati szerzőkre hivatkozhatnak (Kean, Offe, J. Cohen, Laclaud, Mouffe, Habermas, Held, Pierson, Lefort, Tourain és mások) és a kelet-középeurópai vitákra. Ennek áldásos hatása egyrészt az időszerű, a világban jelenlevő elméleti (és politikai) viták meghonosodása volt, másrészt pedig az ezekbe való bekapcsolódás. A szlovéniai 80-as évek ebben is különböznek a régebbi időszakoktól. A CT-ről folyó vita másik lényeges jellemzője, hogy feltámadt az érdeklődés a gondolati és politikai hagyományok iránt, különösen a liberális és a demokratikus eszme iránt, amelyekben a CT fogalma kialakult. Jelentősebb publicisztikai eredményeket az elméleti hagyományoknak ez az (újra) felfedezése még nem adott, az elméleti és a politikai kultúrában azonban már hagyott nyomokat.

2. *A civil társadalom és az új társadalmi megmozdulások*

„A zöldek mozgalmáról beszélni a jugoszláv realitásban mindenekelőtt azt jelenti, hogy szembe kell néznünk a politikai rendszer és a civil társadalom közötti viszony kérdéseivel ebben az országban" – írta Franco Juri.[57] Ezt az állítást két szinten lehet megalapozni. Először szociológiai-leíró, azaz történelmi-empirikus alapon. A CT kérdését mint a modern társadalom modelljének lehetséges alternatíváját, nálunk először az ÚTM fogalmazta meg.[58] Ezek a mozgalmak, mint már megírtuk, legalább részben társadalmi vitába artikulálódtak. A 80-as évek első feléről elmondhajtuk, hogy ezeket a megmozdulásokat (azaz az alternatív színtér résztvevőit) „úgy értelmezték, mint a civil társadalom kulcsszereplőit, illetve producenseit; az alternatív tér intézményét mint privilegizált civiltársadalmi intézményeket; az alternatív közvéleményt mit a független demokratikus közvéleményt, a civil társadalom közvéleményének legfőbb kifejező instanciáját és katalizátorát (Mastnak 1987d, 92). A második szint konceptuális: a beállítás, mely az ÚTM-et a CT (kulcsfontosságú) szereplőjeként tartja nyilván beíródik a „cselekvésszociológiába"[59], nagy általánosságban pedig e különleges szempontból nézve elképzelhetőbb a CT megvalósítása a társadalmi cselekvés, a társadalmi harcok produktumaként.[60]

A CT ilyen „akciós interpretációját" éles bírálat érte. Bibič folyamatosan elveti és fellép „a civil társadalomnak új szociális megmozdulássá való leszűkítése" ellen (Bibič 1986a, 1208; 1986b; 1986c; pontosabban: 1987a, 1612) miközben hangsúlyozza a CT strukturális meghatározóit (ezek közül kulcsfontosságú az osztály-struktúra és a politikai szervezetek). Adam pedig ezt az interpetációt „a civil társadalom mint az új társadalmi megmozdulásokból összeállított társadalmi ellenzék" jelszóval foglalja egybe, és szembeállítja vele azt a jelszót, amelyért maga száll síkra: „civil társadalom mint korrelációs fogalom és mint a modernizáció folyamatának eredénye" (Adam, 1987). Felhívja a figyelmet arra, hogy az ÚTM megkerüli a szilárdabb egymásközi koordináció és politikai képviselet kérdését, továbbá hogy vannak mellettük más hordozók is, hogy az ÚTM „nem a legautentikusabb hírnöke az ébredező civil társadalomnak" (ibid., 7), újabb vitairatában bizonyítja is, hogy az ÚTM különösen a punk és a posztpunki tér történelmileg tekintve nem jelentenek semmi újat (cf Adam 1988).

E bírálatok – úgy tetszik – nem mentesek bizonyos félreértésektől. Először is a CT cselekvéselmélete (akcióelmélete) nem szorítkozott az ÚTM-re; és még kevesebbet beszélt a hordozók „autentikusságáról". Továbbá, a társadalmi ellenzék konceptusa a demokratikus oppozíció tapasztalataihoz kapcsolódva alakult ki, nem mint a szlovén történelem tematizációja. A társadalmi oppozícióba sohasem csak az ÚTM-et sorolta be,[61] sőt az újabb írásokban magát az oppozíció fogalmát is elveti (cf Mastnak 1988a). Továbbá kérdéses, lehet-e egy elméleti modell – úgyszólván an sich – egy másik mércéje; lehet-e a marxizmus (meg a marxista ideologéma) vagy a modernizációs teoréma egyszerűen kritérium egy cselekvés-szociológiai modell megítélésénél, vagy pedig az elméleti modellek közötti kommunikáció ennél bonyolultab. És végül érdekes, hogy a cselekvéselmélet kritikusai megkerülik az elmélet szempontjából mindenképp konstitutív kérdést: az ÚTM és a hagyományos társadalmi megmozdulások között észlelhető különbséget (cf Mastnak 1986a, 1987b). Így történhet meg, hogy a modernizációs konceptusban egyrészről a történelem halad és megteremti a CT-t, a hordozók történelme (viszonyok a Hordozó, a történelmi evolúció iránt közben nincs definiálva), viszont ugyanakkor egyazon valaminek az örökös ismétlődése, a marxista konceptus pedig szem elől téveszti hogy az a CT, amit a kommunista politikai megmozdulás (a párt) állít fel, egészen más mint az a CT, amit az ÚTM vetít előre.

3. *A politika kérdése*

Ez a kérdés szorosan összefügg az előzővel. Konceptuális szinten a gondolkodás két típusát sorolhatjuk fel. Offe azt mondja, hogy az ÚTM politizálja a CT-t, Konrad pedig „a civil társadalom etoszát" az antipolitikában leli meg.[62] A két álláspont közötti fesztávon folytak a viták a CT-ről nálunk is. A CT cselekvés-szociológiai elképzelése rendszerint apolitikus, azaz antipolitikus volt. Megállapította, hogy az ÚTM mint a CT hordozója számára nem a hatalom a fontos – „csak" megkísérli az államot legális, legitim és funkcionális keretek

közé szorítani, ellenőrizni, nem pedig feszámolni vagy megbuktatni: a hatalomtól nem követel „semmi mást, mint hogy hatalom legyen" (Bakše 1986, 38) kivonja magát a pártpolitikai kisajátítás vagy ideológiai közvetítés alól (cf Tomc 1985, 1986, Mastnak 1985c, Krivic 1986); pontosítja, hogy ezek a megmozdulások nemcsak hogy nem politikai szervezetek, hanem azt is, hogy a politikai szervezeteknek nem az a dolguk, hogy az ő közvetítőik legyenek: csak a követeléseiket közvetíthetik (Kokot 1986). Emellett, a másik szinten, az ÚTM megkísérli bebizonyítani, hogy az autonóm társadalmi szervezkedés, azaz a társadalmi önszervezkedés a politikaitól igencsak eltérő logikát feltételez.[63]

E dolgozat szerzői, akik egyébként maguk is a modernizációs elmélethez közelebb állóknak vallják magukat, külön hangsúlyozzák az állam és a CT közötti különbségek jelentőségét, az a véleményük, hogy *„a civil társadalom autonómiájáért folytatott harac*, noha még nem jelenti a hatalomért való közvetlen harcot, a politikai és az ideológiai monizmus keretei között mindig *politikus"* (Adam 1986); hogy a szocializmusban a társadalmi megmozdulások „már azzal is politikusak, hogy a pártdirektívával dacolva léteznek, és nem képezik a »permanens forradalom« részét, természetesen azon feltételezés mellett, hogy sikeresen állnak ellent a pártnak, amely igyekszik magához kapcsolni őket. Politikusak azzal is, hogy elég erősek ahhoz, hogy elviseljék az időnkénti represszív intézkedéseket. Hogy tehát megmaradnak a maguk területén, a peremen (Podmenik 1986). Ez konzisztens vélemény azzal az álláspontal, hogy a CT „új politikai paradigma" is (Adam, Podmenik 1985). Erről az álláspontról felróhatjuk az ÚTM-nek, hogy szétforgácsolt (hogy nincs szilárdabb koordinációja és hogy nem törekszik politikai képviseletre), a CT-t pedig a jugoszláv politikai rendszer lehetséges reformjának kontextusában fogalmazhatjuk meg, tekintetbe véve, hogy létezésének „alapvető feltétele" a politikai pluralizmus, az, hogy a nyilvánosságnak független szférái legyenek, és a jogállam.[64]

A másik oldalról Bibič foglal állást a CT politikussága mellett, ami érthető, hiszen a CT lényeges alkotói közé sorolja a politikai szervezeteket (konkrétan természetesen a KSZ-t). Az önigazgatás és a KSZ megújhodása nevében szinte már türelmetlenül utasítja vissza „az évenkénti apolitikusokat" – teoretizálásába ugyanakkor be-becsúszik az „elfogadhatóság" tévedhetetlen és nélkülözhetetlan gyakorlati-politikai kritériuma (Bibič 1988, cf Bibič 1987b).

Érdemes megjegyezni: azt, hogy egyes szerzők konceptuálisan kitartanak az ÚTM mint a CT hordozójának nem-politikussága mellett, szószerint kell venni. Ez ugyanakkor nem jelenti a lehetséges új politikai hordozók és tevékenységük (konceptualizációjának) elutasítását. Megengedett annak a lehetősége is, hogy ezek az ÚTM-ből verbuválódjanak, „nőjjenek ki". Ez azonban azt jelentené, hogy ez esetben új politikai megmozdulásokkal van dolgunk, hogy a társadalmi oppozíció politikai oppozícióvá alakult át, s hogy a CT szférájából átléptünk a politika szférájába.

4. *A civil társadalom, a szocializmus, az önigazgatás*

A „szocialista civil társadalomról" többnyire csak a CT-ről szóló viták kezdetén volt szó. A *Szocialista civil társadalom?* c. gyűjteménynek (Mastnak 1985a) már a címében ott a nagy kérdőjel, és a fordulat „a szocializmusban létező civil társadalom" vagy „a szocializmus alatti civil társadalom" felé úgyszólván észrevétlenül következett be. A szerzők többsége csak azt bizonyítja, hogy a szocialista CT szintagmája értelmetlen (ellentmondó, fogalmilag lehetetlen) – ami magában foglalja a marxizmus bírálatát is –, de igen szkeptikus a CT reális létezésének lehetősége iránt a szocializmusban, azaz a szocializmus alatt. A szocializmusban létező CT „a szocializmus tételeinek felülvizsgálatát, azaz a teljes újrakezdést jelentené" (Podmenik 1986); „a társadalom autonóm kezdeményezése" „hosszú távon tekintve (...) összeegyeztethetetlen bármely ismert szocializmussal" (Tomc 1986); „a reálszocializmusban, amelyben a Pártnak vezető szerepe van, modern értelemben nincs, és nem is lehet civil társadalom" (Hribar 1987, 1973).

Ilyenformán tehát a CT-t nem-szocialistaként vagy posztszocialistaként[65] értelmezik, de már a puszta értelmezés kérdésébe is belebonyolódnak. Két modell passzív vagy nem-cselekvő entitásként értelmezi a CT-t. Az egyik szerint a CT az evolúciós történelmi folyamatok eredménye: modernizációs, azaz civilizációs folyamatoké, tehát valamiféle – kvantifikabilisnak mondható – pozitivitás. A másik szerint a szocialista meghajtású civilizációs involúcióban észlelhető lemaradásokkal hozzák összefüggésbe. Mint szociális pozitívum ott és akkor jelenik meg – ahol és amikor, illetve ha a szocializmus megbotlik Történelmi Útján; mint társadalmi pozitívumot, a szocializmus negatív vonatkozásai határozzák meg: tehetetlensége, gyengesége, válsága... A CT-t a társadalmi diszfunkciók és nem a társadalmi funkciók hozzák létre. Népszerű szónoki fordulatnak számít a hatalom toleranciájára és jóindulatára hivatkozni meg a CT marginális voltára. Az ilyen nézetek mélyén a politikai hatalomról és a társadalom „testéről" kialakult hagyományos, azaz modernség előtti képzeletek munkálnak. E két modellen kívül, amelyek reálisnak számítanak, vagy legalábbis annak szeretnének látszani, megfogalmazódott a nem-szocialista CT harmadik konceptusa is, amely a CT-t mint creatio ex nihilo[66] értelmezi. Mivel a CT-t megfosztja tartalmától, annál nagyobb figyelmet szentel öntermelődésének.

A CT-t elméletileg szocialistaként és főleg önigazgatóiként értelmező szerzők között Bibič a legkiforrottabb. Munkáiban egyrészt a marxista hagyományokra, a másrészt pedig a jugoszláv politikai és ideológiai konstitúció normáira hivatkozik – és éppen itt szűnik meg indoklása elméleti lenni. Ha a CT koncepcióját „az önigazgatás és a politikai rendszer elfogadott elveinek következetes gyakorlati megvalósítását célzó elmélet és gyakorlat serkentésének" szolgálatába állítja" (Bibič 1986a, 1211) vagy azt posztulálja, hogy „éppen az önigazgatás dimenziója (...) az a távlat, amely belső természeténél fogva befolyásolja és kell is, hogy befolyásolja a civil társadalomról és a politikai társadalomról mondott ítéletet – különösen, ha mindkettőről azok szocialista átalakulásának távlatában gondolkodunk" (Bibič 1987a, 1607) –, a konceptualizáció már

eleve alárendelődik a politikai hatalmasság elmélet-feletti instanciájának[67]. Az újabb vitákban egyre inkább kifejezésre jut a nem is annyira ideológiai szembefordulás az ilyenfajta nézettel, hanem inkább a strukturális eltávolodás a gondolkodás ilyen módjától: a híres „kapcsolat az elmélet és a gyakorlat között" megszakítása. Következésképp, a civiltársadalmi tevékenységek – köztük a CT elmélete – nem akarják megváltoztatni a világot és a legkevésbé valamiféle forradalmi változásokkal.[68]

Miközben Bibič számára az önigazgatás és a CT közötti kapcsolat a szocializmusban „szerves", azaz „lényegi" (Bibič 1986a, 1208, 1986c), más szerzők számára nem szükségszerű, illetve lehetséges. Bebler szerint, mondjuk: „A civil társadalom elképzelhetetlen önigazgatás és önszerveződés nélkül a társadalom számos sejtjében. Anélkül, amit nálunk hivatalosan önigazgatásnak neveznek, a civil társadalom él és virul akárhány országban, és a múltban nálunk is létezett." (Bebler 1987). Tekintet nélkül arra, hogyan néznek egyes szerzők a CT és az (önigazgatású) szocializmus közötti viszonyra, egy sincs köztük – a politikai retroortodoxokat természetesen nem számítjuk, különben is meghúzták magukat: a nyilvánosság előtt nem olyan állhatatosak! – aki ne volna meggyőződve arról, hogy a CT (elemeinek) érvényesítése hozzájárulna az országban uralkodó helyzet javulásához és a szocializmus fejlődéséhez is: akár a demokratikus szocializmus, akár a posztszocializmus irányába.

5. *A demokrácia*

A CT-ről szóló viták részvevői egyetértenek abban, hogy a CT érvényesülése szoros kapcsolatban áll a társadalom és a politikai rendszer demokratizálásával. S amilyen különbözőképpen értelmezik a CT-t, annyira különbözik véleményük arról, mi is tulajdonképpen a demokrácia.

A CT mint önigazgatású CT koncepciója természetesen egybevág a szocialista demokráciáról vallott elképzelésekkel, amelyen – ha következetesen alkalmazzák – közvetlen demokráciát kell érteni. A politikai érdekeltség szintjén ez az értelmezés a párt (sokoldalú) megújhodásának törekvésében fejeződik ki és „az önigazgatás továbbfejlesztésének" posztulálásában, amelynek lehetővé kellene tennie a dolgozók számára, hogy valóban ők döntsenek minden társadalmi kérdésben. A demokráciának tehát osztálytartalma van, s ezzel összhangban még a jogállam is klasszikus módon értelmeződik (cf Igličar 1987).

Másrészről egyre kritikusabb a viszonyulás az önigazgatással mint olyan alapelvvel szemben, „amelyen a társadalom egész politikai szervezettsége nyugszik, és amely intézményesen beépül magának az államnak a struktúrájába" (Bibič 1987a, 1614), tehát az ún. integrális önigazgatással szemben.[69] Amennyiben makroszociológiai szinten bizonyítást nyer, hogy a „munka államának" már befellegzett[70], s hogy ezek szerint nincs se munka- se munkásosztály-bázisa, amelyre a hatékony és a korszerű szocialista demokrácia modelljét alapozni lehetne, a politikai elmélet szintjén rehabilitálódik a demokratikus döntés klasszikus („polgári") modellje (képviseleti rendszerrel, politikai pluralizmussal, szabad nyilvánossággal – amelynek módjában áll ellenőrizni „az állam

tevékenységét", jogrenddel és jogállammal,[71] amely szavatolja az emberi jogok és az állampolgári szabadságok tiszteletben tartását); a filozófiai kutatások szintjén pedig megállapítást nyer, hogy a demokrácia szubsztanciális elképzelése lehetetlen, hogy a demokrácia formális, vagy pedig nincs is.[72]

Bibič természetesen helyesen állapítja meg, hogy ha a kérdést csak mint „a civil társadalom és a (politikai) állam különválasztása illetve e különválasztás elmélyítése szintjén tennénk fel (...) inkább liberalizációra mint (önigazgatású) demokratizációra törekednénk" (Bibič 1986a, 1616). A probléma – ha probléma egyáltalán – abban van, hogy a jelenlegi vitákban a liberalizálódás már nem elmarasztalásként vagy diszkvalifikációként van jelen és szinte már magától értetődő, hogy anélkül, amit a liberalizáció/liberalizmus ideológiai címke jelez, nem lehet komolyan demokráciáról gondolkodni; és kiegészítésül, az a hevület, amivel meggyőztek bennünket, hogy szocializmus nélkül nincs demokrácia, hogy a szocializmus és a demokrácia szükségképpen összefüggnek, jócskán lehűlt, úgyhogy már elképzelhető demokrácia a szocializmuson kívül is. A gondolat, hogy a liberalizmus közelebb áll a demokráciához mint az önigazgatás, már alig rázna meg valakit. És ha Bibič – teljesen következetesen – azt állítja, hogy „a teljes szabadság nemcsak »freedom from«-ban, hanem a »freedom to«-ban is megfogalmazódik," akkor másrészt éppen a negatív jogszabadság fogalma rehabilitálódott.[73] S mutatkozzon ez akár mint ideiglenes[74] vagy elvi megoldás, az a társadalmi és politikai immaginació, amely az elidegenedés–nem-elidegenedés tengelyén mozgott, kifordult a sarokvasából.[75]

Újabb rétegét kezdi ki e problematikának az a kérdés, hogy vajon a CT azonos-e a demokráciával. A vélemény, hogy ilyen identitás létezik, egyes régebbi polemikus-egyoldalú cikkben megtalálható; ki nem mondottan, mint a CT ideális arculata, talán ott rejtőzik az álláspontok mögött is, amelyek szerint az, ami nálunk van, nem CT. A CT szocialista koncepciójában az identitás feltételes: mivel az önigazgatás demokratikus, a CT is demokratikus, ha önigazgatású. Talán a leggyakoribb álláspont az, amely a CT-t mint a demokrácia lehetőségének feltételét értelmezi: a CT nem szükségképpen demokratikus, de nélküle a demokrácia nem lehetséges, mert a CT az a „tér", amelyben a demokráciáért való harc folyhat. Miközben a szövegek többsége a CT demokratikus víziója felé tájolódik, volt köztük néhány, amely a CT „árnyoldalait" taglalja.[76] Csaknem valamennyien egyetértenek annak a megállapításában, hogy éppen az önigazgatású CT a nem demokratikus CT.

6. *A civil társadalom a nemzeti program kontextusában*

Kiindulópontként az a nyilatkozat szolgálhat, amelyet Dimitrij Rupel, a *Nova revija* akkori felelős szerkesztője adott a *Teleks*ben közölt interjújában. [77] Rupel azt mondja, hogy „a modern állam, a modern társadalom és nép számára elkerülhetetlen egyfajta, a köztes tér létrejötte; ezt tölti ki a többi között a *Nova revija* is kritikus társadalmi és kulturális potenciájával. E köztességnek Rupel szélesebb jelentőséget tulajdonít, s bizonyára „programjelentőséget" is: „Ebben az értelemben feltételezem, hogy hosszú távon ez a köztesség *szükség-*

szerű jelenség a szlovén népnek, mint civil társadalomnak a kialakulásához" (aláhúzta P. G. és T. M.). Az interjú folytatásában Rupel és Grafenauer nem bocsátkoznak a fenti eszme bármilyen bővebb megindoklásába. Ugyanakkor a *Nova revija* nevezetes 57-ik számában, amelyben közzétette a famózus *adalékok a szlovén nemzeti programhoz*,[78] megjelent egy rész *A civil társadalomról* címmel, amelyben – a nemzeti programmal legalábbis formális összefüggésben – közzétették az *Archaikusság: civilség* (Goljevšček 1987), *A civil társadalom politikai rendszere* (Pučnik 1987) című szövegeket és a *Civil társadalom a szlovén szocializmus alatt* (Tomc 1987a) című írást, amely ugyan nem ennek a résznek a keretébe tartozik.

A bevezetőben a szerkesztőség egy egész sor megszorítást és viszonylagosságot sorolt fel, megakadályozandó, hogy a közzétett szövegeket közvetlenül mint nacionális programokat vagy mint a már meglévő nemzeti programokhoz való hozzájárulást olvassák. E szövegek közzététele mindenekelőtt a gondolkodást volt hivatott serkenteni a szlovénség új koncepciójáról, „amely, a potenciálisan szuverén nép intézményeiben és mindennapi életében alakulna – tekintettel az új történelmi korszak követelményeire".[79] Egy olyan perspektíváról lenne szó, amelyben lehetőség nyílik *„különböző programok megfogalmazására"*,[80] miközben a szerkesztőség nem sorolja fel, hogy a szlovén társadalom fejlesztésének különböző *nemzeti* programjairól vagy különböző *politikai*, illetve *társadalmi* projektumairól van-e szó. A civil társadalom fogalma ebben a kontextusban kétféle jelentésben szerepel: a/ mint részben ugyan még kidolgozatlan „analitikus instrumentárium" a mai szlovénség és a szlovén társadalom elemzésére. A szlovénség szellemi, politikai és kulturális állapota mindenekelőtt a civil társadalom, a modern társadalmi szervezkedés és szuverenitás hiányának szemszögéből kerül elemzésre. És b/ a civil társadalom mint *normatív kategória* jelentkezik, tehát mint cél, amelyet meg kell valósítani annak érdekében, hogy a szlovénok normális életet élhessenek. S jóllehet egyesek az ellenkezőjét állítják, az írásokból kiolvashatjuk, hogy tulajdonképpen nincs sem logikus sem szükségszerű tartalmi összefüggés a civil társadalom létezése és a szlovén vagy bármilyen más nemzeti és állami szuverenitás között. Elképzelhető, hogy egy elsősorban államiság szempontjából nem szuverén népnek igen fejlett civil társadalma van és fordítva: egy nép szuverenitása még nem sokat mond a hatalom politikai formájáról és a társadalom beállítottságáról sem. Alenka Goljevšček szövege mint a múlt és a közelmúlt művelődési megmozdulásairól szóló kulturális-antropológiai esszé érdemel figyelmet. Bizonyos mértékben relativizálja a beidegződött elképzelést, hogy a kultúra és a művészet volt a fő hordozója a szlovénség modern néppé formálódásának. Goljevšček rámutat, hogy a kulturális-mozgósító és népi-tudatébresztő programok jó része már formát öltött a törzsiség, a vértestvérség, a milenarizmus és az idegengyűlölet fogalmában. Ezek pedig kizárólagos kategóriák, és nem ismernek toleranciát. A szerző megállapítja, hogy a „civilség" szószólói, – sok-sok szakember és racionalizátor – a feledés homályába vesztek. A szerző a civil társadalom teljesen modern értelmezésének híve, ezért állásfoglalását némileg terjedelmesebb idézetben közöljük: „A civilség forrása az üres, azaz a mindenki számára nyitott tér. A társadalom a hatalmi gépezet köré gravitál, afféle gazdátlan,

központi hatalomként értelmezve azt, amelynek mindenki a közelébe férkőzhet anélkül, hogy tartósan birtokába venné; belép, elmondja, ami mondanivalója van, és átadja a helyet másnak. (...) A civil társadalom realisztikus és nem utópisztikus: tudja, a káosz felszámolhatatlan, hogy nem lehet egyszer s mindenkorra megszüntetni, ezért arra törekszik, hogy megteremtse a legjobb feltételeket az elkerülhetetlen, de szocializált és önmagát korlátozó kifejeződéséhez." (Goljevšček 1987, 123)

A CT hasnoló értelmezésével találkozunk – nem nehéz benne felismerni a korszerű francia politika filozófia ismeretét – Taras Kermaunernál. Erre építi a gentilizmus bírálatát – „a mágikus szlovén szakrális ideológiát, amely a hatalmas szlovén törzsi (népi) baloldali totalitarizmus egyik lehető forrásává válhatott volna" (Kermauner 1988a). Számára a gentilizmus „a heideggeri, azaz a felszentelt kollektivizimusra való törekvés szlovén változata", holott „a CT a maga igazságát formáló alkotó egyénbe vetett hiten alapszik" (Kermauner 1988b). Ezért Kermauner számára a CT-hez való gentilista hozzáállás vagy logikátlanság és meggondolatlanság vagy politikai opportunizmus.[81] A gentilizmushoz – „a nemzeti lét mágikus ideológiája, a szlovén föld, a vér, az ősök és a haza mint a legmagasabb rendű érték" – köti a fasizmus, azaz a fasizálódás veszélyét (ibid), a CT-hez pedig a demokratizálódást. A demokráciát kifejezetten modernül vagy posztmodernül is értelmezi – mint kiürült és mindenki számára hozzáférhető központú társadalmat, a „posztmodern civil társadalom" „puszta peremrészekből" (fragmentumok, autonómiák, kapillárisok) tevődik össze" (Kermauner 1985, 404, Kermanuer 1986, 277) – és minél inkább radikalizálódik a szlovén gentilizmus (és komplementárisan a jugobalkán törzsi társadalom)[82] kritikája, annál nagyobb mértékben szorul háttérbe a CT-nek a polisz ideáljához való kötődése és engedi át a helyet a CT (poszt)modern demokratikus értelmezésének.[83]

7. *A civil társadalom és a (politikai) technológia*

A *Nova revijá*ban a civil társadalomról megjelent jelentősebb cikkek közül meg kell említeni a Jože Pučniket, a már említett, *A civil társadalom politikai rendszere* című szövegét (Pučnik 1987), és még két írást, amelyek az alkotmánymódosításról folyó vitákkal kapcsolatban jelentek meg (Pučnik 1987a, 1987b). Ezek az írások azonban mindenekelőtt nem azért érdekesek mert tematizálják a „szlovén kérdést" a nemzeti programmal vagy a várt alkotmánymódosítással kapcsolatban, hanem azért, mert érdekes tematizációját kínálják magának a civil társadalom konceptusának.

E három szövegben elválaszthatatlanul összefonódik a társadalmi szervezkedés és a politikai rendszer leninista elképzelésének bírálata, a létező szocializmus és különösen a jugoszláv politikai rendszer megváltoztatása útjainak és lehetőségeinek kérdése, valamint a szlovén nép szuverenitásának kérdése. Eközben az „ekvivalenciák" következő „logikáját" állítja fel: a leninizmus totalitáris politikai rendszer, a demokrácia, a civil társadalom hiánya, a nemzeti szuvere-

nitás tagadása. Ez a logika nem vitás, kétséges azonban az ellenkező irányba való visszavezetése: a civil társadalom egyenlő a demokratizációval, a demokratizáció pedig a nemzeti (állami) szuverenitás felállítása (cf Pučnik 1987a, 1256).

Pučnik civil társadalomra és a leninista politikai rendszerek átalakítására vonatkozó gondolatai megértésének kulcsa a saját *technológia*-értelmezése: „a technológia alapvető lépése a sokféleség rendezése, közös nevezőkként szolgáló konstrukciók megformálásának szabálya alapján, amelyek lehetővé teszik a mindenkori rendet és ilyen kaptafa alapján önmaga reflexív aplikációját mint a rendek rendjét" (Pučnik 1987, 131). Pučnik megjegyzi, hogy az ilyen meghatározás teljesen tartalmatlan és üres, ezért részletesebben alátámasztja a politikai rendszer meghatározásának segítségével: „A politikai rendszer tehát a sokféleség rendezésének sajátos formája, melynek során szigorúan zárt rendek realizálódnak, tehát olyanok, amelyek minimális mértékben veszik figyelembe a rendezendő tárgyak, azaz az emberek belső struktúráját. A politikai rendszer tehát mint a rendezés instrumentuma, strukturálisan rendkívül absztraktként determinálódik, s ez szinte kiváltja a visszaélést és a legáltalánosabb ekvivalencia alkalmazását az emberek mint a rend, az erő elemei közötti különbségek absztrakt áthidalásánál" (ibid 132). Mivel a politikai rendszer az igen zárt rendek rendezésének rendszere és mert a hatalom igen általános ekvivalens, amelyet könnyen ki lehet vonni a racionalitás infrastruktúrája alól, a politikai rendszer egyik jellemzője az is, hogy „strukturális determinánsai elvben a hatalommal való visszaélésre csábítanak" (ibid 133). Megoldás lényegében csak egy van: olyan politikai rendszer, amelyben alkotmány által szavatolt politikai pluralizmus van, amely lehetővé teszi ellenhatalmak felállítását és a hatalom folyamatos megosztását a különböző politikai pártok között. Pučnik a civil társadalom létezését teljesen félreérthetetlenül a pártok pluralizmusához köti, valamint a jogállamhoz annak minden elemével (a törvényhozás, a bíróság és a végrehajtó hatalom különválasztása). Innen ered Pučniknak a szocializmusról és az önigazgatásról kimondott bírálata is. A leninizmus strukturális hibája – legyen az akár önigazgatású, akár nem – abban van, hogy politikai és rendezési technológiája lehetővé teszi a hatalmi eszközök korlátlan alkalmazását azokon a területeken is, amelyek nem lehetnek a politikai rendezés tárgyai és nem szabad, hogy azok legyenek. Mindez pedig a totalitáris állam jellemzője. Pučniknál felmerül az érdekes kérdés: miért van az, hogy Szlovéniában és a szlovénok számára a civil társadalom politikai rendszere feltétlenül a nemzeti szuverenitás és államiság kérdéséhez kapcsolódik? Úgy tűnik, ez nem abból következik, hogy a civil társadalmat nemzeti társadalomként értelmezi, még kevésbé abból, hogy a technológiát tartalmatlan rendezési eljárásként, hanem mindenekelőtt abból a csöndes meggyőződésből, hogy ilyenfajta fejlődés más jugoszláv köztársaságokban nem lehetséges.

A civil társadalom létezésének kiemelkedő kritériuma Pučniknál a pártrendszer értelmű politikai pluralizmus. Ezzel Pučnik tükröt tart az önigazgatású, sőt a politikai pluralizmus szlovéniai támogatói elé, akik készek kifejezésének csaknem minden formáját elismeri a *pártrendszert kivéve*. Pučnik a modern rendszerelméletre támaszkodva meggyőző elemzést és bírálatot ad a jugoszláv

politikai rendszerről. Ugyanakkor a civil társadalom fogalmát túlságosan leszűkíti a politikai és a pártrendszeri pluralizmusra. Természetesen nem állítjuk, hogy Pučnik kiegyenlíti a pártokat a civil társadalommal, de mégis: a civil társadalom más „elemei", mint például a kulturális, a szocializációs stb. a szlovén társadalom demokratizálása programjának feltárásánál igen elhanyagoltak. A demokratizálódás magától értetődően kiegyenlítődik a pártrendszer pluralizmusával.

8. *A modern és a posztmodern civil társadalom*

A *Nova revija* 67. és 68. számában, abban a fejezetben amelyet a demokratizálódásnak és az alkotmánymódosításoknak szentelnek, Tone Hribar cikket jelentetett meg *Civil társadalom, jogállam és legitim hatalom*[84] (Hribar, 1987) címmel. E szöveg mindenekelőtt azért jelentős, mert a szerző azzal a szándékkal, hogy nevén nevezzen és értelmezzen néhány társadalmi és politikai jelenséget a jelenkori társadalmakban, átveszi a civil társadalom posztmodernizmusának fogalmát, amelyet 1985-ben Kermauner vezetett be.

Hribar a vitát Keane szövegének széleskörű kommentálásával és bemutatásával kezdi.[85] Felrójja Keane-nek a *szocialista civil társadalom*[86] szókapcsolat használatát, amelynek nincs *elméleti, hanem csak utópisztikus provinienciája* (ibid. 1866). E szintagma kritikája természetesen teljes mértékben indokolt, hiszen a szocializmus minden eddigi rendszere az egy párt vezető szerepét érvényesítette, és megakadályozta a politikai pluralizmust, vagy komoly korlátokat állított elé. Legfeljebb a szocializmusban létező civil társadalomról beszélhetünk, erről is csak bizonyos megszorításokkal, mert „modern társadalom a legitim hatalom és a jogállam létrejötte előtt nincs" (ibid 1873). Legfeljebb a csírái lehetnek meg. Hribar különbséget tesz modern-előtti, modern és posztmodern civil társadalom között. A különbség kritériuma az egyenlőség és a szabadságjogok közötti viszony, illetve arány: „A modern-előtti civil társadalomban a szabadságjogok hierarchikusan osztódnak el a szabadságot megelőzve. A modern civil társadalomban az egyenlőség (elsősorban a Törvény előtti egyenlőség) kerül a szabadság elé. (...) A posztmodern civil társadalomban a valósággá lett formális jogegyenlőség alapján újra érvényesülni kezd a kisebbségi jog: a kisebbség joga, hogy a többségtől tartalmi szabadságjogokat követeljen (ibid. 1874). Félelemnek, hogy a „kisebbség" jogának érvényesítése (pl. a nők, a homoszexuálisok, alternatív kultúrák, kis népek, etnikai csoportok stb.) újabb konzervativizmust jelent, Hribar szerint nincs helye: „Tudniillik, az új, posztmodern privilegiumok alapja a formális jogegyenlőség mint már valósággá lett egyenlőség. A privilegizált jogok és szabadságjogok most az egyenlőség által és nem az egyenlőség előtt vagy fölött formálódnak meg" (ibid 1874). Hribar a kialakulóban levő posztmodern civil társadalom sajátosságait az új társadalmi megmozdulásokkal illusztrálja, amelyek „az egyéni meggyőződést ismét a nyilvánosság szintjére emelik, anélkül, hogy eközben felszámolnák a különbséget a „magán-" és a „köz-" között, mint ahogyan az a modern civil társada-

lomban történik" (ibid 1875). Hribar gondolatmenete a posztmodern civil társadalomról igen hasonlít Offe leírásához az *új politikai paradigmáról*,[87] ugyanis a modern társadalom alapvető változásait mindketten az új társadalmi megmozdulásokkal hozzák kapcsolatba. Hribarnál a modern és posztmodern társadalom közötti különbözőségben mindenképpen jelentős választóvonalak vannak, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy a civil társadalom kérdését nemcsak a pártrendszer azaz a politikai pluralizmus kategóriáiban lássuk, hanem „társadalmiság produktumaként" is. Ez, mint már elmondtuk, ilyen vagy olyan formában szükségszerű, de a civil társadalom új távlatai csak akkor tárulnak fel, ha nem kizárólag erre korlátozódunk.

Hribar leszögezi azt is, hogy a szocializmusban a modern és a posztmodern civil társadalom elemeinek megkülönböztetése nehézségekbe ütközik, mert nem jöttek létre a civil társadalomhoz szükséges egyes alapvető feltételek. Ezt a tézisét tovább bővíthetnénk: ennek oka éppen az, hogy a szocializmusban a modern civil társadalomnak csak a fragmentumai jelentkeznek, a „posztmodern civil társadalom elemeinek" hordozói ellentmondó helyzetbe kerülnek: modern civil társadalmat kell követelniük hogy annak bírálatából vezethessék le azokat a „követeléseket", amelyeket Hribar a „posztmodern" korba sorol.

Báti Konc Zsuzsanna és *Szilágyi Károly* fordítása

Jegyzetek

* E szöveg első változata a spliti Pogledi folyóirat szerkesztőinek kezdeményezésére készült. A Pogledi az idén tavasszal (1988. tavaszán – szerk.) látott hozzá egy tematikus szám elkészítéséhez a CT-ről, és ennek jelentős részét az ezzel kapcsolatos újabb keletű szlovéniai viták képeznék. Mivel úgy gondoljuk, hogy az összegyűjtött anyag az itteni közvéleményt is érdekelheti, ezért a szöveget egyeztettük, kiegészítettük, elláttuk néhány megjegyzéssel, amelyek (esetleg) csak ezen a vidéken érdekesek, nem ecseteltünk azonban mindent, ami a szlovéniai emberek számára magától értetődő.

[1] Andrej Fištravec *O grehu v socializmu*, *Delo*, 1987. 6. 5. A CT-ről szóló nyilatkozatról van szó, amely a maribori társadalomtudományi középiskolán szervezett kerekasztal-beszélgetésen hangzott el.

[2] Miloš Gregorič a hozzáállások heterogén voltára figyelmeztet a CT-vel kapcsolatban és úgy véli, hogy a CT-ről folyó diszkurzusnak témakörébe foglalhatók „azok az elméleti reflexiók és analitikus kapcsolódások az önigazgatás patológiájának konkrét (lokális és rendszerbeli) eseteire, amelyek a civil társadalom címszó alatt szerepelnek; ez egyesítené és hozná közös nevezőre őket, ez lenne a pontos azonosítási kulcsuk. (Gregorič 1988b).

[3] Bibič 1972, e mű 2. kiadása (Bibič 1984) terjedelmes melléklettel egészült ki („Epohalni pomen dialektike civilne družbe in politične države"), amely a CT-ről folyó időszerű vitákat gyakorlatilag nem dolgozza fel.

[4] Lásd főleg Božidar Debenjaknak, a MEID 2. füz. szerkesztőjének megjegyzését: „A »bürgerliche Gesellschaft« nem »polgári« társadalmat jelent, hanem az állammal ellentétes társadalmat, a társadalmat, annak gazdasági viszonyaival és min-

dennapi életével (sociètè civile)" – Megjegyz. a METI I/9 szerkesztői beszámolójához is.

[5] Pl. Rousseau „dekódolására" – *A társadalmi szerződés* fordítása 1986-ban jelent meg – a CT szempontjából csak napjainkban kerül sor (cf Hribar 1987b).

[6] Tine Hribar a *Katedrának* adott interjújában (Spomenka in Tine Hribar, *Katedra* XXVIII (1988, 9–10. szám) azt mondja, hogy a „»civil« társadalom kifejezett explikációját először a párton belüli alternatívában találjuk meg". Noha Hribar meghatározza, mit ért a párton kívüli és a párton belüli alternatíván (cf Hribar 1988), számunkra nem világos, mely kritériumok alapján sorolta a CT kezdeti explikációját a párton belüli alternatívához.

Hribar pontosabb, mint azok a kritikusok, akik cáfolják a CT-ről kialakult kezdeti artikulációnak az alternatív térbe való helyezését és nem tűnik számukra fölöslegesnek az alternatívok mellett vagy ellen állást foglaló írókat, tudósokat stb. felsorakoztatni. Egy részről a *Nova revija* alapítását és 1. számának megjelenését úgy interpretálja, mint „az újonnan alakuló civil társadalom kifejezett jelét Szlovéniában", magának a *Nova revijá*nak a megindítását pedig „az első új társadalmi megmozdulások egyikének" tartja (interjú a *Katedrában*), másrészről pedig a fogalom „kifejezett explikációjáról" beszél.

[7] Mastnak 1984; a szimpozionról/látványosságról cf: Malečkar, Mastnak 1984, 409 sq.

[8] *Zadeva Igor Vidmar, Problemi* XXI (1983), 6–8; J. Žnidaršić, P. Mlakar, T. Mastnak, D. Štrajn, E. Hladnik és I. Saksida írásai valamint bírósági dokumentumok; *Slovenske večernice, Problemi* XXII 1984, 6–7; T. Mastnak, R. Močnik és P. Gantar dokumentumai és írásai. – Gondolkodásra késztetett az ún. belgrádi pör is: cf *Problemi* XXIII (1985) 7, tematikus száma elemzés a CT konceptusának segítségével: Mastnak 1985b: politikai kommentár: Mastnak 1985 d.

[9] *John Keane Paulu Picconeju, uredniku Telosa, Problemi* XXII (1984) 12; újranyomva, mint John Keane *Pismo o tem, zakaj je civilna družba pomembna za socialiste... in ostale*, lásd: Mastnak 1985a.

[10] CF Tomc 1984: Mastnak 1985f: Az SZSZISZ KV munkacsoportja a békemozgalmakért *Pobuda za civilno družbo, Mladina*, 1985. október 33. 31. sz.; Krivec 1985; Hren 1985; Tomc; Mirovna skupina 1986; a ŠKUC szekciója a békés kultúráért, információ a megalakulásról, *Bilten* Delovne skupine za mirovna gibanja pri RK ZSMS, II (1986) 2; Predrag S., *Nekatera družbena gibanja in njihove poti ter perspektive* ibid; Tomc 1986b, Tomc 1986c, Tomc 1986d; (Janša) 1986; (Bakse, Hren) 1986; *Dialog med vzhodom in zahodom Problemi* XXV (1987); I. Vidmar 1986 (válasz a Mastnak 1986g-re), Mastnak 1986 h (válasz Vidmarnak 1986); 4 kérdést tartalmazó lap a *Zeleni Marx* rendezvényről 1986. 6. 27. – a 3. kérdésre adott válaszban a többi között ezt írja: „Közvetlen életkérdésekre összpontosítunk és nem érdekelnek bennünket az emancipációról szóló általános tézisek. A civil társadalom és a jogállam megalakulására építünk, amelyben ténylegesen különválasztott törvényhozásnak, bírósági és végrehajtó funkciónak kell lennie, amely lehetetlenné teszi a politika uralkodását a jog felett és lehetővé teszi a demokráciát"; az új rock-kerekasztalok közül különösen a *Fašizem na alternativni sceni?*, *Mladina* 1984. okt. 18. 36. sz. (az anyag egy része külön – xerox – kiadásban jelent meg ugyanezzel a címmel) és *Realni prostori drugačnosti, Mladina* 1986. szept. 26. 30. sz. és okt. 3. 31. sz.; *A zsidókérdés* szimpozion anyaga, megjelent *Problemi* XXIII (1985) I.

[11] Bakše 1986, *Civilna družba in država, Problemi* XXV (1987) 1, M. Balažić, P. Gantar, M. Gregorič, T. Kuzmanić, S. Lokar, M. Marušek, T. Mastnak, Z. Medved, M. Ocvirk, M. Oklopdžija, V. Pavlović, D. Podmenik, N. Popov, M. Popović, A. Rus és I. Žajdel írásai.

[12] A Szabadegyetem előadásainak téziseit a *Večer* rendszeresen megjelentette, néhány előadást a *Katedrában* is kinyomtattak; *Razprava s Ernestom Laclauom in Chantal Mouffe od knjigi Hergemony ad Socialist Strategy Problemi* XXIV (1986) 4-5/ különösen a CT-ről szóló vität az írásban alaposan megnyesték/: John Keane: *Diktatura in zaton parlamenta* Vestnik IMŠ VIII (1987), 2; *Nova revija*
V. 46–47, Vestnik IMŠ IX (1988), 1; *Družboslovne razprave* IV (1987), 5; Adam 1987a; Mastnak 1987a; Boris Jež, *So potrebna navodila za uporabo političnih pojmov?, Delo,* 1987. 3. 27. (Beszámoló a Szlovén Politológusok Egyesületének tanácskozásáról és a Szlovén KSZ KB *Önigazgatás, érdekek, állam*), és a válasz: Bibič 1987c.

[13] Cf. Mastnak 1985a; A. Gramsci, *Civilna družba in država,* szerk. A. Bibič, Ljubljana 1987.

[14] Gregorič azt mondja, hogy „liberálisabb válasszal", illetve:azzal hogy a szlovén politika fokozttabb megértést tanúsít a CT-ről szóló viták iránt, „új fejezet nyílik a civil társadalom fogalmának történelmében. (...) Nyilvánvaló, hogy a civil társadalom fogalma elveszti a *produktív hiány* státusát *(a pozitív elméleti meghatározás hiányát)*, amely mozgósította az alternatív gyakorlatot meg a független elméleti produkciót és az ideológiai (elméleti) harc objektumává válik melynek célja a CT szimbolikos átszabása, az ekvivalenciák sorozatába való szimbolikos bekapcsolása, amelyek majd meghatározzák jelentését" (Gregorič 1986).

[15] *Zveza mladinskih organizacij in gibanj* (23 aláíró), *Tribunn* XXXVII (1988)11.

[16] *V sedanjem težkem gospodarskem položaju potrebujemo veliko znanja, kreativnosti in energije, ko so v mladih, Delo,* 1985. okt. 26.

[17] *Delo,* 1986. 10. 18

[18] *Znanje in realna cena proizvodnih faktorjev sta temeljna vzvoda za kakovostno gospodarsko rast v sodobnih družbah, Delo,* 1986. nov. 20.

[19] *Predlogi sklepov, stališč in pobud 12. kongresa ZSMS, Mladina,* 1986. ápr. 11. 14. sz.

[20] A CT fogalmát be kellene írni a PCI dokumentumaiba is (cf Žagar 1987).

[21] Pl. Balažić 1987a. – Azt a követelést például, hogy az ifjúság napját mint „A civil társadalom napját" ünnepeljék, a köztársasági ifjúsági vezetőség nem fogadta el. / cf. M. L. *Kdo jo še hoče? Katedra,* XXVIII /1986/1.

[22] *Tribuna* XXXVI /1987/, 12; *Katedra* XXVIII /1987/, 4–5.

[23] Bojana Leskovar, *Ljutomerski alternativni politični boji, Teleks* 16. sz. 1988. ápr. 21; Šoster 1988.

[24] Cf. op. 15.

[25] *Proglas, Delo,* 1988. ápr. 23.

[26] Lev Kreft számára az, hogy „nem tud mit kezdeni a CT fogalmával" azt jelenti, hogy a kommunisták az egyébként marxista kategóriát – „a fennálló úri és uralkodó viszonyokkal való elméleti és gyakorlati leszámolást" – úgy kezelik, hogy összekapcsolják az „ifjúság eszmeileg elutasító magatartásával" és „harc nélkül" átengedik azt, sőt felkínálják „nem-marxista és marxista-ellenes használatra és érvényesülésre" (Kreft 1987a).

[27] *Brez enotnosti in čvrstosti Jugoslavije etc. Delo,* 1987. ápr. 29.

[28] *ZK Jugoslavije je pred največim izzivom etc. Delo,* 1987. ápr. 30.

[29] Majer már az Urbančić álláspontjaival támadt vitája során írt a CT-ről (*Nova revija* 57. sz.), amikor – a politikai vezetőségben egyedül ő – komolyan vette az „ideológiai" harc jelszavát. Urbančić CT koncepciójának azt rója fel, hogy félig kimondott és kidolgozatlan: „A társadalom alapvető termelési viszonyainak világos meghatározása, osztályjellegének és jogrendjének meghatározása nélkül a projektum a levegőben lóg". „Az úgynevezett civil társadalom a szocializ-

musban kialakulófélben levő konceptusának racionális magvát a Kommunista Szövetség új szerepének következetes megvalósításában" látta. *Delo*, 1987. márc. 24. 25. – A kritika az Urbančič 1987-re vonatkozik.

[30] A téma ilyen beiktatását így kommentálja Bebler: „Ez a besorolás tartalmilag nem a legmegfelelőbb, hiszen a civil társadalom hívei között elég sok az idősebb és középnemzedékbe tartozó polgár. A téma beiktatása ugyanakkor azt az aggódó felismerést fejezi ki, hogy a civil társadalomra vonatkozó elgondolás egyre nagyobb visszhangra talált és talál a szlovéniai ifjúság körében, s hogy egyike azoknak a jelentős pontoknak, amelyek körül mélyül a generációkat elválasztó szakadék egyrészt, a tekintélybeidegződések és a szocialista-önigazgatási frazeológia bajnokai, másrészt a fiatalság nagy részének politikai kultúrája között" (Bebler 1987).

[31] A Szlovén KSZ KB Elnöksége, *Aktuelne idejnopolitične razmere v družbi in ZKS* (Ljubljana 1987) p. 25–26.

[32] *Komunist* (Ljubljana) 1987. júl. 10. p. 9.

[33] Ibid

[34] Nem tudjuk megmagyarázni, mire céloz Bibič: a/a CT „klerikális célokra való felhasználását" sehol sem tapasztaltuk. – F. Forstnerič, *Različni pogledi na spravo* c. írásában *Delo*, 1988. jan. 25. ugyan beszámolt az elméleti és vallási találkozóról, a megbékélés kérdéseiről, amelyen „a polemikus vita során a felszólalók hangsúlyozták, hogy nem intézményesített és összetartó megbékélést akarnak, amilyent a múltban tapasztaltak, hanem civil és demokratikus társadalomként értelmezett megbékélést", de ez a vita újabb keletű és csak politikai primitivizmus láthat benne klerikális beütést. Ugyanakkor több ízben hallhattuk a figyelmeztetést arra a veszélyre, hogy a párt és az egyház, mint szlovén archaikus struktúrák egyesült erővel letörnék a CT felé törekvő liberális és demokratikus törekvéseket és a nem-demokratikus, azaz demokráciaellenes civil-társadalmi potenciált affirmálnák a kreki szocializálás vagy a közvetlen önigazgatói demokrácia szellemében/ /ilyen értelemben folyt például a vita *A civil társadalom és az állam* elnevezésű szimpozionon/ vagy a társadalmi életet „ismét visszaszorítanák az archaikus, civil-előtti társadalom igen alacsony szintjére, amelyből éppen csak hogy kezdünk kibontakozni" (Hribar a *Katedrának* adott interjújából, op. cit.; cf Hribar 1987b, 1980sq – b/a CT egyetlen olyan értelmezése, amely kompatibilis az anarchizmussal, a CT-nek mint önigazgatói CT-nek az értelmezése.

[35] *Komunist*, ibid. p. 14 – A *Delo*ban, 1987. júl. 7. p. 5, megjelent beszámoló után Bibič a CT fogalmáról való, a Szlovén SZK KB Marxista Központjában megtartott vitára hivatkozott, amely, úgymond, elvezetett a „felismeréshez, hogy az (ez a fogalom) egyfajta vívmányt jelent, amellyel pótlólag leírhatjuk a szocialista társadalom jellemzőit."

[36] „A fő a civil társadalomért vívott csata. Erről azok beszélnek, akik nem képesek önigazgatású társadalmunkban világos távlatokat jelezni arra nézve, hogy hogyan tovább. A civil társadalom gondolata behatolt a Szlovén Központi Bizottságba is. Nyilvánosan hallható, hogy nincs jogállamunk, miközben világos, hogy ez az oppozíció jelszava. A köztársaság fórumai nem számolnak le energikusan és argumentáltan az ilyen gondolatokkal, hanem még kacérkodnak is velük. A reakció jelszavairól van szó, miközben a Központi Bizottság is olyan állásfoglalással tárgyal róluk, hogy minderről megbeszélést kell tartani". *Neenergični forumi in gesla reakcije*, *Delo*, 1983. 3. 22.

[37] Kučan úgymond a külföldi újságírókkal beszélt erről (Adam 1987, 5), egy nyugalmazott tábornoknak adott válaszában, aki támadást intézett Kučannak a civil ka-

tonai szolgálattal kapcsolatos vitában elhangzott álláspontja ellen s ebben a „civilizált demokratikus társadalomra" hivatkozott. (M. Kučan, *Pravica do iniciative, Delo*, 1987. 1. 27.); Ciril Zlobec és Jože Knez részt vettek a *Teleks* által szervezett kerekasztal beszélgetésen *Civilna družba je...??*, Teleks, 1986. okt. 30. 44. sz. és 1986. nov. 6. 45. sz. Kmecl és Zlobec a Zemono várban beszéltek erről *Civilna družba na temeljih pravne države, Teleks*, 1987. nov. 12. 46. sz.; Zlobec beszélgetést is folytatott Ljubo Bavconnal és Boštjan Zupančičcsal (*Stopnjo demokratičnosti sodstva določa tisti primer, ki je najbolj krivičen, Delo*, 1987. nov. 3.).

[38] A CT-ről szóló vitáról Žagar tudósít 1987; a posztmarxizmusról szóló értekezés a *Teorija in praksa*ban jelent meg, XXIV (1987), 12.

[39] Milan Meden „a civil társadalom mellett száll síkra, amely nélkül nem tudja elképzelni a kongresszusi határozatok megvalósulását" (Mile Šetinc, *Vodstvo ZKS odpira prava vprašanja družbe, Delo*, 1988. 4. 22.

[40] Adolf Bibič, *Za samoupravno civilni družbo, Delo*, 1988. 4. 23.

[41] *Za družbene spremembe po meri napredne večine, Delo*, 1988. 4. 25. „A Szocialista Szövetség megújulása magában foglalja azt a követelést, hogy a DNSZSZ korszerűsödjön és megnyíljon a szocialista civil társadalom önigazgatású demokratikus politikai érdekei előtt".

[42] Bekeš 1988 szűklátókörűséget és szűkkebűlséget ró föl a CT azon értelmezőinek, akik „csak az új társadalmi megmozdulásokra és az autonóm közvéleményre korlátozódnak", és szélesebb értelemben vett definíciót javasol, amely magában foglalja az osztályokat, a szervezeteket, az egyesületeket, az érdekcsoportokat, az etnikai csoportokat, az ifjúsági, feminista és más megmozdulásokat, a társadalmi-politikai szervezeteket... A szóban forgó szükkeblűség azonban nem abban nyilvánul meg hogy hány elemet sorolunk a CT értelmezésébe, hanem abban, hogy a strukturálisan széles körű értelmezés kizárja a másfajta értelmezéseket vagy pedig – a politikai tekintélyre támaszkodva – nem engedi meg.

[43] Ha az önigazgatású CT tartalma az önigazgatás, akkor a CT fogalma logikusan fölösleges stb. Az ilyen szubsztanciális definícióval ellenkezik az az értelmezés amely szerint: „Az alternatíva egyszerűen azt akarja, hogy a fogalom üresen maradjon, afféle fedőnévként szolgáljon a különböző tevékenységekre, kezdeményezésekre és érdekekre" (*Različni pomeni pojma 'civilna družba'*. Beszélgetés Miloš Gregoričcsel, *Primorski dnevnik*, 1987. 11. 6.

[44] Hogy csak a katonaságot említsük meg és a jugo-szlávság „december 13-i" reménytelen realizálhatóságát. A Szlovén KSZ értekezlete úgyszólván közvetlenül e nem-esemény után folyt, de a politika és a társadalom demilitarizálásáról még elvont formában sem esett szó. A honvédelem társadalmasítása persze minden más lehet, mint a civil társadalmi ellenőrzés konceptusa a hadsereg fölött. Ezzel kapcsolatban nem nehéz egyetérteni Veljko Russzal, amikor azt mondja, hogy „a civil társadalomba vezető első lépés a társadalom demilitarizálása, különösen pedig az önigazgatás demilitarizálása" (Rus 1988); az önigazgatás militarizálását az általános népi ellenállás és a társadalmi önvédelem bizottságainak 1976-ban történő megalakításával hozza kapcsolatba.

[45] Hribar (Interjú a *Katedrában* op. cit.) posztulátuma kapcsán: „Ha a párt valóban külön akar válni az államtól, ha meg akarja engedni, hogy az állam megszabaduljon tőle, akkor a civil társadalomba kell lépnie, ki kell magát egyenlítenie a többi csoporttal, amelyeknek más politikai programjuk van", Jež megállapítja: "» A szocialista civil társadalom « itt csak egyszer említődik (cf. op. 41), viszont a szöveg önmagáért beszél, hogy tudniillik a Szlovén Kommunista Szö-

vetség valóságos nyaktörő alászállást végzett a civil társadalomba, amelyet még nemrégiben is a maga politikai és történelmi kivételességének pozíciójából szemlélt" (Jež 1988) – A CT is Gramsci szellemében nyer értelmezést.

[46] „Nevezhetnénk a civil társadalom jelöltjének is, illetve azon eszmék szószólójának, amelyek a legális politikai választékban nincsenek kellő módon képviselve és amelyeket más jelöltek talán nem képviselnek olyan egyértelműen mint én", jelentette ki a *Mladinának* adott interjújában. Programjának összefoglalása: következetes jogállam; a bíróságok függetlensége; szuverén intellektuális konkurrencia az információk piacán; sztrájkjog; jog a lelkiismereti szabadságra; közvetlen választások; piacgazdálkodás; a szubvendiók felszámolása; a veszteségek fedezésének megszüntetése; a magántulajdon bevezetése; az energetikai fejlesztés lágyabb változata; integráció Közép- és Nyugat-Európával; a Jugoszláviában fennálló különbségek legitim elismerése. *Mladina*, 1988. márc. 4. 9. szám. – Megj. interjú Mojca Drčar Murkóval a *Teleks*ben, 1988. márc. 24. 12. szám.

[47] E tevékenység legreprezentatívabb produktuma eddig a *Gradivo za slovensko ustavo*, amelyet a Szlovén Írók Egyesülete és a Szlovén Szociológiai Társaság alkotmányfejlesztési munkacsoportja készített, megjelent a *Časopis za kritiko in znanost*ban, Ljubljana 1988.

[48] Stane Kavčić, Dnevnik in spomini (1972–1987), Ljubljana 1988, 2. köt. 559, 561.

[49] Adam 1987a, 1987b; Slaven Letica, *Trebaju li nam snažne ličnosti? Start*, 1987. 12. 26. 494. sz.

[50] A kifejezés Keane-é (John Keane, *Civil Society and the State*, London–New York 1988, p. 14); Gregorič rámutat, hogy Keane ezzel a jelöléssek nem oldotta meg a problémát, amelyet meg szeretne oldani: elvetni az álláspontot, hogy a CT új paradigma (Gregorič 1988).

[51] Adam Michnik, *Szanse polskiej demokraciji*, London 1984 p. 86.

[52] Így elmélkedik Mihailo Marković a *Teleks*nek adott interjújában, 1988. márc. 17. 11. sz.

[53] Marxnál a CT gondolata két értelemben jelentkezik: mint „szinonima a polgári-burzsoá társadalomra" és mint „transztörténelmi kategória, amely a társadalom gazdasági struktúráját és az ebből következő tagolódást jelöli", de Marx „sajnos" nem fejlesztett ki más „univerzális civil társadalom-konceptust" (Bibič 1986a, 1205). – Bebler élesebb: „Marx negatív etikai előjele a »die bürgerliche Gesellschaft« fogalma előtt és az, hogy ennek főleg gazdasági rétegével foglalkozott, eredeti gondolatát csaknem irrelevánssá tette a civil társadalomról való korszerű vitáknál" (Bebler 1987).

[54] Cf. Különösen Bibič 1987b; Gantar Bibičnek Gramsci interpretációját „esszenciális rekonstrukciónak" nevezi (Gantar 1987. 45). – Cf. Bebler 1987: A Marx utáni szocialista elmélet fejlődésében „a pozitívan értelmezett civil társadalom komplexuma a Második Internacionálé reformistái munkájának a jellemzője volt. (...) A baloldal, a Második Internacionálé kisebbségi szárnya – a Harmadik Internacionálé és a korszerű kommunista pártok előhírnökei – hűségesen folytatta a klasszikus marxizmus azon alaphagyományát, amely tagadja a civil társadalmat és a plebejus populizmus, a mindenható tudományos-tervi etatizmus valamint az általános iparosítás keverékében látja a kommunizmus fényes jövője felé vezető utat (...) A civil társadalommal kapcsolatban a klasszikus marxizmus napjainkban csak reflexíve érdekes, hiszen anakronisztikus, sőt helyenként farce-szerűen tükröződik a modern marxista dogmatikusok állásfoglalásaiban".

[55] Cf. Mastnak 1985e, 1986c; Althusser és Poulantzas kritikájával ellentétben, lásd Mastnak 1985b; Žižek Althussert reaffirmálja: úgy véli, hogy „bizonyára ép-

pen a » civil társadalom « problematikájának alapján kellene újra aktualizálni Althusser IAD elméletét: nem lehet figyelmen kívül hagyni a tényt, hogy a » civil társadalom « tere csaknem pontosan fedi Althusser IAD-listáját. A mi tézisünk tehát a következő lenne: a » civil társadalom « az IAD, az IAD a civil társadalom » anyagi bázisa «; mindez távol áll attól, hogy a civil társadalom problematikáját Althusser IAD teóriájával » haladnánk túl «, az IAD bizonyára éppen annak a végrehajtása, ami a civil társadalom önmegismerésében » el van nyomva «" (Žižek 1987a). – Cf. Hribar 1987, 1985, 1982–83 is.

[56] Cf. Gantar, Mastnak 1987. – Az eklekticizmus hivatkozhat Offera, aki azt mondja, hogy „a korszerű társadalomtudományban nincs egyetlen olyan paradigma sem, amely eléggé fejlett és koherens ahhoz, hogy meglehessen más paradigma nélkül" (Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, szerk. J. Keane, London 1984, 253).

[57] Juri 1987. – Juri egyébként a nálunk élő olasz nemzetiségi közösség aktivistái közé tartozik, akik az idén találkozót is jelentettek be a CT problémáiról Szlovéniában és Olaszországban („'Pojdi svojo pot...'"), *Primorske novice*, 1983. 3. 4.

[58] Itt nem térünk ki arra a kérdésre, hogy indokolt-e nálunk az új társadalmi megmozdulásokról beszélni – az ellentétekre figyelmeztetünk: Bebler 1986; vitaanyag a *Komunistban* (Ljubljana), 1987. 6. 12; Mastnak 1987 c.

[59] Nem lehet észre nem venni Tourain hatását – cf. már klasszikussá vált művét *La voix et le regard*, Paris 1987 (fordítás: *Szociologija društvenih pokreta*, Beograd 1984).

[60] Ez a modern társadalom alapvető szociológiai ismertetőjele – cf. Klaus Eder, „Soziale Bewegung und kulturelle Evolution. Überlegungen zur Rolle der neue sozialen Bewegungen in der Kulturellen Evolution der Moderne". Soziale Welt, 4. külön sz. 1986. 336.

[61] Cf. Mastnak 1986d azaz 1986e.

[62] Claus Offe, *Nova družbena gibanja: izziv mejam institucionalne politike*, Ljubljana, 1987; György Konrád, *Antipolitik*, Frankfurt/M 1985.

[63] Cf. Mastnak 1988b, 1988c. – Cf. Hribar is (interjú a *Katedrában*, op. cit.) „A párton kívüli alternatíva leőször is politikán kívüli alternatívát jelent, alternatívát a civil társadalomban, a civil társadalomból. Természetesen az ilyen alternatíva is a politika szemszögéből mint politikai alternatíva mutatkozik. Éppen úgy, mint ahogyan a pánideológia szemszögéből ideológiaként mutatkozik minden. A megmozdulás azonban a *Nova revija* számára mindenekelőtt kulturális intézmény volt és a *Nova revija* mindenekelőtt kultúrintézmény. Mindenekelőtt elméleti és költészeti folyóirat, és csak ezután társadalmilag angazsált, mondjuk kultúrpolitikai folyóirat".

[64] Adam, Podmenik 1985, 24; Laslo Sekelj, *Politični sistem i model socijalističkog građanskog društva*, *Problemi* XXIII (1985), 1.

[65] Hribar a második perspektívában azt írja, hogy „legfeljebb a *modernnek a posztmodern civil társadalomba* való transzformációjáról beszélhetünk, de semmiképpen sem a szocialista civil társadalom megformálásáról" (Hribar 1987, 1871).

[66] Cf. Mastnak 1986b, 1988c. – Megállapíthatjuk, hogy a szerző, aki annak idején elkalandozott a „civil társadalom romantikus konceptusának megvalósításába (Adam 1986), most a CT misztikus értelmezésébe esett. Akkor a boldogságról beszélt, most már a lélekről.

[67] Az önigazgatású CT teoretizálása kísérletének kulcskérdésére Darka Podmenik tapintott rá, amikor 1986 novemberében a Szlovén Politológusok Egyesületének vitáján figyelmeztetett, hogy az önigazgatásnak nincs teóriája. Ezt az újságírói tudósítás is feljegyezte: „A vita kimutatta, hogy az önigazgatás elméletének

(egyesek véleménye szerint ilyen nem létezik) szempontjából nehéz a civil társadalmat mint az államtól különválasztott, ugyanakkor mellette fennálló szféraként definiálni" *Socialistična civilna družba na poti med teorijo in prakso, Delo*, 1986. 11. 14.

[68] Világosan és félreérthetetlenül ezt a hangulatot először a ljubljanai *postpunk hard core* színtér fejezte ki. Pl: „Kommunizmus (ha, ha, ha) szocializmus (bla, bla, bla) nem akarom megváltoztatni a világot stb." (S. D. A. M. „Bla");" pusztába kiáltott szó (a forradalom kurva) a proletariatus diktatúrája hazugság és utópia stb". (U. B. R. „A forradalom kurva") – utánnyomás Malečkar, Mastnak 1984, 416, 418. – A teoretizáció kísérlete: Mastnak 1988b, 1988c.

[69] A CT paradigmájának első irodalmi felfedezése az integrális önigazgatás kritikáját is tartalmazza (Zagorka Golubović): Adam, Podmenik 1985, 20 sq.

[70] Cf. Claus Offe, „Arbeitsgesellschaft", Frankfurt/M–New York, 1984.

[71] A jogállam elméleti kidolgozását a CT-ről folytatott viták még nem adták meg. Mi több, minden nagyobb gond nélkül keveredik a német, az angol és a francia modell, különösen pedig a Rehtsstaat és a rule of law konceptus.

[72] Cf. Žižek 1987b, 179 sq., 217. – Darko Štrajn a SZSZISZ politikai vitáján: „Olyan fázisban vagyunk, amikor nehezen szállunk síkra magukért azokért a dolgokért, amelyek miatt a civil társadalomra van szükségünk, de síkra kell szállnunk a formákért, amelyekben a tartalmak kimondhatók lesznek" (Bakše 1986. 34). – A kulcsfontosságú elméleti referenciák között van Claude Lefort, *L'invention democratique, Paris* 1981.

[73] Cf. Mastnak 1986 f. – Elméleti referencia különösen Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Glencoe 1957.

[74] „A felkínált » freedom to « (szabadság valamiért) nálunk valóság csak akkor lehet, ha kitaszítjuk és lehetetlenné tesszük a számos hatalmi monopóliumot és megzabolázzuk a politikai manipulációk eszközeinek hálózatát. S mivel ez egyhamar nem fog bekövetkezni, nekünk, polgároknak nem árt egy kissé több » freedom from « (szabadság valamitől)" (Bebler 1987).

[75] Ha a neomarxista kritika mindebben visszatérést lát a „hagyományos liberalista projektumhoz" és meggondolatlan „apologetikus viszonyt a 19. század polgári társadalma iránt" (cf. M. Marković, op. cit. 1.), akkor az ilyen értékelés váratlannak ugyan nem váratlan, de indokolatlan. A modern tradíció kisajátítása a posztmodern kritika és a szocialista ellenmodernizmus tapasztalatai iránti kritikai viszonyon át történik.

[76] Cf. Žižek 1987c, 1987d; Mastnak 1986f. azaz 1987d; Golobić 1987; kritikusan ez ellen: Adam 1988, Hribar 1988. – Ljubo Bavcon ezzel kapcsolatban az igen impresszív szocialista tapasztalatokra emlékezik: „Mi, idősebbek, még emlékszünk a dörgő tapsra és a tömegek zúgására, amikor » Sieg heil! «-t ordítoztak és ennek nevében mindenfélét műveltek. Arra, amikor a nácik a szociáldemokratákat és a kommunistákat ütlegelték, amikor raboltak, betörtek a zsidó üzletekbe az állami rendőrség pedig csak állt, elfordult és nem akart semmit sem látni. A civil társadalom minden vadságával, kultúrálatlanságával és megtorló eszközeivel lépett fel. Ezért a civil társadalom, hangsúlyozom, csak a jogállamban létezhet és ennek fennmaradásának a feltétele. Egyik a másikat ellenőrzi. Önmagában viszont nem érték." (A bíróság demokratikusságának foka etc., op. cit.).

[77] *Nova revija*: Nem akarunk sem oppozíció, sem apológia lenni. Beszélgetés Niko Grafenauer főszerkesztővel és Dimitrij Rupel felelős szerkesztővel. *Teleks*, 1986. júl. 10. 28. sz. 24 old.

[78] A szlovéniai és a jugoszláv hivatalos politika reakciója a *Nova revija* 57. számára fel-

tárta a politikai kultúra valódi dimenzióit a jugoszláv szocializmusban. Egymást követték az ítéletek, s ebben különösen Jože Smole, a DNSZSZ KV elnöke járt elöl, aki azt vetette a folyóirat szemére, hogy túllépte az „önigazgatású pluralizmus" határát, egyess szerzőket hazaárulással vagy a „hazaárulókkal" való kacérkodással stb. vádoltak. Egymást követték a követelések politikai és bírósági eljárás indítására egyes szerzők ellen. Zágráb egyik községi harcosszervezete még bűnvádi feljelentést is tett. A bírósági eljárások kísérletét, legalábbis politikai szinten, megállította a Szlovén SZK KB elnökségének nyilatkozata, amely az eszmei összecsapás mellett és nem a büntető megtorlás mellett foglalt állást. Mindettől függetlenül az addigi fő- és felelős szerkesztőknek menniük kellett. Leváltásukat megkönnyítette, hogy ebben az időben mandátumuk már lejáróban volt.

[79] *Prispevki za slovenski nacionalni program*, szerkesztőségi előszó, *Nova revija*, VI, 57, 2.

[80] Libid., 2.

[81] „Ismétlem, hogy egyetértek a heideggeristákkal elgondolásuk és gyakorlatuk azon területein, amelyekkel – logikátlanság? taktika? ravaszság? fantáziahiány? miatt – a pluralista CT hívei, tehát ott, ahol a szent Lét területén kívül vannak, a puszta létben, ahogyan ők mondják" (Kermauner 1988a). – Beszélhetnénk opportunizmusról, mert Kermauner úgy véli, hogy Szlovéniában manapság úgyszólván mindenki elfogadja a CT-t: „A párt – legalábbis vezetősége és a többség kifejezője –, a szlovén katolikus egyház, a parasztok, az értelmiségiek, a polgárok, mi több, még a proletariátus többsége is" (Kermauner 1988b).

[82] Miközben napjainkban a CT „az új szlovén szociális-kulturális opció", a tehetetlen jugoszláv társadalomban „az integralizmusban keresnek megoldást, amelyet a hadsereg, a milenarizmus szelleme kínál a keleti deszpotizmussal összhangban"; a CT-vel való konszenzuális egyetértés Szlovéniában „leginkább azokat a jugoszlávokat zavarja, akik Jugoszlávia új egységességét kulturális-szociális téren a balkáni törzsi-társadalom alapjain, politikailag a neosztálinizmussal, nemzetileg pedig a népek szövetségével szeretnék elérni, amely népek lemondanak kapcsolataikról a nagyszerbség javára" (Kermauner 1988b). – Cf. Kermauner 1987.

[83] A 80-as évek első feléből a másodikba való átmenetnél megváltozott Kemaunernak a Laibach/NSK-ról való kritikai értékelése. A „fiatalabb szlovén költészetről való elmélkedésben" – éppen a civiltársadalmi irány folytatásaként – kitűnően lokalizálta a viszonyokat, amelyekből a laibachi politikai magatartás születik, amelyből a totalitarizmusnak mint esztétika tárgyának és a művészetnek mint politikának a tárgyalása következik" (Kermauner 1983). Jó három évvel később pedig azt kérdi, hogy nem az NSZK-e a „legjellemzőbb adaléka" annak a megmozdulásnak, amely felújítja a szentet és kicsíráztatja az istenit", azaz a gentilizmust. És megállapítja: „Ha a civil szlovéneknek napjainkban van valami feladata, akkor az az, hogy a szentet elválasszák a népitől, a szentet ismét egyesítsék az istenivel, az isteni nélküli szentet pedig elvessék mint olyan erőt, amely az atomreaktor robbanásához hasonlatos" (Kermauner 1986b, 773).

[84] Tulajdonképpen arról a referátumról van szó, amelyet Hribar a *Civil társadalom és az állam* című, 1987 októberében Ljubljanában megtartott szimpozionon terjesztett be. E szöveg besorolását a *Nova revija* számába az alkotmánymódosítási viták közé egy kis adalék indokolja, amely arra figyelmeztet, hogy az alkotmánymódosítás javaslatában nem található törekvés a modern és a posztmodern civil társadalom és a jogállam felé, ezért nincs is értelme bármiféle módosítási javaslatokba bocsátkozni (Hribar 1987, 1877).

[85] John Keane: *Civilna družba in država od Hobbesa do Marxa in še naprej*, lásd Mastnak, 1985a.

[86] Miközben már maga Keane is elállt a szocialista civil társadalom szintagmájának alkalmazásától.

[87] Claus Offe: *Nova družbena gibanja: izziv mejam institucionalne politike*, Ljubljana 1987.

Irodalom

Adam, Frane (1986): „O zelenih in rdečih", *Mladina*, št. 13, 4. april.

Adam, Frane (1987a): „O treh pristopih k pojmu civilne družbe", *Katedra*, XXVIII, 10–11

Adam, Frane (1987b): „O treh pristopih k pojmu ‚civilna družba'", *Družboslovne razprave*, VI, 5.

Adam, Frane (1988): „Civilna družba, država, totalitarizem", *Nova revija*, VII, st. 72–72.

Adam, Frane–Podmenik, Darka (1985): „Predgovor", V: Mastnak 1985a.

Arzenšek, Vladimir (1986): „Delavsko gibanje in samoupravni socializem", *Nova revija*, V, 46–47

Arzenšek, Vladimir (1987): „Marksizem in demokratični socializem", *Družboslovne razprave*, IV, 5.

Bakše, Ingrid (Ur.) (1986): „Zapisi z okrogle mize ZSMS in družbena gibanja", *Hladni mir in druge vroče teme*, ABC 1, Ljubljana.

Bakše, Ingrid – Hren, Markol (1986): „Za mirovno kulturo namesto nasilja", *Dnevnik*, 24. maj.

Balažič, Milan (1987a): „Za štefetni blagor", *Teleks*, št, 22, 28. maj.

Balažič, Milan (1987b): „Civilna družba skozi ‚samoupravno' mikrofiziko oblasti", *Problemi*, XXV, 1.

Babler, Anton (1986): „Zakaj pri nas ni mirovnega gibanja?", *Teleks*, 47, 20. november

Bekeš, Peter (1988): „Prenova ni le prosvetljeni oplesk", *Delo*, 26. april.

Bibič, Adolf (1972): „Zasebništvo in skupnost. Civilna družba in politična država pri Heglu in Marxu, Ljubljana.

Bibič, Adolf (1981):

Bibič, Adolf (1984):

Bibič, Adolf (1986a): „Civilna družba v socializmu?", *Teorija in praksa*, XXVIII, 11.

Bibič, Adolf (1986b): „Civilna družba je samoupravljanje", *Delo*, 28. november.

Bibič, Adolf (1986c): „Enačaj je treba popraviti", *Delo*, 6. december.

Bibič, Adolf (1987a): „Civilna družba, politična država, samoupravljanje", *Teorija in praksa*, XXIV, 12.

Bibič, Adolf (1987b): „Civilna družba in država pri Gramsciju", v. A. Gramsci, *Civilna družba in država*, Ljubljana.

Bibič, Adolf (1987c): „Še enkrat o civilni družbi", *Delo*, 4. april.

Bibič, Adolf (1988): „Civilna družba in prenova našega javnega življenja", *Dnevnik*, Z/Z, 29. marec.

Debenjak, Božidar (1981):

Gaber, Slavko (ur.) (1988): „Onstran samoupravljanja s temelji marksizma", *Mladina*, št. 18, 6. maj.

Gantar, Pavel (1987): „Sociologija in civilna družba", *Družboslovne razprave*, IV, 5.
Gantar, Pavel – Mastnak, Tomaž (1987): „Postmarksizem v družbeni teoriji", *Teorija in praksa*, XXIV, 12.
Goljevšček, Alenka (1987): „Arhaičnost: civilnost", *Nova revija*, VI, 57.
Golobič, Gregor (1987): „Tako je to!", *Mladina*, st. 41, 27. november.
Gregorič, Miloš (1987): „Civilna družba kot polje ideološkega boja", *Družboslovne razprave*, IV, 5.
Gregorič, Miloš (1988a): „Civilna družba in sociologija", *Problemi*, XXVI (v tisku)
Gregorič, Miloš (1988b): „Heterogeno branje", *Mladina*, št. 18, 6. maj.
Grenko, Matevž (1987): „Odnos slovenskega (tradicionalnega) katocizma do družbe (cerkve) in države, *Družboslovne razprave*, IV. 5.

Hren, Marko (1985): „Ugovor vesti o služenju vojaškega roka in civilna služba", *Mladina*, št. 35, 25. oktober.
Hribar, Tine (1982–83): „Otok obupa. Robinson Crusoe in Kapital", *Nova revija*, I., 3/4
Hribar, Tine (1982–83a): „Otok obupa. Robinson Crusoe in Kapital II.", *Nova revija*, I., 5–6.
Hribar, Tine (1982–83b): „Otok obupa. Robinson Crusoe in Kapital II.", *Nova revija*, I., 7–8.
Hribar, Tine (1985): „S(am)upravljanje, I, II., III." *Nova revija*, IV., 33–34, 35–36, 37–387.
Hribar, Tine (1987a): „Slovenska državnost", *Nova revija*, VI, 57.
Hribar, Tine (1987b): „Civilna družba, pravna država in legitimna oblast", *Nova revija*, VI, 67–68.
Hribar, Tine (1988): „Alternativnost Nove revije" *Nova revija*, VII, 69–70.

Igličar, Albin (1987): „Država blaginje, civilna družba in pravna država", *Družboslovne razprave*, IV, 5.
(Janša, Janez) (1986): „Nova družbena gibanja pri nas", *Dnevnik*, 24. maj.
Jež, Boris (1988): „Razdržavljenje z živižgi", *Delo*, 26. 4. Juri, Franco (1987): „Verdi, società civile e potere politico in Jugoslavia", *Arcobaleno* VI, 1.

Kermauner, Taras (1983): „X + (–) 11 = ?, Premišljevanje ob mlajši slovenski poeziji", I., II., *Nova revija*, II, 13–14, 15–16.
Kermauner, Taras (1985): „V čem sta ‚politično gledališče' in ‚politična dramatika' politična", *Nova revija*, IV, 35–36.
Kermauner, Taras (1986): „Uničevanje palimpsestov", *Nova revija*, V, 46–47.
Kermauner, Taras (1987a): „Pisma z roba", *Dnevnik*
Kermauner, Taras (1987b): „O NSK", *Nova revija*, VI, 61–62.
Kermauner, Taras (1988a): „Bulatoviću se ne čudim več", *Dnevnik*, 9. februar.
Kermauner, Taras (1988b): „Slovenije med Srednjo Evrope in Balkanom", *Dnevnik*, 10. maj
Kreft, Lev (1987): „Civilna družba in socialistična zveza", *Družboslovne razprave*, IV, 5.
Kreft, Lev–Mastnak, Tomaž (Ur.) (1982): *Poljska*, Ljubljana.
Kokot, Marjan (1986): „Organizacija ali gibanje", Tribuna, XXXV, 15.
Krivec, Ignac (1986): „Nova družbena gibanja", *Hladni mir in druge vroče teme*, ABC 1, Ljubljana.
Kuzmanić, Tonči (1987): „Marxova dialektika narave v določitvi ‚civilne' družbe", *Družboslovne razprave*, IV, 5.

Lesjak, Miran (Ur.) (1987): „Civilna družba in država", *Mladina*, št. 41, 27. november

Malečkar, Nela – Mastnak, Tomaž (Ur.) (1984): *Punk pod Slovenci*, Ljubljana.
Mastnak, Tomaž (1984): „Za anarholiberalizem", *Problemi*, XXII, 1–3.
Mastnak, Tomaž (Ur.) (1985a): *Socijalistična civilna družba?*, Ljubljana.
Mastnak, Tomaž (1985b): De la démocratie an Yugoslavie", *Problemi*, XXVIII, 7.
Mastnak, Tomaž (1985c): „Rdeče in zeleno", *Mladina*, št. 44–45, 27. december.
Mastnak, Tomaž (1985d): „Sodišče se je vpisalo v zgodovino in ostalo anonimno", *Mladina*, št. 6, 14. februar.
Mastnak, Tomaž (1985e): „H kritiki ‚Židovskega vprašanja'", *Problemi*, XXIII, 1.
Mastnak, Tomaž (1985g): „Dotik predsedstva MK ZKS", *Mladina*, št. 18, 16. maj.
Mastnak, Tomaž (1986a): „Delavsko gibanje in nova družbena gibanja", *Nova revija*, V, 46–47.
Mastnak, Tomaž (1986b): „Perspektive demokracije v Jugoslaviji", *Problemi*, XXIV, 2.
Mastnak, Tomaž (1986c): „H kritiki Marxovega pojma ‚bürgeliche Gesellschaft' v Očrtih kritike politične ekonomije", *Vestnik IMŠ*, VII, 1–2.
Mastnak, Tomaž (1986d): „Socialistična civilna družba", *Valj*, VI, 18.
Mastnak, Tomaž (1986e): „Socialistična civilna družba, demokratična opozicija", *Tribuna*, XXXV, 12.
Mastnak, Tomaž (1986f): „Machen wir uns diese Stadt wieder rein" *Mladina*, št. 30, 26. september.
Mastnak, Tomaž (1986g): „Es herrscht bei uns die Volksherrschaft", *Mladina*, št. 5, 7. februar.
Mastnak, Tomaž (1986h): „Država, Laibach, civilna družba", *Radio Študent*, 16. februar.
Mastnak, Tomaž (1986i): „Neizrečena dobrota, da nam niso usta več zavezana...", *Problemi*, XXIV, 7–8.
Mastnak, Tomaž (1987a): „Socialistična civilna družba? Skica aktualnega stanja diskusije", *Katedra*, XXVIII, 6–7.
Mastnak, Tomaž (1987b): „K demokraciji spontane sociologije delavskega gibanja", V: G. Bock, *„Drugo" delavsko gibanje v ZDA od 1905 do 1922*, Ljubljana.
Mastnak, Tomaž (1987c): „Signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon ali nova družbena gibanja v socializmu", v: C. Offe *Nova družbena gibanja: izziv mejam institucionalne politike*, Ljubljana.
Mastnak, Tomaž (1987d): „Totalitarizem od spodaj", *Družboslovne razrapve*, IV. 5.
Mastnak, Tomaž (1987e): „Postmarksizem, madžarski primer", *Vestnik IMŠ*, VIII. 2.
Mastnak, Tomaž (1987f): „Pred koncem revizionizma in ponovnim rojstvom civilne družbe", V: M. Rakovski, *V zhodnoevropskemu marksizmu naproti*, Ljubljana.
Mastnak, Tomaž (1988): „Für eine gespaltene Friedenslogik", *Independent Voices*, IV, 1 (Ljubljana).
Mastnak, Tomaž (1988a): „O moči nemočnih", *Katedra*, XXVII, 7–8.
Mastnak, Tomaž (1988b): „Geht es noch darum, die Gesellschaft zu verändern", *Vestnik IMŠ*, IX, 1.
Mastnak, Tomaž (1988c): „Implozija družbenega/civilna družba v čisti obliki", *Problemi*, XXVI (v tisku).
Mežnarič, Silva (1987a): „Autonomija pravnog sistema", *Družboslovne razprave*, IV, 5.
Mežnarič, Silva (1987b): „Civil Society Project and the Autonomy of the Legal System in Yugoslavia", *Peace Movement in Yugoslavia* III, 2 (Ljubljana).
Močnik, Rastko (1985): „Zakaj so Juda izbrali za juda?", *Problemi*, XXVIII, 1.
Močnik, Rastko (1986): „Nova zmaga nove politike", *Mladina*, št. 40, 5. december.
Močnik, Darko (1987): „Alternativi se je treba prilagoditi", *Delo*, 28. november.

Podmenik, Darka (1986a): „Za civilno družbo", *Tribuna*, XXXV, 15.
Podmenik, Darka (1986b): „Civilna družba ni samoupravljanje", *Delo*. 28. november.

Podmenik, Darka (1987a): „Ali je mogoče razvijati koncept civilne družbe", *Problemi*, XXV, 1.
Podmenik, Darka (1987b): „Civilna družba in javnost", *Družboslovne razprave* IV, 5.
Pučnik, Jože (1987): „Politični sistem civilne družbe", *Nova revija*, VI, 57.
Pučnik, Jože (1987a): „Dvoje temeljnih zahtev", *Nova revija*, VI, 57.
Pučnik, Jože (1987b): „Smisel in nesmisel ustavne razprave", *Nova revija*, VI, 67–68.
Puhar, Alenka (1985): *Peticije, pisma in tihotapski časi*, Maribor.

Riha, Rado (1988): „Zagata z imenom marksizem", *Dnevnik*, Z/Z, 5. april.
Rus, Veljko (1988): „Ali je civilna družba res zanikanje samoupravljanja?", *Delo*, 30. april.

Stanič, Gojko (1987): „Dialektika civilne družbe in države v znanstveno tehnološkem in družbenem razvoju", *Komunist*, 9. januar.

Šoster, Goran (Ur.) (1988): „Rojevanje civilne družbe na obrobju", *Mladina*, št. 12. 25. marec.
Štrajn, Darko (1986): „Start za novo umevanje alternative", *Mladina*, št. 29., 19. september.
Štrajn, Darko (1987): „Civilna družba kot univerzalni in kot partikularni projekt", *Družboslovne razprave*, IV, 5.

Tomc, Gregor (1984): „Spori in spopadi druge Slovenije", v: Malečkar, Mastnak 1984.
Tomc, Gregor (1985): „Rdeče in zeleno", *Mladina*, št. 38, 15. november.
Tomc, Gregor (1985a): „Socijalizem kot nezmožnost družbenega spreminjanaj", *Nova revija*, IV, 37–38.
Tomc, Gregor (1986): „Rdeče in zeleno (III. del)", *Mladina*, št. 4, 31. januar.
Tomc, Gregor (1986a): „Realno obstoječa gibanja v socializmu", *Nova revija*, V. 46–47.
Tomc, Gregor (1986b): „Militarization of Society", *International Booklet/Peace Movement in Yugoslavia*, št. 2–3.
Tomc, Gregor (1986c): „Cold Peace", *Information Booklet/Peace Movement in Yugoslavia*, št. 2–3.
Tomc, Gregor (1986d): „The Great Pretenders" *Information Booklet/Peace Movement in Yugoslavia*, št. 2–3.
Tomc, Gregor, Mirovna skupina (1986): „Pismo iz Ljubljane – odgovor na ‚Praški apel'", *Bilten* Delovne skupine za mirovno gibanje pri RK ZSMS, III, št. 2.
Tomc, Gregor (1987a): „Civilna družba pod slovenskim socializmom", *Nova revija*. VI. 57.
Tomc, Gregor (1987b): „Samoupravljanje kot trenutno najbolj realni socializem", *Družboslovne razprave*, IV, 5.
Tomc, Gregor (1987c): „Razredna dekompozicija in nacionalno formiranje v povojni Jugoslaviji. *Problemi*, XXV, 2.

Urbančič, Ivan (1982/3): „O komunizmu in marksizmu", *Nova revija*, I., 5–6.
Urbančič, Ivan (1987): „Jugoslovenska ‚nacionalistična kriza' in Slovenci v perspektivi konca nacije", *Nova revija*, VI, 57.

Vidmar, Igor (1986): „Provokacija v 7 točkah na temo Država/Laibach, ‚civilna družba'", *Radio študent*, 9. februar.

Žagar, Mitja (1987): „Civilna družba v socializmu (socialistična civilna družba)" *Komunist* (Ljubljana), 20. marec.
Žižek, Slavoj (1987a): „Paris 86: zahteva, ne želja", *Mladina*, št. 1, 9. januar.

Žižek, Slavoj (1987b): *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana.
Žižek, Slavoj (1987c): „Smeri razvoja, Zakaj ni vredno pisati o Agrokomercu?", *Mladina*, št. 29, 4. september.
Žižek, Slavoj (1987d): „Partija mora nemudoma iti predaleč", *Delo*, 28. november.

Rezime

Civilno društvo u Sloveniji – prvih pet godina

Prilog je rekapitulacija političkih i teorijskih rasprava o civilnom društvu koje se vode osamdesetih godina u Sloveniji. Pregled je u prvom redu informativan, jer pruža komentare sakupljene građe.

U prvom delu rada autori daju historijat rasprave o civilnom društvu – gde se i kako ona odvijala; a u drugom delu rada naznačavaju ključne problemske sklopove oko kojih se rasprava vodi (pitanje marksizma, novih društvenih pokreta, politike, socijalizma i samoupravne demokracije, nacionalnog programa, političke tehnologije).

Summary

Civil Society in Slovenia – the First Five Years

The authors remark that this contribution is the summing up of political and theoretical discussions on civil society taking place in Slovenia during the 1980s.

The survey is primarily informative as it displays the commentaries of the collected materials.

In the first part of the paper the authors give the history of discussions on civil society, where and how they took place; in the second part they indicate the key problem clusters on which the discussion is being led (questions related to Marxism, new social movements, politics, socialism and self-management, the national programme, political technology).

Original scientific paper

Pető Iván

POLGÁROSODÁS, KÖZÉPOSZTÁLYOSODÁS, POLGÁRI RESTAURÁCIÓ

A POLGÁROSODÁS ESÉLYEI AZ 1945 UTÁNI MAGYARORSZÁGON

Mit értsünk polgárosodáson, vagyis minek az esélyeit, pontosabban lehetőségeit érdemes vizsgálni az elmúlt 45 évben? Jó, tudjuk, mindig elmondjuk, elmondják: a magyar polgár szó egyszerre jelent burzsoát és citoyent, vagyis: ..., de itt már bajban vagyunk. Az egyértelmű, hogy a citoyen a jogok teljességével rendelkező öntudatos állampolgár, a szabad, szuverén ember. De ki a burzsoá? A múlt századi szocialista gondolatban gyökerező, az elmúlt 40 évben alaptételnek tekintett s így a köznyelvben is meghonosodott értelmezés szerint egyszerűen csak a kapitalista kizsákmányoló, más szóval a tőkés. Az elmúlt években azonban, a 60-as évektől kibontakozó felemás polgárosodásról napvilágot látott elemzések, leírások – lényegében egybehangzóan – azt mondják: ha valamilyen értelemben fellelhetőek a polgárosodás nyomai, akkor ennek éppen gazdasági és nem citoyen elemei érhetők tetten. De a fejleményeket, a felemás polgárosodást a közelmúlt szociológiai, politológiai irodalma természetesen nem az ún. tőkés kizsákmányolással, hanem egyértelműen a vállalkozói attitüddel azonosítja, vagyis a polgárosodás gazdasági, burzsoá oldalát, anélkül, hogy tételesen a burzsoá szót használná (kivéve ez alól Szelényi Ivánt), a vállalkozás lehetőségével azonosítja.

Eredetileg Erdei Ferenc és nyomában Bibó István, majd később Juhász Pál és Szelényi Iván, de mások is a paraszti polgárosodás gazdasági feltételeként, ismérveként említik – másként és másként – az árutermelést, a piacra orientált gazdálkodást, vagyis a vállalkozást. A parasztság polgárosodásának programja – írta Bibó István 1947-ben – a parasztság kilépése a paraszttársadalomból a polgári jellegű egyetemes társadalomba. Hogy aztán polgárrá vagy proletárrá lesz-e, az a gazdasági adottságok alapján fog eldőlni. S – folytatódik a fejtegetés – itt döntő szerepet kap a tulajdon, a mezőgazdasági kisbirtok. Persze ehhez hozzáteszi – s ez már a polgárosodás egyetemes, vagyis nem csupán gazdasági kritériuma –, hogy az iméntiek csak a megnyilvánulási formái a mélyebb tartalomnak. „Amely végsőleg az egyetemes európai társadalomfejlődés történeti folyamatából következik, és gazdasági, kulturális és politikai síkon egyaránt tudatos, önálló, szabadságával élni tudó, kiszolgáltatottságot nem tűrő s emberek, osztályok vagy uralmak puszta eszközévé le nem süllyeszthető emberideáljának az elfogadását jelenti."

Ha a polgárosodás esélyeit, lehetőségeit kívánjuk vizsgálni az egykori parasztságnál, a mezőgazdasággal foglalkozóknál, adott az Erdei-Bibó-féle etalon. De mi van a városi lakossággal? A citoyenné válás mércéje adott, de hogyan mérhető a polgárosodás másik oldala? Bibó, egyebek közt fentebb idézett megállapításában világosan megfogalmazta az általános elveket. Arról azonban, hogy a polgári jellegűnek nevezett egyetemes társadalomban a proletárnak mondott elem hogyan polgárosodhat a szó burzsoá értelmében, nem sokat mond. Tegyük hozzá: az is szembeötlő, hogy az elmúlt 40 év, pontosabban az utóbbi 20–25 felemás polgárosodásával foglalkozó elemzések is elsősorban a mezőgazdaságra fordítják figyelmüket. A látszólagos hasonlóság mögött azonban eltérő okok húzódnak meg. Nyilvánvaló, a polgárosodás mércéje városon is csak az lehet, ami a parasztságnál: csak a szuverenitást biztosító, tőkélesíthető javak feletti rendelkezés, ennek is piacra tekintő formája tudja a polgár gazdasági feltételeit megteremteni. Bibó azonban úgy vélte: a parasztság polgárosodásához elegendő a családi ház, kéziparos műhely s a mezőgazdasági kisbirtok. E tulajdon még nem jelenti – remélte – sem a tőkehalmozódást, sem a kizsákmányolást, sem a tőkés termelési rendet, sem az indokolatlan egyenlőtlenséget. A polgárosodás azonban – bármily sajnálatos is – nem létezhet az ún. tőkés termelési, azaz az alapjában véve a tőke hozamát méltányoló rend, nagy tömegek alkalmazotti viszonyba kerülése (ez felel meg a kizsákmányolás kifejezésnek), a jóérzéssel elfogadhatatlan egyenlőtlenségek (ez lenne az indokolatlan egyenlőtlenségek megfelelője) nélkül. A piacra orientálódó vállalkozás ugyanis elképzelhetetlen a tőke jövedelmezőségének számba vétele és a lehető legkedvezőbb hasznosítására való törekvés nélkül. Ahol nincs érdemi tőkejövedelem, ott nincs a szó igazi értelmében piaci gazdálkodás, ahol nincs piaci gazdálkodás, vállalkozás, ott nincs polgár.

Ne vizsgáljuk most, hogy a magyar mezőgazdaságban 1945–48-ban mennyire léteztek a Bibó által óhajtott se nem szocialista, se nem tőkés út gazdasági feltételei, hogy például az agrárnépesség számához képest elegendő volt-e a föld, rendelkezésre állt-e a nélkülözhetetlen tőke stb. Csak azt említsük: a mezőgazdaságnál, ha az zárt rendszerként működhetne, még talán elképzelhető lenne a Bibó által említett, kézművesiparra, kisbirtokra, s tegyük hozzá, ezek egyes feladatokra történő szövetkezésére épülő gazdálkodás, de az ipari, a forgalmi, a bankszektorban ez elképzelhetetlen.

Ami az elmúlt évtizedek felemás polgárosodásával foglalkozó munkák java részét illeti, ezek nem harmadik út reménye jegyében fordították fő figyelmüket az agrárvilágra, hisz többségük, különösen a legjobbak világosan látják a gazdaság működési szabályait. A vizsgálódási tematika leszűkítésének okát abban vélem látni, hogy az elmúlt 40 évben az agrárszférában folyamatosan és láthatóbban léteztek a vállalkozási minták, mint a gazdaság egyéb területein. Igaz, az új rendet megteremteni, megvédeni kívánó politika visszatérően kíméletlenül támadta a paraszti vállalkozást, mégis, mivel a földtől mint különleges tőkétől soha nem foszthatta meg a mezőgazdasággal foglalkozókat, a vállalkozás alapját nem tüntethette el. Igaz, agrárszférában is ki kellett alakítani az állami akarattal, az azt megtestesítő hivatalos munkaszervezetekkel szembeni kijátszási, túlélési technikákat, de ezekbe mégiscsak belenőttek a már meglévő,

a vállalkozáshoz nélkülözhetetlen gazdálkodói, munkaszervezési megoldások. A 60-as évek elején végrehajtott téeszesítéskor meghagyott háztáji pedig, minden időközönkénti szigorodás ellenére is biztosította a vállalkozások minimális legális alapját.

Ezzel szemben: bármennyire nagy hasonlóság mutatkozott is a mezőgazdasági jellegű és az azon kívüli második gazdaság között abban, hogy mindegyik csak az első gazdaság részeiben tudott megkapaszkodni, az ipari, forgalmi szférában tevékenykedők mindig is sokkal közelebb álltak a büntetőjogi értelemben vett kriminalitáshoz. Mindez azzal a következménnyel járt, hogy e területek rejtettebbek maradtak, de azzal is, hogy a vállalkozások ezen körét még felemás polgárosodásnak is csak alig-alig lehet nevezni. Hiszen a polgártól, a szó citoyen értelmében mi sem idegenebb, mint az illegalitás, a törvények kijátszása.

És ha már itt tartunk: érdemes egy kitérőt tenni a polgárosodás esélyeit tudatosan javítani kívánókra, mert a képhez hozzátartozik, hogy a gazdasági vállalkozók nem ilyenek. Ők, ha felmérik is, hogy az államosított rendszert bomlasztják tevékenységükkel, akkor sem ez az indítékuk, hanem közvetlen vállalkozói céljaik vagy az így és csak így megszerezhető anyagi javak határozzák meg viselkedésüket. Vannak, illetve voltak azonban olyanok is, akik nem ösztönösen a burzsoá, hanem tudatosan a citoyen polgárt célozták meg. A másként gondolkodónak, ellenzékinek nevezettek, akiket olykor polgárjogi aktivistáknak is tituláltak, arra vállalkoztak, hogy úgy viselkednek, cselekszenek, mintha az itteni körülmények között citoyenek lehetnének, mintha szabad, szuverén, öntudatos állampolgárként nyilvánulhatnának meg. Mi sem jelzi, jelezte jobban a rendszer totalitárius mivoltát, a polgárosodás esélyeit, pontosabban lehetetlenségét, mint egyrészről az, hogy a polgár politikai jogaihoz igazodók deviánssá váltak, marginalizálódtak, másrészt az, hogy az ugyancsak emberi jogaikkal élni kívánók, vállalkozni szándékozók kriminalizálódtak.

A polgárosodás gazdasági esélyei, lehetségei kapcsán többnyire csak a termelő, illetve kereskedő második gazdaságról, kisvállalkozásokról esik szó. Érdemes azonban megemlíteni, hogy a vállalkozásnak léteznek más formái is, ráadásul éppen ezek, a nálunk a legutóbbi időkig lényegében tiltott, üldözött formák teremtenek más rendszerekben lehetőséget arra, hogy az is autonóm gazdasági tevékenységet folytathasson, aki nem akarja, mert a biztonságosnak vélt alkalmazotti státusát feladni nem akarja, de önkizsákmányoló túlmunkát sem vállalni.

Az ún. munka nélkül szerzett jövedelemről van szó. Az elmúlt évtizedek polgártalanításának egyik igen fontos eszköze volt a jövedelmek felhasználhatóságának korlátozása. A második gazdaság megtűrése, majd a kisvállalkozások egy részének legalizálása is csak úgy volt a hatalom számára elfogadható, ha a jövedelmek tőkésítését tiltja. A végeredmény ismert: a vállalkozás értelmévé, céljává fogyasztási szükségletek kielégítése, színvonalának emelése, vagyis a jövedelem gyors felhasználása vált, s a befektetés, a tőkeképzés tulajdonképpen megmaradt nem kívánatos tevékenységnek. Persze, s az igazságnak ennyivel tartozunk, miközben a rendszer üldözni kívánta az ún. munka nélküli jövedelemszerzést, ebben sem mutatkozott következetesnek. Még a legvéresebb 50-es

években is létezett szerencsejáték (totó és lóverseny), kamatozó takarékbetét és békekölcsön, amellyel még nyerni is lehetett. Tudjuk, ezek állami bevételi forrásként jöttek számításba, s csak nem kívánatos következményként juttattak embereket kisebb-nagyobb munka nélküli jövedelemhez. Ráadásul a tőkejövedelemhez egyedül hasonlító takarékbetéti kamaton az elmúlt 45 évben a pénztulajdonos reálértékben mindig is csak veszíthetett.

Nem sikerült kiirtani a munka nélküli jövedelemszerzés egy sajátos fajtáját, az öröklést sem, bár az ezúton szerezhető vagyon csak igen-igen korlátozott méretű lehetett. Az ingatlanok értéknövekedéséből, az értéktárgyak pénzromlásnál gyorsabb értékesedéséből eredő bevételek is megmaradtak – a sok korlátozás keretei által meghatározottan – legálisnak. Az ingatlanok bérbeadásából származó jövedelem is átmentődött az előző rendszerből – mint jól ismert –, mivel a megőrizhető tulajdon nem haladhatta meg érdemben a fogyasztási szükségletet, a tőkejövedelem itt is csak viszonylag szerény lehetett.

A piacgazdaságok szabad polgárai szuverén egyénként dönthetnek jövedelmük felhasználásáról, így akár tőkésítéséről is. Az, aki a fizetését szabadon fektetheti ingatlanba, részvénybe, kötvénybe, választhatja ki a neki legjobban tetsző nyugdíjpénztárat, gazdasági autonómiája, részautonómiája révén még alkalmazotti mivoltában is kevésbé kiszolgáltatott, mint az imént felsorolt, korlátozott lehetőségű munka nélkül szerezhető jövedelmekkel, ahogy sokszor hivatalosan nevezték, polgári csökevényekkel rendelkező szocialista munkavállaló. Hosszasan lehetne itt elmélkedni azon a hivatalosan akár még néhány hónappal ezelőtt is érvényes tételen, miszerint a munkás és alkalmazott nálunk, a társadalmasításnak nevezett államosítások révén tulajdonos, s mint ilyen, ha tetszik inkább citoyen, mint mondjuk nyugat-európai kollégája. A proletariátus, munkásosztály a kapitalizmusban a termelési eszközöktől megfosztott és kizsákmányolt bérmunkások osztálya – írták a kézikönyvek címszavában és a tankönyvekben újra meg újra. Olcsó poén, de itt nem lehet kihagyni: az elmúlt évtizedek ideológiájának egyik sarkköve volt, hogy az iméntiek miatt a fejlett piacgazdaságú országok munkavállalója kizsákmányolt, míg a tervgazdasági rendszereké nem. Ha eltekintünk is attól, hogy a munkás, az alkalmazott számára mindegy, hogy ki sajátítja ki azt, amit a politikai gazdaságtan értéktöbbletnek nevez, akkor is felidéződik az, a mai témától nem is távol eső analógia, amit Lukács György emlegetett a rossz szocreálnak és a klasszikus kritikai realistának nevezett író összevetésekor: az egér a hegy tetején is egér, s nem nagyobb a síkság elefántjánál.

Ha pedig a kizsákmányolás kifejezést is megnézzük közelebbről, eléggé egyértelmű: ennek lényege a gazdasági kiszolgáltatottság, s egy ilyen összehasonlításban kötelezően munkavállalásra kényszerített, hosszú ideig munkahely változtatás jogától is megfosztott, a szociális „juttatásokat" is munkavállalóként kapó kelet-európai alkalmazott nemigen versenyképes nyugat-európai kollégájával szemben, még-ha ez utóbbit a munkanélküliség veszélye és realitása fenyegeti is. Tegyük teljesebbé a képet azzal, hogy megemlítjük: a polgárrá válás tiltását, akadályozását épp a társadalmi-gazdasági formációt meghatározó, társadalmi tulajdonnak nevezett állami tulajdonra hivatkozva akadályozták.

A polgárnak, polgárosodásnak a burzsoá és citoyen mellett van egy közna-

pibb értelme is. A polgárosodás e szerint lényegében urbanizáltságot, valamiféle, a kor színvonalához igazodó civilizált életmódot, életformát jelent. Anélkül, hogy ebből az aspektusból most szisztematikusan végigtekintenénk az elmúlt négy évtizedet, néhány mozzanatot mégis érdemes kiemelni. Amikor az 1945–1948 között is erősen érvényesülő törekvéseket 1948 után már leplezetlenül folytatva, átfogó céllá vált a pogárság felszámolása, egészen a kitelepítésekbe, internálásokba torkolló fizikai megsemmisítés szándékáig, akkor a korábbi polgári lét színtereinek, relikviáinak egy része még viszonylag hosszú ideig megmaradt. Persze a polgári lakások jelentős részét társ- és albérletekké, hivatali szobácskákká parcellázták, de a polgári lét közterei, tárgyai még – zömében – érintetlenek maradtak. A bútorok és egyéb használati eszközök tetemes része a polgárság felszámolóira, hivatalaikra szállva funkcionált tovább, a kávéházak, utcák, terek alig-alig változtak, s mivel lakások, új hivatalok építésére a gigantikus iparosítás mellett szinte nem tellett, a városok többsége egészében megőrizte korábbi arculatát. Csak amikor az 50-es évek végétől először lassacskán, majd a 60-as évek közepétől intenzívebben vált az ún. népi-nemzeti egység részévé, hogy a lakosság legalább mint fogyasztó (figyeljünk a szóra!) polgárjogot nyerjen, akkor kezdtek a közterek is a társadalom tényleges állapotához igazodni. Létrejött és hamarosan dominánssá vált a magyarországi snassz, ahogy Bodor Ferenc egy dolgozata a 60-as évek presszóstílusát jellemezte. Nemcsak a kávéházakat s meghittebb vendéglőket építették át valami sosemvolt McDonnald's stílusba, s a presszókat a tíz évvel korábbi olasz kávézók hitvány utánzatává, hanem a fogyasztói társadalmat jellemző motorizáció itteni változata is a köztér meghatározójává vált s bugyiszínű P 70-esekkel, majd Trabantokkal, Wartburgokkal, Moszkvicsokkal stb. Az autók viszonylag csekély számához képest is rossz útviszonyok miatt gyorsan romló közlekedés javítására közúti aluljárók épültek Budapesten, amelyek nem küszöbölték ki a forgalom szintbeli kereszteződését, a hosszú évtizedek alatt elkészült néhány felüljáró (mindig csak kétszer egy sávval s leágazások nélkül) nem sokat segíthetett. Nagy számban épültek az időközben hatalmasra duzzadt városi lakosság elhelyezésére szánt lakótelepi, házgyári lakások, de – túl az ezzel kapcsolatos, jól ismert gondokon – olyan mérettel, hogy a hiányt alig-alig enyhítették, illetve pillanatok alatt újratermelték. A sor folytatása, teljessé tétele helyett inkább az érdemel említést, hogy összességében pusztult, más területeken a kor igényeihez képest egyre inkább elmaradt az infrastruktúra, s a polgárosodó életvitel Patyomkin-fala mögött, ahogy telt az idő, egyre nagyobb üresség kongott, és serkenőben voltak a mai válság magjai.

A polgárosodással foglalkozó munkák egy része úgy írja le az elmúlt 25 év jelzett folyamatait, hogy a korábban megvalósíthatatlan kispolgári törekvések, az anyagi stabilitás és gyarapodás igénye kapott lehetőséget, az a mentalitás, ahol a felemelkedés a jóllakottsággal, gondtalan ruházkodással, tisztes lakással méretik meg. A lehetőség nem állt másból – mondják –, mint az önkizsákmányolásra épülő fogyasztási célzatú felhalmozásból, hisz az adott berendezkedésben továbblépni e felemás polgárosodáson nem lehetséges, mert hiányzik a tőkeképzés, a valódi befektetés, a kisvállalkozásnál az érdemi termelésbővítés lehetősége.

Itt azonban, az említett elfogadása mellett is érdemes elidőzni. „Ha kispolgár alatt szerény jövedelemből, beosztással, de nem, emberhez méltatlanul élő... meglehetősen szilárd társadalmi biztonság állapotában lévő, a szórakozás, olvasás és tájékozódás modern lehetőségeivel élni tudó embert értjük, akkor nem vitás, hogy valóban egy ilyen irányú fejlődésről van itt szó, amely felé világszerte mind a régebbi polgárság és középosztály, mind a proletariátus óriási tömegei haladnak. Ezt a fejlődést természetesnek és kívánatosnak kell tartanunk, s mindenki, aki a dolgozók életszínvonalának emelését tűzi ki célul, gyakorlatilag, akár akarja, akár nem, egy ilyen fejlődés irányában hat közre" – idézhetjük egyetértően Bibó 1947-es szavait, hozzátéve, hogy e fogyasztói vonásokra koncentráló megközelítés nem más, mint a középosztályosodás leírása.

Bibó azonban ezzel párhuzamosan beszél egy másik, ennél szűkebb és rosszabb értelemben vett kispolgárról is, aki – teszem és hozzá – már nem mint fogyasztó kicsiny, hanem mint polgár: „a kis keretekben való tulajdonosi birtoklás vagy társadalmi biztonság szűk látókörébe beleragadt, azt mindenáron megvédelmező, de azontúl nem látó s csupán annak szűk keretei között -szabad- emberek" osztályáról van szó, azokról, akik a polgári világ – Bibó szavaival élve – megszűkített, utánzó, másodkezes megjelenési formáját mutatják fel.

Az utóbbi értelemben vett kispolgár a fogyasztási, jövedelmi viszonyok alapján kialakult, meglehetősen tagolt középosztály tagja lehet, igaz, annak alsó rétegeihez tartozik. Itt nem árt egyértelművé tenni: a kisvállalkozó, önkizsákmányoló kispolgár bár zömében igen, de nem feltétlenül a kedvezőtlen társadalmi körülmények miatt szorult a felemás polgári létbe. Ahol ugyanis nincsenek mesterséges korlátok, ott is sokan választják a kockázatot nem vállaló, biztonságra törekvő, megszűkített, utánzó, másodkezes státust. Más oldalról: különösen a 80-as években, de már korábban is kitűnt: a hazai vállalkozó sem kényszerül minden körülmények között a kis méretek, az önkizsákmányolás mellett megmaradni. Elsősorban szociográfiai leírásokból ismertek pl. a vendéglátóiparban – igaz, nem legálisan – már-már hálózat méretű rendszert, nagyszámú vendéglőt működtetők, ami a maga kriminalitásával – miként erről esett szó – nem lehet a vállalkozásbővítés normális útja. De létezik a Pintér Művek és a Megamorv (Morvai-féle) vállalat is, feltehetően lehetne még sorolni az említettekhez hasonló, középméretűnek nevezhető vállalkozásokat s középburzsoákat. Az utóbbiakról egyébként is kár volna megfeledkezni, hiszen ők azért nem torpannak meg, miként a kispolgárok, a polgári felemelkedés kapujánál.

A középosztályhoz tartozók, a szó fogyasztói értelmében polgárnak tekinthetők köre jóval szélesebb, mint a kis- és középvállalkozóké. A piacgazdaságok középosztályainak megfelelő rétegeivel sokszor paralell módon él néhány nagy presztízsű szakma művelője, pl. ügyvéd, orvos, akiknél mindennek számottevő második gazdaságba sorolható tevékenység a feltétele, vagy kiemelkedőnek tekintett művész, akadémikus stb. Ezt a réteget, amely – elvileg legalábbis – tudását használja tőkeként, szintén helytelen lenne figyelmen kívül hagyni a hazai polgárosulás számbavételekor. És a középosztály jobb módú rétegeihez tartoznak azok is, akik hivatali beosztásukat, privilégiumaikat tudják anyagi előnnyé konvertálni. Csak mellékesen érdemes megjegyezni, hogy a funk-

cionáriusok újabb generációjának egy része már nemcsak ideológiátlanságával tér el egy ideje elődeitől, hanem fogyasztási attitüdjével is: a surf, tenisz, vitorlázás, sízés, a lakás berendezése sok esetben ugyanolyan igazodási pontokat jeleznek, mint a felsőbb középosztály más tagjainál.

A polgár szónak a burzsoán, a citoyenen és az urbanizált életmódon kívül van egy negyedik jelentése is, amelyről futólag már esett szó. „... a polgár szó manapság a marxizmus szóhasználata nyomán meglehetősen körülhatároltan lefoglalódott a kapitalista társadalmi rendben birtokló, kizsákmányoló és az osztály nélküli társadalom ideáljával szembeforduló rétegek számára" – írta Bibó, a már többször idézett helyen. Sőt, tehetjük hozzá az elmúlt 40 év fejleményei ismeretében, a hivatalos szóhasználatban a polgár, polgári s szinonimájukként a kapitalista, burzsoá szavak a legsúlyosabb megbélyegzések egyikévé váltak, s alkalmaztattak mindenkire, akit pillanatnyilag ellenségnek, ellenfélnek tekintett a vezetés. Eltekintve most az 1949 és 1956 közötti mindennapos polgár-ellenes kirohanások felidézésétől, említsük meg:

hogy 1956 harminc éven át nem volt más, mint polgári restaurációs, ellenforradalmi kísérlet;

hogy pl. az 1957.júniusi pártértekezlet azzal utasította el az akkori gazdasági reformelképzeléseket, hogy a központi állami irányítás és ellenőrzés szükségességének tagadása „a gazdasági életben az anarchiához, a kapitalista elemek erősödéséhez, a szocialista gazdaság és a nép súlyos megkárosításához vezetne";

hogy a gazdasági reform 1964–66-os előkészítésekor mily nagy figyelmet szenteltek a polgárosodáshoz vezető valódi piacgazdaságtól történő elhatárolódásnak, aminek illusztrálására álljon itt az 1966. évi IX. pártkongresszus egyetlen mondata, miszerint: „A szocialista célokat követő nemzeti egységgel, az egyre erősbödő közösségi szellemmel nem fér össze a polgári, kispolgári nézetek konzerválása";

hogy a korlátozott reform elleni támadásokban mily fontos helyet kapott a polgárinak nevezett jelenségek emlegetése, így pl. a hírhedt 1972. novemberi KB-határozatban nem először és nem utoljára azt konstatálták, hogy: „Időnként felerősödnek a polgári, kispolgári jelenségek, a szocializmus nagy történelmi érdekeit és távlatait szem elől tévesztő individualizmus, önzés legkülönfélébb formái..."

hogy az ún. kultúrpolitikai munkaközösség mostanság újra előkerült 1973-as határozata az akkor még marxista társadalomtudósok címkézésére sem talált más kifejezést, mint hogy nézeteik kispolgári revizionisták, Bence, Kis és Márkus tanulmányában a marxista frazeológia maradványai minden konkrét és történeti elemzést nélkülöző, polgári szociológiai koncepciókkal, buzsoá elméletpótlékokkal keverednek stb.

A példák további idézése helyett álljon itt az 1980-ban megjelent Politikai kisszótár című kiadvány polgárság szócikkének egy része: polgárság, lásd burzsoázia. Burzsoázia, polgárság: „A kapitalista társadalom egyik alapvető és egyben uralkodó osztály. A fő termelési eszközök tulajdonosa, a dolgozók kizsákmányolásából él. Tőkebefektetéseinek jellege szerint több réteget foglal magába: az ipari, a kereskedelmi és a kölcsöntőkét, valamint a mezőgazdaságban a tőkés bérlők és a kulákok rétegét."

Talán szót se lenne érdemes vesztegetni e meghaladottnak tűnő tételekre, hisz végül is ma az MSZMP piacért, tőkésért, polgárjogokért, a nem oly formálisnak nevezett parlamentáris demokráciáért kiált. De a nagy változások közepette nem oly régen (1989 februárjában) a KB alkotmánnyal foglalkozó ülésén a KB titkára arról kívánta meggyőzni közönségét, hogy nem áll fenn a csendes polgári restauráció veszélye, s épp május 7-én döntött úgy az MSZMP Pest megyei Bizottsága (élén egy PB-taggal), hogy sem a tőkés restauráció, sem a neosztálinizmus nem alternatíva. Lesz piac, tőkés, külföldi és hazai egyaránt, lesz parlamenti demokrácia szabad választásokkal, ahol ún. polgári pártok is indulhatnak és esetleg győzhetnek is, lesznek szabad állampolgárok, de nem lesz polgári restauráció. Úgy tűnik, a polgár, polgári szónak van egy titkos, eddig nem említett jelentése is.

Rezime

Nastajanje građanstva, srednje klase, te građanska restauracija
Izgledi formiranja građanske klase u posleratnoj Mađarskoj

Sociološki i politološki radovi koji se bave nastajanjem građanskog sloja u Mađarskoj orijentisani su prevashodno na svet agrara, budući da su u proteklih 40 godina upravo u toj sferi egzistirali kontinuirano i vidljivije modeli preduzetništva. Uprkos povremeno nemilosrdnim nasrtajima politike koja intendira stvaranje i očuvanje novog poretka, ono je opstajalo zahvaljujući činjenici da se seljaku nikada nije mogla oduzeti zemlja kao naročiti vid kapitala i otud i preduzetništva. Valja istaći, da se u analizama realnih tokova (polovičnog) pretvaranja u građane ovaj proces uvek identifikuje sa preduzetničkom atitudom, koja je kod agrarnog stanovništva uvek imala barem minimalnu legalnu osnovu.

S druge strane, oni koji su preduzetničku aktivnost ispoljavali u sferi industrije i prometa oduvek su bili bliže kriminalitetu u smislu kaznenog zakona, otud su ova područja ostala skrivenija, a krug ovakvog preduzetništva se jedva može nazvati čak ni polovičnim preobražajem u građanina, pri čemu se to, naravno, odnosi na one koji su nameravali afirmisati građanina-buržuja, a na građanina-citoyena.

U isto vreme postojali su i takvi, koji su se hteli potvrditi kao citoyeni – i to svesno –, te su nazivani drugomislećima, opozicionarima, građanskim aktivistima itd., ali se nisu mogli afirmisati kao slobodni, suvereni, samosvesni građani, bili su potisnuti i marginalizovani.

Bitna kočnica za stvaranje građanina (buržuja) jeste zabrana kapitalizacije prihoda, što je rezultiralo korišćenjem stečenog novca u svrhu potrošnje (podizanje standarda), bez oplođivanja kapitala.

Treći aspekt stvaranja građanina je jednostavna urbanizacija stanovništva, civilizovan način života.

Najzad, valja posebno podvući, da se danas u Mađarskoj odvijaju bitno drugačiji tokovi, sâma Partija (MSRP) priželjkuje tržišnu ekonomiju, nastoji privući kapital, obezbeđuje građanska prava i zalaže se za autentičnu parlamentarnu demokratiju. To pretpostavlja – s obzirom na energično negiranje mogućnosti kapitalističke restauracije – jedno zagonetno, dosad još nespominjano značenje građanina.

Summary

Genesis of Citizenship, of Middle Class and the Civil Restauration
(Prospects of Establishing the Middle Class in the Postwar Hungary

The sociological and political-scientific works treating the genesis of the civil stratum in Hungary are primarily concentrated on the world of agriculture, since the models of undertaking existed continually and more visibly exactly in this sphere in the last 40 years. In spite of the occasional cruel attacks of politics intending the creation and maintenance of the new system, it existed thanks to the fact that the land never could be taken away from the peasants as the special form of capital and therefore of the undertaking as well. It should be emphasized that in the analysis of real processes of (semi-) transformation into citizens, this process is always identified with an undertaking attitude, which had at least a minimal legal base at the agrarian population.

On the other hand, those who showed undertaking activity in the sphere of industry and traffic were always closer to criminality in the sense of the penal law, consequently, these fields remained more hidden and the circle of this kind of undertaking hardly can be called even the semi-transformation into citizen, thinking, naturally, of those ones who intended to affirm the citizen-burgeois and not the citizen-citoyen.

At the same time, some of them aspired to be affirmed as the citoyen – consciously, in fact – so they were called opposite-mindeds, oppositionists, civil activists, etc. but they could not win recognition as free, sovereign, self-conscious citizens, they were depressed and marginalized.

Essential obstruction in creating the citizen (burgeois) is the prohibition of income capitalization, resulting in using the earned money for consumption purposes (raising of living standards), without reproduction of the capital.

The third point of view of creating the citizen is the simple urbanization of the population and the civilized way of living. Finally, it should be particularly underlined that essentially different processes are in progress in Hungary today and the Party (the Hungarian Socialist Workers' Party) itself hopes for market economy, tries to attract capital, ensures the civil rights and fights for the authentic parliamentary democracy.

With regard to the energetic negation of the possibility of capitalistic restauration, an enigmatic, till now yet not mentioned meaning of citizen is being supposed.

Original scientific paper

Szabó Tibor

ÁLLAM ÉS CIVIL TÁRSADALOM GRAMSCINÁL

Mind elméletileg, mind gyakorlatilag rendkívül nagy jelentősége van manapság az állammal való foglalkozásnak. A XX. század végén ugyanis újból erőteljesen vetődik fel a század elején már egyszer felvetődött kérdés: vajon az állam csak kényszerapparátus, vagy a benne lévő civil társadalmon keresztül az állampolgárok szellemi és erkölcsi vezetését is el kell látnia. Úgy véljük, hogy az olasz filozófus és politológus Antonio Gramsci ezekre a problémákra máig érvényes hatállyal próbált meg felelni.

A civil társadalom fogalmának előzményei

A Gramsci-féle civil társadalom fogalmának tanulmányozása során minduntalan felmerül: hogyan válaszolták meg Gramsci elődei ezt a kérdést. Ennek részletes tárgyalására itt nem térhetünk ki, csak utalunk arra, hogy Ágh Attila és Szabó Máté már foglalkozott e témával[1].

Tudjuk, hogy komolyabb formában *Hegel* vetette fel az állam és a civil társadalom kapcsolatának kérdését, *A jogfilozófia alapvonalai* című könyvében. Itt igen általános formában felveti az állam és „polgári társadalom" kettéválásának és „kölcsönös megkötöttségének" a problémáját és dialektikus módon az egyiket a másiktól különállóként, de egyúttal összekapcsoltként tételezi. Hegel tehát észleli a francia forradalommal beindult történelmi fejlődés sajátosságát, azt, hogy ekkortól kezdve beszélhetünk az állam és civil társadalom különválásáról, de e különválást Hegel még nem tarthatja szembenállásnak. Azért is, mert az állam funkcióját nem a civil társadalomtól való elkülönülés felerősödésében, hanem annak megnyerésében látja.

Ezzel függ össze, hogy Hegel az államot „az erkölcsi eszme valóságának" tartja[2], amely harmonizál véleménye szerint a civil társadalom elvárásaival, s így a „megbékélés" is természetszerűen következett számára.

A marxizmus klasszikusai közül különösen a fiatal Marx és Engels foglalkozott e témával. Itt ismét nincs mód arra, hogy végigkísérjük gondolkodásuk fejlődését e téren. Marx és Engels már *A német ideológiában* a civil társadalmat

„minden történelem igazi kohójának és színterének" nevezik. „A polgári társadalom átfogja az egyének egész anyagi érintkezését a termelőerők egy meghatározott fejlődési fokán belül... A »polgári társadalom« szó a XVIII. században támadt, amikor a tulajdonviszonyok már kinőttek az antik és a középkori közösségből. A polgári társadalom mint olyan csak a burzsoáziával fejlődik ki... amely minden időben bázisa az államnak és az egyéb eszmei jellegű felépítménynek..."[3] A civil társadalom tehát szerintük anyagi, gazdasági jellegű és alapja az államnak. Engels *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása* című írásában hasonló szellemben beszél arról, hogy a modern történelemben „az állam, a politikai rend az alárendelt, míg a polgári társadalom, a gazdasági viszonyok birodalma a döntő elem. A hagyományos nézet, melyet Hegel is vallott, az államban a meghatározó, a polgári társadalomban az általa meghatározott elemet látta. A látszat meg is felel ennek."[4] Ugyanebben az írásában Engels leírja az állam elidegenedését a társadalomtól, azt a folyamatot, amely során az állam a társadalommal szembeni önálló hatalommá vált. Marx pedig *A gothai program kritikájá*ban éppen ezzel kapcsolatban mondja a következőket: „A *szabadság* abban áll, hogy az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalomnak mindenben alárendelt szervvé váljék, s ma is az államformák olyan mértékben szabadabbak vagy kevésbé szabadabbak, amennyire az »állam szabadságát« korlátozzák."[5] Ezt értelmezhetjük úgy, hogy az állam elidegenülésének „visszavételéhez" többek között a civil szféra felértékelődése is szükséges feltétel.

Történelmi okok miatt azonban *Lenin* egy olyan állam-fogalmat adott, amely a jakobinus állam eszménynek felelt meg. Ebben az állam kényszer funkciója a domináns és csak olykor-olykor és élete vége felé merül fel nála a társadalom nevelésének a problémája, mint az állam egyik funkciója. Lenin – és erről is beszélni kell – szinte egyáltalán nem foglalkozott a civil társadalom kérdésével,[6] bár ehhez közeli témával igen.

Így aztán természetes, hogy a civil társadalom kérdését a marxizmuson belül olyan gondolkodók kezdték újból elemezni, akik vagy Hegelhez, vagy Marxhoz nyúltak vissza. Csak egy példát: *Lukács*, amikor a húszas években Leninről ír, már saját korábbi elképzelését ötvözi Leninével, amikor azt mondja: „Minden osztályuralom az erőszakon alapul, hosszú távon mégis lehetetlen kizárólag a nyers erőszakra alapozni az uralmat. Már Talleyrand megmondta, hogy »mindent meg lehet csinálni a szuronyokkal, csak rájuk ülni nem lehet«."[7] Lukács még késői főművében, az *Ontológiá*ban is visszatér e problémára.

Gramsci kérdésfölvetése

Kétségtelen, a marxista filozófia eddigi fejlődésében Gramci – eddig szinte egyedülállóan – koherens politikaelméleti koncepciót dolgozott ki. Ebből a szempontból a *Börtönfüzetek* amelyből mind ez ideig csak töredékek jelentek meg magyarul, alapvető jelentőséggel bír.

A *Börtönfüzetek* egyik, magyarul nem olvasható megjegyzésben Gramci el-

különíti felfogását a korábbi filozófusokétól és egyben megadja a civil társadalom fogalmát, úgy, ahogyan azt ő érti: „Szükséges megkülönböztetni a civil társadalmat, ahogy azt Hegel érti és ahogyan ezekben a jegyzetekben gyakran használatos (azaz *egy társadalmi csoportnak az egész társadalom feletti politikai és kulturális hegemóniája, az állam etikai tartalma értelmében)...*"[8] E fogalom-szerű megállapításban Gramsci kétségkívül elkülöníti felfogását Hegelétől, azzal, hogy azt azonosítja a „politikai és kulturális hegemóniával", s Hegellel szemben, aki magát az államot tartotta etikainak, és *csak* annak, Gramsci az etikai tartalmakat a civil társadalom szférájához köti. A társadalom „etikussága" tehát szerinte a civil társadalom kifejlettségétől függ. Ugyanakkor elkülöníti felfogását Marxétól is, hiszen a civil társadalom szféráját a felépítmény síkjára tolja át.[9]

Ezt világossan meg is fogalmazza: „Egyelőre a felépítmények két nagy »síkját« jelölhetjük meg: az egyiket »polgári társadalomnak« nevehezhetjük – ez az általában »magánjellegűnek« mondott szervezetek összessége –, a másik a »politikai társadalom vagy állam«. E kettő megfelel a »hegemónia« funkciójának, amelyet az uralkodó csoport az egész társadalomban gyakorol, valamint a »közvetlen uralom« vagy parancsnoklás funkciójának, amely az államban és a »törvényes« kormányban fejeződik ki."[10] A civil társadalomnak a gazdasággal való kapcsolatát tehát más síkra tolja át.

Ez utóbbi jegyzetéből is világos, hogy Gramsci az államot nem differenciálatlanul, mint kényszerapparátust fogja csak fel, hanem *mellette* még feltételezi a civil szféra meglétét is. „A politikában a hiba az állam pontatlan megértéséből származik (teljes értelmében: diktatúra+hegemónia)..." (Q. 810–811). Ugyanezt ismétli máshol, másként, de ugyanebben az értelemben: „államon nemcsak a kormánygépezetet kell érteni, hanem a »magánjellegű« »hegemónia«-gépezetet, avagy polgári társadalmat is."[11] A civil társadalom tehát olyan magán-jellegű szervezeteket is magában foglal, amelyek szükségesek az állam legitimálásához. A vezető csoport érdekérvényesítését ugyanis nem lehet kizárólag az uralommal, a diktatúrával biztosítani (sőt: csak ezzel hosszú távon egyáltalán nem lehet), hanem szükség van hozzá a magánszervezetek kezdeményezéseire, más szóval a hegemónia létrehozására, a konszenzus megnyerésére.

Így az állam általános fogalmát Gramsci a következőképpen adja meg: „Az állam általános fogalma olyan tényezőket is magában foglal, amelyeket a polgári társadalomhoz kell sorolni (úgy fogalmazhatnánk, abban az értelemben, hogy állam = politikai társadalom + polgári társadalom, vagyis kényszerrel páncélozott hegemónia)" (UF. 262–263.). Mint lájtuk, a Gramsci-féle elképzelés az államról abban is különbözik Hegelétől, hogy itt egyértelműen hangsúlyozódik a politikai társadalom, a kényszer mozzanata is, de természetesen nem csupán az.

Egyik börtönlevelében, amit az állam-problematika történelmi kiéleződésének idején, 1931 végén küldött sógornőjének, Gramsci talán a legpontosabban foglalja össze gondolatait az állam és a civil társadalom viszonyáról. Gondolatmenetének tehát aktualitása is volt. Saját kutatási témáit ismertetve ebben a levélben a következőket írja: „Ez a kutatás elvezet az állam-fogalom pontosabb meghatározásához, amit általában úgy fognak fel mint politikai társadalmat

(vagy diktatúrát, vagy olyan kényszerítő apparátust, amely a néptömegeket egy adott kor gazdasága és termelési típusa szerint fogmálja), nem pedig mint politikai és polgári társadalom (vagyis mint olyan hegemónia, amit egy társadalmi csoport az egész nemzeti társadalomra az úgynevezett magánszervezeteken mint az egyház, a szakszervezetek, az iskolák stb. keresztül gyakorol) közti egyensúlyt."[12] Ez az idézet nagyon lényeges, mert rámutat arra, hogy Gramsci szerint minden állam a diktatúra és a hegemónia közti arány, helyesebben egyensúlyt mutatja fel, és az államot – tehetnénk hozzá – az minősíti, hogy diktatúrából vagy hegemóniából van-e benne több. Egy állam Gramsci szerint akkor stabil, ha a *hegemónia* a döntő benne. Innen van a modern politikaelméletben fontos helyes a hegemónia-koncepciónak.

Gramsci tehát az állam életében egyaránt fontosnak ítéli meg a politikai társadalom és a civil társadalom meglétét. A két szféra további megkülönböztetését is elvégzi, amikor Guicciardini képletét, hogy ugyanis két dolog szükséges az államban: fegyverek és vallás, a következő kategóriapárokkal toldja meg: erő és konszenzus, kényszer és meggyőzés, állam és egyház, politikai társadalom és „polgári" társadalom, politika és erkölcs, jog és szabadság, rend és fegyelem, erőszak és csalás (UF. 243.). Az állam és a civil társadalom kérdése itt érintkezik az erő és a konszenzus problémacsoportjával[13]. Gramsci, mint a nyugat-európai típusú társadalmak teoretikusa, a parlamenti rendszer keretében gondolkodva a következőket mondja: „A parlamenti rendszer klasszikussá vált talaján a hegemónia »normális« gyakorlását *az erő és a konszenzus* kombinálása jellemzi. E kettő egyensúlya változik (se equilibrano variamente) úgy, hogy *az erő ne kerekedjék túlságosan a konszenzus fölé*, sőt úgy, hogy az erő lehetőleg a többség konszenzusán látsszék nyugodni, e konszenzust pedig a közvélemény úgynevezett orgánumai fejezik ki – újságok és egyesületek, s az utóbbiakat ezért bizonyos helyzetekben mesterségesen szaporítják" (UF. 205–6., kiemelés tőlem – Sz. T.). Természetesen ez a polgári társadalom (mint formáció) normális működésekor van így, nem pedig abban a korban, amelyben ezt Gramsci írta. Mindenesetre világos, hogy Gamsci nem csak a civil társadalomnak szán kiemelt szerepet a társadalom működésében, hanem a hegemóniának és a konszenzusnak is, amelyek ezzel korrelatív fogalmak.

Gramsci ezeket az elveket egyértelműen az olasz filozófiai és politikaelméleti hagyományból meríti. Gondoljunk csak arra, amit *Machiavelli* mond *A fejedelem* című művében: „Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátság a másik... egyik a másik nélkül nem lehet tartós."[14] Gramsci a Börtönfüzetekben tudatosan felhasználja a Machiavelli-féle kentaur kettős természetet (UF. 71–72.) Machiavellin kívül elsősorban *Croce* hat Gramscira e téren. Croce *A politika elemei* című könyvében az állammal kapcsolatban többek között a következőket írja: „Az a dilemma, vajon az Állam alapja az erő vagy a megegyezés (consenso)..., mert valójában erő és megegyezés a politikában korrelát kifejezések és ahol megvan az egyik, sohasem hiányozhat a másik."[15] A konszenzus kilalakulásához pedig szükség van arra a terepre, ahol mindez végbemehet: a civil szférára.

Stratégiai szempontból minden eddiginél fontosabb szerepe van a civil társa-

dalomnak. Gamscitól igen gyakran idézik nálunk is a most következőket, de úgy véljük, a civil társadalom szempontjából még nem gondolták végig, mi is következik ebből: „Keleten az állam volt minden, a polgári társadalom kezdetleges és cseppfolyós volt: Nyugaton az állam és polgári társadalom között helyes arány állt fenn, amint az állam megrendült, rögtön megmutatkozott mögötte a polgári társadalom vaskos szerkezete" (UF. 129.). A civil társadalom megléte, vagy kifejletlensége, visszafejlődése tehát döntő kérdés stratégiailag. Ha ugyanis az államot nem védi a saját konszenzusán alapuló civil társadalmi szféra, akkor magára (saját diktatúrájára) hagyatkozhat csupán. A stabil társadalomra ez semmiképpen nem lehet jellemző. A legfejlettebb államok „polgári társadalma igen összetett struktúrává vált, és képes ellenállni a közvetlen gazdasági tényező katasztrófával fenyegető »áttöréseinek« (válságok, depresszió stb.): a polgári társadalom felépítménye a modern háború lövészárkainak felel meg" (UF. 126.). Sőt, ahogy Gramsci másutt írja: amennyiben időlegesen az állam nem képes, nem tud funkcionálni, akkor a maga mellé állított civil társadalom megvédi. Amennyiben az állam csak uralkodik és nem hegemón, az erőszak funkció időleges, átmeneti vagy véletlen elvesztésével veszélybe kerül az egész hatalom, legalábbis súlyos válságkorszak következik be. A hegemónia és konszenzuson felépülő civil társadalom már csak ezért is létkérdés egy állam életében.

Véleményünk szerint kifejezetten a kelet-európai helyzetről beszél, amikor egyik magyarul még nem ismert jegyzetében az *államimádatról ír*. „Bizonyos társadalmi csoportok számára, amelyeknek az autonóm állami életre való kerülésük előtt nem volt hosszú saját és független kulturális és morális periódusuk, az államimádat korszaka szükségszerű, sőt, kívánatos: ez az államimádat nem más, mint a »polgári társadalom«létrehozására irányuló kezdeményezés, amit történelmileg nem volt lehetséges létrehozni a független államéletre való kerülés előtt. Mindazonáltal ezt az ilyen államimádatot... nem szabad úgy felfogni mint »örök« valamit..." (Q. 1020.). Gramsci tehát mindenképpen szükségesnek tartja a civil társadalom kialakítását, akkor is, ha ez nehézségekbe ütközik, s történelmi feltételei nem jók.

Még egy szempontból tartja fontosnak a civil társadalom meglétét: az állam elhalásával kapcsolatosan. „A kényszerállam fokozatos kimerülése úgy képzelhető el, hogy egyre szembeszökőbb elemei vernek gyökeret a szabályozott társadalomnak (vagy erkölcsi államnak, avagy polgári társadalomnak)" (UF. 263.). Más és pontosabb jegyzetében „a politikai társadalom felszívódásáról" beszél a civil társadalomba (Q. 662.). Tehát az állam megszűnésének előfeltétele a civil társadalom kialakítása, mert csak így válhat a társadalom igazi „önkormányzattá".

A civil társadalom fogalma és valósága

Ezekből a megjegyzésekből egyértelműen kiderül, hogy a Lenin utáni marxista filozófiában és politikaelméletben újból szükséges felvetni és tárgyalni a civil társadalom problémáját. Méghozzá két vonatkozásban is. Egyrészt két-

ségkívül fogalmi szinten: megvizsgálni milyen a civil társadalom problémájának viszonya az elidegenedéshez,[16] az államhoz, a hegemóniához és konszenzushoz. Másrészt konkrétan elemezni a civil társadalom ontológiáját, valóságát. Azt, hogy a társadalomban az állami formák mellett milyen „magánpolgári" kezdeményezések, szervezetek, intézmények létrehozása történt meg, milyeneket kell még létrehozni, hogy például a Hankiss Elemér által is elemzett működési zavarok a társadalomban ne erősödjenek föl.

A civil társadalom és az állam kapcsolatáról Gramsci által elmondottak véleményünk szerint jó alapot képeznek ahhoz, hogy ezeket *hic et nunc* a magunk számára újból átgondoljuk.

Jegyzetek

[1] Szabó Máté: *„Societas civilis" és „bürgerliche Gesellschaft", in:* Magyar Filozófia Szemle, 1980, 4. sz., 447–472. old.; Szabó Máté: *A „polgári társadalom" kategóriája a mai társadalomtudományokban*, in: Filozófiai Figyelő, 1980, 1–2 sz., 152–172. old.; Ágh Attila: *A politika világa*, Kossuth 1984; Ágh Attila: *A védekező társadalom*, in: Magyar Tudomány, 1987, 1. sz.

[2] Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, 1971., 261. old.

[3] Marx–Engels: *A német ideológia*, Magyar Helikon, 1974., 93. old.

[4] Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*, in: Marx–Engels Válogatott Művek, Kossuth 1963, II. köt. 357. old.

[5] Marx: *A gothai program kritikája*, id. kiad., 22. old.

[6] Azok a marxista értelmezések, amelyek a lenini államelméleten alapulnak, ezért néha teljes egészében elfeledkeznek a civil társadalom kérdéséről. Úgy írnak az államról, mintha az a társadalmat teljesen fedő fogalom lenne. Ezt a látszatot az is megkönnyíti, hogy magukban a Marx és Engels szövegekben, a magyar kiadásban, a névmutató polgári társadalom címszava megkülönböztetés nélkül hozza a polgári társadalmat mint társadalomalakulatot és mint civil társadalmat.

[7] Lukács György: *Lenin*, Magvető, 1970, 81. old.

[8] A. Gramsci: *Quaderni del carcere*, Torino, 1975. Einaudi, 703. old. (A továbbiakban: Q.)

[9] Erről a Gramsci-szakirodalomban igen nagy vita bontakozott ki az 1967-es Gramsci-konferencián és utána. A vitában N. Bobbio, Jacques Texier, B. De Giovanni, V. Gerratana, Perry Anderson és mások vettek részt. E vita anyagát közlöm a *Politikatudományi Füzeteknél* több év óta megjelenés alatt álló válogatásomban: *Állam, „polgári társadalom", hegemónia. Tanulmányok Gramsci politikaelméletéről* (ÁJTK, megjelenés alatt).

[10] A. Gramsci: *Filozófiai írások*, Kossuth, 1970, 279–280. old.

[11] A. Gramsci: *Az új fejedelem*, Magyar Helikon, 1977, 259. old. (A továbbiakban: UF.)

[12] A. Gramsci: *Lettere dal carcere*. Torino, 1973. Einaudi, 481. old.

[13] Erről ír John Hoffmann: The Gramscian Challenge. Ceercion and Consent in Marxista Political Theory (Oxford, 1984. Basik BlackWell) című művében.

[14] N. Machiaveli: *A fejedelem*, in: Niccolo Machiavelli művei, Európa, 1978, I. kötet 87–88. old.

[15] B. Croce: *A politika elemei*, Bp. én. Franklin (Fordította: Révay József) 18. old.
[16] Erről a kérdésről bővebben írtam *Elidegenedés és civil társadalom* című tanulmányomban. (Magyar Tudomány, 1987, 7–8. sz. 561–565. old.

Rezime

Država i civilno društvo kod Gramšija

Ističući da bavljenje državom ima danas i teorijski i praktični izuzetan značaj, autor preliminarno naznačuje glavne obrise geneze pojma civilnog društva, kao toposa novovekovne misli o društvu i njegovom ustrojstvu.

Prvi ozbiljni mislilac ove problematike bio je Hegel, ali je ona snažno prisutna u promišljanjima mladog Marksa i Engelsa, te Lenjina i mladog Lukača. Autor naglašava temeljne postavke ovih mislilaca, uz neizbežan zaključak, da bez poznavanja teorijskih dostignuća prethodnika, nije moguće pouzdano interpretirati ni ideje Antonija Gramšija, italijanskog filozofa i politologa, čija problematizacija civilnog društva nudi još uvek vrlo sveže i aktuelne postavke.

Konstatujući da je upravo Gramši – i možda jedino on – elaborisao u dosadašnjem razvoju marksističke filozofije koherentnu koncepciju političke teorije, autor ukazuje na fundamentalan značaj njegovih *Pisama iz zatvora*.

Distancirajući se od Hegela Gramši definiše civilno društvo identifikujući ga sa „političkom i kulturnom hegemonijom" uz naglašeno povezivanje etičkih sadržaja za sferu civilnog društva.

Državu Gramši ne poima neizdiferencirano, to jest isključivo kao aparat prinude, već *uz njega* pretpostavlja i postojanje civilne sfere. Civilno društvo obuhvata i takve organizacije privatnog obeležja, koje su potrebne radi legitimacije države. Po Gramšiju postojanje političkog društva i civilnog društva imaju podjednaku važnost u životu države. A uspostavljanje civilnog društva Gramši smatra svakako potrebnim, čak i ako se to sukobljava sa teškoćama, ako istorijski uslovi nisu povoljni.

Summary

Gramsci's State and Civil Society

Pointing aut that the investigation of the state is of exceptional theoretical and practical importance today, the author marks preliminary the main contuors of the genesis of the concept of the civil society as the topos of modern thoughts about the society and its organization.

The first significant philosopher dealing with these problems was Hegel but the same problems appear also in the considerations of the young Marx and Engels, then Lenin as well as of the young Lukács. The author accentuates the fundamental statements of these philosophers followed by the conclusion that without the knowledge of theoretical achievements of predecessors it is not possible to give reliable interpretation of the ideas of Antonio Gramsci, the Italian philosopher and political scientist, whose attitude to the problems of the civil society offers theses, being very new and actual even today.

Establishing the fact that in the development course of the Marxist philosophy, ex-

actly Gramsci – and probably only he – elaborated a coherent conception of the political theory, the author indicates the fundamental importance of his letters from the prison.

Dissociating himself from Hegel, Gramsci defines the civil society, equating it with the „political and cultural hegemony" with emphasized coherence between the ethic content and the sphere of the civil society.

Gramsci does not interpret the state undifferentiatedly i. e. exclusively as the instrument of compulsion, but *besides it* he supposes the existence of the civil sphere as well. The civil society comprises also such organizations of private character which are necessary for the legitimation of the state. According to Gramsci, the existance of the political society and of the civil one is of the same importance in the life of the state. Establishing the civil society is for Gramsci an imperative necessity, even when it raises difficulties, if the historical conditions are not favourable.

Original scientific paper

Rehák László

A JOGÁLLAM, A CIVIL TÁRSADALOM ÉS AZ ÁLLAM ELHALÁSÁNAK MARXISTA ELMÉLETE

Nem kétséges, hogy a jogállam és a civil társadalom kérdésköre nem csak a válságba került szocialista országok gyakorlata és a szocializmuskép jövőbe mutató megreformálása kapcsán jelentkezik: az állami gépezet felépítése, főleg hatásköre és alakítási távlatai minden valamirevaló fejlődőképes országot érint és foglalkoztat. A jogállam és különösen a civil társadalom a különböző értelmezések ellenére századunk második felében elméleti és gyakorlati kérdésként is igencsak előtérbe került, amelyek időszerűségét a szocialista társadalmak válsága még csak növeltek. A jóléti államhoz fűződő remények nagy részének meghiúsulása és az újkonzervatizmus előretörése a maga részéről a jogállam gyakorlati és elméleti kérdéseit, a civil társadalom kérdeseit – elsősorban mint elméleti kérdést, mint a meglévő helyzet javítására irányuló társadalmi elvárást – a figyelem központjába helyezi világviszonylatban is.

Erről a jelenségről, de nemcsak állam–társadalom–egyén viszonylatában Papp Zsolt magyarországi filozófus-politológus (aki magát egyszerűen „szociológiai tájékozottságúnak" jelöli, amikor hivatásos filozófusokat szólaltat meg, lásd: Filozófus-per 1973, Világosság különkiadása, 1989, 5. oldal) 1988-ban megjelent kötetében így fogalmaz:

„A nyolcvanas évek dereka táján azonban jó ideje érlelődő megújulások, „váltások", változások szemtanúi, sőt részesei vagyunk – gazdálkodásban, napi politikában, ideológiában, múltidézésben, mentalitásokban, érzületekben, elméletekben és mozgalmakban egyaránt. Talán spekulatív s kevéssé tudományos a megfogalmazás, ám alighanem minden érdeklődő egyetért abban, hogy *a „korszellem" meglódult* – Keleten és Nyugaton egyaránt. Nem „párhuzamosan", nem „találkozva", de nem is egymást taszítva vagy kizáróan". (Kormetszetek, Bevezetés; Kossuth Könyvkiadó, 1988, 5. oldal.)

A civil társadalom szorgalmazói a törekvés eredetét egyrészt a jóléti állam kialakulásával, majd annak háttérbe szorulásával magyarázzák, amelyre a szociális juttatások korlátozása következtében került sor, mégpedig a neokonzervativizmus hatására. Így összegezi ezeket a nézeteket Albin Ingliča is (Gledišta folyóirat, „Država blagostanja, civilno društvo i pravna država"; Belgrád, 5–6/1988, 60–62. o.). Az ilyen geneológia mellett sok

érv sorakoztatható fel, de nem kétséges, hogy ez nem az egyetlen lehetséges megközelítési mód.

Egyesek a jóléti társadalom jelentkezésének csíráját az F. D. Roosevelt által indított New Deal megvalósításában, az állami befolyás monopolisztikus kiszélesítésében és ennek bizonyos értelemben előrevetítését a Churchill és Roosevelt által 1941. augusztus 14-én közzétett Atlanti Charta név alatt ismert okmányban látják, amelyhez egy sor állam csatlakozott, elsőként a Szovjetunió 1941. szeptember 24-én. Ez az okmány szerint a két állam a fasizmus elleni harc révén olyan háború utáni állapotot szándékozik létrehozni, amely „megvédi az embereket a félelemtől és a szegénységtől".

Az állami hatalom befolyásának monopolisztikus kiszélesítése a gazdálkodás és általában a társadalmi élet több területére, nem kapcsolható csak a jóléti állam kialakulásához. E sorok írójának megítélése szerint sokkal átfogóbb jelenségről van szó, amelyet szociológiai előadásai során az etatizmus a XX. század derekán, legalábbis különböző fokozatban jóformán általánossá váló erőteljes előretörésként fejtett ki. Ennek oka a meglévő társadalmi rendszerek vagy legalábbis alakulófélben lévő politikai-gazdasági rendszerek (amelyek mögött mindig társadalmi nagycsoportok tényleges vagy vélt érdekei voltak és vannak) önfenntartási igényében rejlik, az adott rendszer belső ellentmondásai alapján kifejezésre jutó önfenntartási entrópiában, ami nem indokol és magyaráz, de legalább érzékelteti a jelenséget. Mert az amerikai New Deallel egyidejűleg jelenik meg ellentétes előjellel a Hitler hatalomra juttatásával berendezkedő vegyes pártállami és magántulajdonos termelési rendszer és rendőrállami társadalom. Mindezt megelőzően a húszas évek végén a Szovjetunióban N. I. Buharin és követői gazdaságfejlődési elképzeléseinek végleges felszámolása szintén egyértelműen megszilárdítja az etatizmust. A második világháború hadigazdálkodása az etatizmust a hadviselő feleknél még elterjedtebben és határozottabban megszilárdítja a háborús erőfeszítések kifejlesztésében.

Ezt az etatizmust a háború befejezése nem teszi feleslegessé, csak céljait és részben módszereit változtatja. A hadigazdálkodásról való részleges áttérés a békekötést követő időszakra, ami nem jelentette még a békés időszakra jellemző termelést, hiszen hidegháború, ami egy tényleges harmadik világháborúra való fölkészülődés, 1946-ban kezdődik (W. L. S. Churchill 1946. március 5-én Fultonban, az Egyesült Államokban megtartott beszéde) és azt követően bizonyos enyhülés ellenére továbbra is folyik a fegyverkezési hajsza, amely az állam szerepét – mint termelésirányítóét és óriási megrendelőét – előtérbe helyezi. Ennek következtében a legjelentősebb országok gazdasági szerkezetében létrejön a hadiipari és technikai-tudományos együttes, továbbá az államapparátus megnövekedésével, valamint a bonyolult technikai termelési eljárások következtében kialakul a sajátos irányítók rétege. Így megszületik az államirányítási bürokrácia, a gazdasági szakirányítók (managerek) és irányító hivatásos katonai szakértők hármas ötvözetéből kialakult sajátos társadalmi szerkezeti tényező. Ennek a tényezőnek nagy befolyása van nemcsak az adott ország gazdaságának működésére, hanem közvetlenül vagy közvetve az ország politikai rendszerére is. Ez utóbbi világviszonylatban maga után vonta a parlamentarizmus válságát, olyan országokban is, amelyek már a XX. század első felében is

a parlamentarizmus példáinak számítottak. A tényleges hatalom gyakorlása és a döntéshozatal az állami szervek végrehajtó intézményeibe tolódott át, részben olyan intézményekbe, amelyeket a képviselőház csak részlegesen ellenőrizett. A képviselők a parlamentben mindinkább saját pártjuk legfelsőbb vezetőségének az utasításaihoz tartották magukat.

Ezért bontakozik ki elméleti-tudományos síkon, de a választók sokaságának érdekei alapján egy mind szélesebb körű mozgalom, amely a közügyek intézésében a közvélemény befolyását szorgalmazza – függetlenül attól, hogy korunk technikai fejlődése folytán hatásos eszközökkel manipulálható a közvélemény. A közvetlen demokratikus választások iránti igény szemmel láthatóan megnőtt, ugyanúgy a népképviselet, a parlament szerepének nevelési igénye is. Ezért az államhatalom hatáskörének a múlt századi és századunk első két évtizedéhez képest nem elsősorban a jóléti állam kialakulása, majd letűnése és az újkonzervatív irányzat szociális juttatásainak megszorításaiból eredő következmény. Nem kétséges, ezek a körülmények is figyelembe veendők egy időtartamban és társadalmi jelentőségében átfogóbb folyamat részeként.

A jelenkori államhatalmi sokrétű jelenlét és a múlthoz viszonyítva, amikor elképzelhetetlen felfokozottsága két egymással összefüggő politikai mozgalom megjelenését serkentette, amely mozgalmak némi eltérő értelmezéssel, de jelen vannak a polgári tőkés társadalmak haladó mozgalmaiban, de az eddigi korai szocialista társadalmak megújulásának is lényeges tételét képezik. Ez a két mozgalom a jogállamiság erősítése és a civil társadalom kialakítása. Mindkét elképzelés már több mint két évszázados törekvésre vezethető vissza. Valójában a haladó polgárság (a hűbéri franciaországi harmadik rend) törekvése fejezte ki annak idején ellenszegülését az egyeduralmi monarchia korlátlan uralma ellen. Ma azok a gondolatok és elvek, természetesen más értelmezésben, a jelenkor társadalmi jelenségei alapján fogalmazódnak meg, de eszmei kapcsolatuk tagadhatatlan.

A törvényesség elve – ami még nem jelenti eleve az adott társadalom demokratizmusát is – a végrehajtó hatalom, jelenkorunkban legtöbbször a közigazgatási szervek, szigorúan törvényekkel megszabott és eljárásukban meghatározott helyzetét jelentik. Valamikor a törvényesség a hűbéri egyeduralkodó hatalmának a korlátozását jelentette csak, ma lényegében a parlament, a törvényhozó legfelsőbb népképviseleti szerv hatalmának megszilárdítására irányuló törekvést jelenti. Formálisan a jogállamiság (Jugoszláviában a törvényesség és akotmányosság elveként emlegetik az alkotmányjogi és politikai tudományok) azt jelenti, hogy lényegesebb rendszabályok csakis törvénnyel írhatók elő, amelyeket természetesen a törvényhozó hozhat meg. Ez egyben azt jelenti – régebbi hazai gyakorlatunkhoz is híven –, hogy semmilyen más állami szerv (köztársasági elnökség, kormány) nem hozhat úgynevezett törvényerejű rendeleteket, amelyeket a törvényhozó a legközelebbi ülésén megerősít mint törvényes rendelkezést (esetleg elutasít, amire, amíg az ilyen alkotmányos rendelkezés érvényben volt, nem volt példa). A kormány csak a törvény végrehajtására vonatkozó közelebbi rendelkezéseket tartalmazó rendeletet hozhat, de azok már tételes rendelkezéseket nem tartalmazhatnak. Ha az utóbbira szükség mutatkozik, törvénymódosításra van szükség, amit csak a törvényhozó végezhet

el, éppen olyan eljárással, mintha új törvényt alkotna. A törvények alkotása csak kivételesen történhet sürgősségi eljárással. Így már az eljárás, de még inkább a gondos előkészítés és a törvényhozási politika a törvény tételes rendelkezéseinek állandóságát szorgalmazza és arra törekszik, hogy elkerüljék a törvényes rendelkezések gyors változtatását.

A jogállamiság értelmezése ilymódon gyakran nemcsak az érvényben lévő törvényes rendelkezések tiszteletét jelenti, hanem a jogi rendelkezések állandóságát, ami a gazdálkodás jogi keretei között megbízható támpont lehet a gazdálkodás közép- és hosszú távú tervezésében és előirányzásában.

Külön kérdést jelent a kötelező tételes jogszabályok előírása és alkalmazásuk azokra, akik nem tartják be ezeket. Egyszerűbben, ez egyrészről a törvényhozás, másrészről a végrehajtó hatalom (a közigazgatás) és a bíráskodási viszony kérdése. Már Ch. de S. Montesquieu (1689–1755) síkraszállt a hatalom egymástól való világos elhatárolásáért: a törvényhozó hatalom, a bíráskodás és a végrehajtó hatalom egymástól való elválasztását tartotta indokoltnak. Megjegyzendő, hogy ezt a hármas megosztást – legalábbis elvben – az angolszász országokban és az Egyesült Államok nyomán Latin-Amerikában igyekeztek politikai rendszerként meghonosítani, uralkodó és hivatalos tanítássá tenni. Montesquieu és követőinek elve maradéktalanul azonban sehol sem valósult meg, még ott sem, ahol hivatalosan állították, hogy azt elvben és a gyakorlatban megvalósították.

Az emberiség történelmének egyik fintora, hogy éppen Montesquieu hazájában a nagy francia polgári forradalom idején a jakobinusok igyekeztek érvényesíteni egy ellentétes elvet, a „népi szuverenitás" elvét, amely szerint minden hatalom a néptől ered és a népet illeti meg. Ezt az elvet tartalmazza a jakobinusok soha életbe nem lépett alkotmánya, amely elv lényegében a jakobinusok terrorjához és ellenterorrjához vezetett, és végül a bonapartizmust eredményezte. Így gyakorlatilag ez az elv nem valósulhatott meg a maga idejében. A szocialista munkásmozgalom sokkal inkább hajlott a jakobinusok népi szuverenitásának elve felé, amely szerint a legfelsőbb népi képviselet kezébe összpontosul minden hatalom: a törvényhozás, a végrehajtás és az igazságszolgáltatás (a bíráskodás). Ezt az elvet képviselték Lenin és követői a Szovjetunió létrehozásának idején, ezt követi az úgynevezett sztálini alkotmány (főleg Buharin szövegezése alapján), amelynek szövege közvetlenül nem vall a sztálinisták önkényuralmának a rémtetteiről, és ez a népi szuverenitás elve vált általánosan elfogadottá a második világháború után újonnan megalakult népi demokrata szocialista államok politikai rendszereinek kialakításában. A népi szuverenitásnak ez az elve (egy sor más szuverenitás mellett) jelenleg is a jugoszláv önigazgatású szocializmus hivatalos doktrínája, noha maradéktalanul sohasem valósulhatott meg, különösen a bíráskodás terén, ahol szükségszerűen jelentkezett a bíróságok törvnyszabta függetlensége és felelőssége.

Megjegyzendő, hogy Európa-hírű alkotmányjogászunk és politológusunk, J. Đorđević, az uralkodó hivatalos népi szuverenitás elvét affirmatívan tárgyalva az elsők között, legalábbis Jugoszláviában, rámutatott arra (J. Đ.: Politički sistem, Prilog nauci o čoveku i samoupravljanju; Izdanje Saveza udruženja pravnika Jugoslavije; Bgd, 1967, 628–642. oldal), hogy ezt az elvet a sztálinista

rendszer kíméletlenül felhasználta rémuralmának a fenntartására, a törvényszegések sorozatának az elkövetésére és a bíráskodásnak mint az igazságszolgáltatási intézményrendszernek a megcsúfolására, ami maradandó károkat okozott a Szovjetunión belül, de a szocializmusnak is mint eszmének és gyakorlatnak világviszonylatban. A népi szuverenitás elvének leple alatt a bíróságok a hatalmi struktúrát képező bürokrata társadalmi réteg egyik hatékony erőszakszervévé züllöttek.

A szocializmus megújhodása, a szocializmus reformja kétségtelenül a bíráskodás etikai, jogi és politikai rendszerbeli jelentős változtatását vonja maga után. Ezt nálunk – a JKSZ 1988. májusi értekezletének útmutatásai alapján – a bíróságok függetlenségének erősítéseként emlegetik, amire vonatkozóan már több változtatást készítettek elő. Ezenkívül a közigazgatási szervek törvényekkel előírt rendelkezések alapján vezetett eljárásának a biztosítékaként fontos előírás a közigazgatási ügyekben való döntés bírósági tárgyalás útján történő felülvizsgálata. Ezek az elemek fokozatosan beépültek politikai rendszerünkbe, de mégsem vagyunk – és joggal – elégedettek a nálunk megvalósuló törvényesség elvével. Ennek oka – és ezt ma a JKSZ 1988. májusi értekezletén, az egyedi tudományos elemzésektől eltérően, már társadalmi szinten kimondott nézetként is tekinthetjük – abban az eltérésben keresendő, ami a politikai állam és a hatalmon lévő uralkodó egypártrendszer valamint a jogállamiság kialakítása között van. Egyelőre ez még elvi irányvétel, megvalósítása nem egyszerű; közérthetően kifejezve ez a JKSZ, a párt és az állam szétválasztását jelenti. Ez a szétválasztás a valóságban sohasem lesz teljes, de alapjában véve mégis megvalósítható. Ennek alapján egy egészen más jellegű törvényességről és jogállamiságról beszélhetünk a szocializmuban, ami – ez csak az utóbbi évtizedben került szembetűnőbben napirendre – fontos eleme lehet a szocializmuskép korszerűsítő reformjának. Ez a társadalmi és emberi viszonyok demokratizálásához vezethet, és a párt társadalmi helyzetét lényegesen megváltoztathatja, elsősorban úgy, hogy szerepe és befolyása nem az államhatalmi eszközök révén valósul meg, hanem az egész társadalom politikai pluralizmusának kifejezésre juttatásával. Így a valóságban is megnyílik az út a korai szocialista társadalmak demokratizálása felé, és egyrészt közelebb kerülhetnek egymáshoz az elvi rendelkezések és elképzelések, másrészt ezeknek az óhajoknak a hétköznapi életben való tényleges megvalósítása. A szocialista országok gyakorlatára eddig nem ez volt a jellemző (beleértve Jugoszláviát is, függetlenül attól, hogy 1948 óta a szocializmus korszerűsítésére törekedett: világraszóló elképzelés volt és a jövőre vonatkozóan is időszerű marad önigazgatásra vonatkozó törekvése).

Az ilyen célhoz vezető út még nem világos, de az első lépések már határozottan kirajzolódtak. Ezek a pártállamiság megszüntetése és a jogállamiság kialakítása. Ez egyben – erre is már találunk virágnyelven tetszetős önmegbocsájtó enyhe megfogalmazást – a normatív és a valóságos közötti tátongó hézag leszűkítése (mintha a normát nem azért hoznák meg, hogy azt maradéktalanul végrehajtsák és érvényre juttassák). De használatos még egy, sajátos virágnyelven megfogalmazott másik szépítő jellemzés, nevezetesen: meg kell szüntetni a valóság kitűzött célok és óhajok alapján való ideologizált szemlélését, és he-

lyette reálisan szembe kell nézni a tényleges megvalósításokkal. A valóságot ideologizált szépítés nélkül tudomásul kell venni.

Az újabb felismerés, ami Marx idejében és a XIX. századi marxizmusban nem volt jelen, de a XX. század marxizmusába belopakodott, kimondja, hogy a politikai pártállam nem jelent társadalmi haladást, és a polgári társadalom által kialakított jogállam – noha a valóság ott sem fedi mindenben a meghirdetett elveket és érvényes törvényes rendelkezéseket – egyáltalában nem lebecsülendő érték, még kevésbé valami elvetendő burzsoá-kapitalista létesítmény, hanem egy, az emberiséget általánosan érintő civilizációs vívmány, amelyet a szocializmusnak el kell fogadnia azzal, hogy idővel még továbbfejlessze. Ez a mostani és az esetleges még fejlettebb jogállam ma sem, a jövőben sem lesz azonos Max Weber (1864–1920) idealizált semleges bürokrata államapparátusával. Társadalmi jellege mindig lesz, politikai befolyást az állampolgárok mindig gyakorolnak majd az államgépezetre, de igaznak bizonyultak azok a vésztjósló figyelmeztetések, amelyekre M. Weber utalt: egyetlen politikai párt monopolisztikusan redelkezik az államgépezet kényszerszervei felett és a monopolisztikus uralkodó párt politikai akarata előtérbe kerül a meghozott törvényes rendelkezések tiszteletben tartásának rovására. Ezért a szocialista reformmozgalmak sorra elfogadják a jogállamiság fejlesztését a korszerű, megújuló szocializmus egyik követelményeként a valóságban is, tekintettel arra, hogy elvben a törvényesség elve a legtöbb esetben nem volt kétséges. Ez annál is inkább érvényes elvi nézet volt, mert korunk minden reakciós diktatórikus rendszere és fejletlen kezdetleges társadalma képtelen volt, gyakran szándékában sem állt, jogállamot létrehozni és kifejleszteni.

A korszerű államról kialakult nézetek és gyakorlat a XVIII. és a XIX. században az államhatalmat mint az adott társadalmi rend keretszervezetét és a tőkés gazdálkodás zavartalan és biztonságos működését biztosító tényezőként igényelték az akkori társadalmak döntő jelentőségű erői. A XX. század társadalmi folyamatai kibővítették, sőt túlméretezték az államszervezet szerepét, amelyben az etatizmus hipertrófiája gyakran jelen van nemcsak az adott társadalom globális működésében, hanem mind határozottabb az ellenszegülés az ember magánéletébe való beavatkozással is. Mégis, az államhatalom szerepének napirenden lévő megnyirbálása esetén is, az állam elhalása még sokáig várat magára, ez sokkal hosszabb időt vesz majd igénybe, mint amilyennel eredetileg számoltak a szocializmust-kommunizmust megálmodó gondolkodók és mozgalmak.

Az utópista szocialisták a jövő eszményi társadalmára vonatkozó elképzeléseikben az államnak nem szánnak jelentősebb szerepet. Ez Marx elképzeléseire is vonatkozik, noha a nagy gondolkodó és forradalmár igen tartózkodó a jövő társadalmának felvázolásában. Valójában az állam szerepére vonatkozó marxi nézetek terjedésével – amire J. Đorđević már felhívta a figyelmet –, Nyugat-Európa szocialista mozgalmában két felfogásbeli vonulat jelentkezik, amelyek ha nem is mutathatók ki folytonosságukban, napjainkban is jelen vannak. Az egyik vonulatot a franciaországi szocialisták elképzelései képviselik, amelyek nem számolnak az állam teljhatalmával, és felfogásaikban követik vagy legalábbis közel állnak az utópista szocialistáknak és magának Marxnak a néze-

teihez. A másik vonulat a német szocialistáké, ide sorolva Marx egykori németországi emigráns sorstársait és személyes barátait, akik idővel hazatérve a Német Császári Birodalom szociáldemokrata pártjának vezető egyéniségei lettek. Emlékezetes Marxnak levélbe foglalt kifakadása a Gothában összehívott egyesülési pártprogram-tervezet kapcsán. Közismert az utókor számára, hogy milyen élesen bírálja kiadatlan kézirataiban Hegel hajbókoló áhítatos nézeteit az állammal kapcsolatban – a „korszerű államhoz" fűzött reményei miatt, megállapítva, hogy úgy látszik, az állam iránt táplált istenfélő tisztelet olyan német betegség, amelytől a német szocialisták sem mentesek.

Lenin nagyon lényegesnek tartotta Marx és Engels eredeti nézetei alapján készített jegyzeteiben – amelyeket az első világháború alatti svájci könytármunkája idején készített, és amelyek a szocialista állam fokozatos elhalására vonatkoztak. Meghagyta, hogy megfelelő megmunkálás után, ha az 1917-es ideiglenes kormány végez vele, jelentessék meg azokat. Erre így nem került sor; Lenin 1917 augusztus–szeptemberében *Állam és forradalom* című befejezetlen könyvében szövegbe önti jegyzeteit, a következő évben meg is jelenik. Leninnek az állam elhalásáról szóló elmélete akkor még feltételezés, egy olyan elképzelés része – még ha az oroszországi valóság és Lenin intézkedései másképpen alakulnának is –, amely az oroszországi forradalmat és a szocializmus kezdeti kialakítását egy világ-, de legalábbis európai forradalmi folyamat részeként tekinti. Lenin elméleti feltételezéseiben így jelen van az állam elhalásával kapcsolatos francia eszmei vonulat, kezdeti gyakorlati intézkedéseiben pedig a német nézetek. Az intézkedéseket (azok Lenin általi elméleti védelmét is) elsősorban az adott kegyetlen, mostoha körülmények által kikényszerítetteknek tekinthetjük.

A szocialista állam kialakításának sztálinista modelljét egy sajátos német értelmezés folytatásának tekinthetjük, amely magán viseli a Sztálinra és követőire jellemző leegyszerűsítéseket és a helyi körülmények ázsiai jegyeit. Ezért vált fokozott mértékben történelmietlenné és alkalmatlanná ez a minta, amikor a második világháború után a kelet-európai államokra egyetlen üdvözítő és szocialista megoldásként ráerőszakolták.

Ismeretes, hogy 1948-ban Jugoszlávia tett kísérletet először szembetűnő módon – nem ez volt a JKP Sztálin nézeteit módosító első intézkedése – a szocializmus és a vele kapcsolatos nemzetközi viszonyok reformjára és korszerűsítésére, a sztálini ellenforradalmi nyomásnak ellenszegülve. Feltárva az állam elbürokratizálódásában és az elidegenedett párt és állami bürokrácia teljhatalmában a Jugoszláviát sújtó sztálini szocialistaellens ellenforradalmi intézkedések belső társadalmi tartalmát, 1950-ben a munkásönigazgatás bevezetésének eszméje – mint a szocialista állam etatizmusának leépítéséhez vezető lehetséges út – már csak egy következő lépést jelentett. A jövőben megoldásra váró kérdés: miért valósult meg olyan lassan az önigazgatás, melyek voltak legfontosabb buktatói, és mi a teendő? – Az önigazgatás erősítésének szándéka ellenére ugyanis erősödött az etatizmus.

A szocialista eszmei áramlatokban – ha nem is minden változatában – a szocializmus eszméjének első jelentkezése óta jelen volt az az elképzelés, hogy a jövő társadalma nem a külső állami kényszer nyomására szerveződik. Ez az

önszervezkedés az utópista szocialisták számára a társadalmi feszültségek és ellentmondások nélküli emberi közösség volt. Marxnál az osztály nélküli társadalom nem állapot, hanem szakadatlan fejlődési folyamat lesz, ennek alapján lehetővé válik az ember szabad önmegvalósítása, a munka felszabadulása és a termelők szabad közösségén alapuló társadalom, amely már nem igényli az állam létezését és intézményei külső kényszerének kifejtését. Lenin elméleti feltevései is szorosan Marx elképzeléseinek keretein belül mozognak, éppúgy, ahogyan a jugoszláv önigazgatásból és a munka felszabadulásból kiinduló elgondolások is. Ez utóbbi annyiban sajátságos csak, hogy már kifejezi a szocializmus addigi gyakorlatának válságát, és akkor jelentkezik, amikor a szocialista mozgalmak magukat radikálisnak tekintő szárnyában szinte dogmatikus módon vallják a szocialista állam teljhatalmának forradalmi, társadalomalakító szerepét. Egyes jugoszláv, de főként nyugat-európai marxista társadalomtudósok számára a felfedezés erejével hatott a felismerés: mennyire eltér Marx eredeti elképzelése a szocializmus és az állam viszonyáról, hogy a múltban a szocialista megmozdulások is mennyire igyekeztek előtérbe hozni a proletariátust és a dolgozót mint a cselekvés alanyát – ellentétben a sztálini államközpontú gyakorlattal és az azt megindokolni kísérletező elméletieskedő bizonygatással. Valószínűleg ezért jelentkezik éppen Jugoszláviában olyan hangsúlyozottan az állam elhalásának elmélete, amelyről akkor is szónokolnak és értekeznek, amikor a valós társadalmi viszonyokban erősödik az etatizmus az önigazgatás eddig elért szintjének rovására.

De a XX. század második felében, vagyis párhuzamosan, jelenkezik az állami gépezet által képviselt erősödő hatalom elleni ellenállás is, amely különböző formában és jelszavak alatt alakul ki és fejlődik fel. Ma legkifejezőbben elsősorban a civil társadalom létrehozásában nyilvánul meg, amely az állami hatalom korlátozását szorgalmazza, és az állampolgárok államtól független önszervezkedési jogának megszilárdítására törekszik. Ehhez kapcsolódik az egyedi polgári szabadságjogok maradéktalan tiszteletben tartása, ennek eredetét elméletileg az ember természeti jogából vezetik le – különösen hatásos képviselője J. J. Rousseau (1712–1778) –, amit a fejlett polgári társadalmak minden megtorpanás ellenére az elmúlt két évszázad alatt a valóságban is igen magas szintre fejlesztettek, és így az emberiség általános civilizációs vívmányává vált. A polgári társadalmakra szerintünk tévesen azt mondják (pl. Albin Igličar: Država blagostanja, civilno društvo i pravna država; Gledišta, 5–6/1988., 63. o.), hogy „tovább fejlesztik" az ún. természeti jogot, holott inkább ennek a jogelméletnek a megújulásáról van szó.

Valójában Rousseau és a francia forradalom eszmei előkészítőinek az állampolgári szabadságjogokra vonatkozó nézetei nemcsak a haladó polgári gondolkodásban vannak állandóan jelen. Az állampolgár helyzete az államhatalommal szemben az állampolgár társadalmi helyzete, a civil helyzete és társadalmi mivolta az államhatalommal szemben sokkal inkább jelen van Marx gondolatvilágában, mint ahogy azt általában a marxista irodalom tárgyalni szokta. Nevezetesen, Lenin rövid megfogalmazásában (Engels Anti Dühringje alapján) a marxizmus három eszmei forrása esetében nem a „három" az elsődleges, hanem az, hogy az emberiség alapvető haladó élvonalbeli eszmei áramlataiból alakult ki. Így Predrag Vranicki (P. V.: *Trinaest teza o Marxu*; megjelent a *Marx nakon*

100 godina c. kötetben, Zágráb, 1984, 389–391. oldal) kimutatta, hogy Marx szocializmusképéhez nemcsak a XIX. század eleji nagy utópista szocialistáktól merített, hanem jócskán a kortárs utópista Moses Hesstől is. De ez vonatkozik a XVIII. század felvilágosodás képviselőire is. Marx eszmei fejlődésére ők nemcsak Hegel közvetítésével hatottak, hanem közvetlenül is (ne feledjük az ifjú Marx apai kézikönyvtárát, apjának F. M. A. Voltaire volt a kedvenc szerzője, Marx pedig mint sok Rajna-vidéki, már gyermekkorában írt-olvasott franciául).

Számunkra ma is lényeges, noha sajnos csak elvi jelentőségű Kardeljnak az a megállapítása, miszerint: „Az embernek sem az állam, sem a rendszer, sem a politikai párt nem adhat boldogságot. Az ember csupán önmaga teremtheti meg boldogságát." (A szocialista önigazgatás politikai rendszerének fejlődési irányai. 1982, Újvidék, 16. oldal.) Azóta világszerte, de nálunk is a szocializmus reformjához még határozottabban kapcsolódott a gond és az elkötelezettség az egyén jogai és megelégedettsége iránt. Ez éppúgy vonatkozik azokra a szabadságjogokra, amelyeket az egyén társadalmán belül lényegében egymaga valósít meg, mint azokra a szabaságjogokra, amelyeket többedmagával társulva vagy csoportosulva valósíthat meg.

Ezen jogok fontosságának a felismerése a jövő korszerű szocializmus képének kialakításában azért perdöntő, mert noha a szocialista mozgalom a múltban sem tagadta ezek fontosságát – hiszen a fejlett polgári társadalmakban ezeknek a jogoknak a tényleges felfejlődése jórészt a dolgozó tömegek küzdelme révén valósulhatott meg – ténylegesen a szocialista mozgalom két évszázadában a kollektivizmus eszméje volt a domináló. Ez nem jelentette azt, hogy a szocialista mozgalmak nem küzdöttek volna álhatatosan a polgárok szabadságjogainak teljes mértékű kiterjesztéséért (gyülekezési szabadság, egyesülési szabadság, sajtószabadság, a politikai nézetek szabadsága, a lelkiismereti szabadság, az általános választójog mindenkire való kiterjesztése), amely jogokat a polgári társadalom, különösen Nyugat-Európán kívül, igencsak szűken mért, és általában csak fokozatosan terjesztett ki, azt sem mindenhol (például a nők általános szavazati jogát). De a szocialista mozgalomban újszerű volt a kollektivizmus és ebből kifolyólag a társadalmi szolidaritás, a megélhetési források társadalmasítása (amelyeknek csak egyik módja az államosítás) és a szociális jogok biztosítása. Ehhez kapcsolódóan az állampolgári jogok a kezdeti szocializmus megvalósításának éveiben, méghozzá a szocializmus etatista sztálini modellje alapján, az állam teljhatalma és a bürokrácia dölyfös önkénye következtében az állampolgári szabadságjogokat gyakorlatilag a letűnt társadalmi rend ismérvei közé sorolták.

Most, a szocializmus reformja és korszerűsítése kezdetén világos – figyelembe véve a fejlett polgári társadalmakban is az ottani sajátos etatizmus elleni polgárjogi mozgalmak küzdelmeit és az ott elért eredményeket –, hogy az emberi szabadságjogok az emberiség fejlődésének általános értékű civilizációs vívmányai. Ezek a jogok és megvalósításuk ma is lényeges eredmény minden társadalom számára, de érték lesz a jövő társadalma számára is. Természetesen az egyén szabadságának megvalósítása és az önkifejezés szabadságának biztosítása nem jelenti a szolidaritás és kollektív társadalmiasultság eszméjének feladását.

Ma már alig vitatható, hogy az egész világ jövője számára lényeges az emberi szabadságjogok biztosítása. Ennek érdekében egész sor nemzetközi megállapodást kötnek, amelyek aláírói kötelezik magukat, hogy saját belső rendjükben megvalósítják a vállalt kötelezettségeket. Ilyen alapon az állampolgári jogok érvényesítése mindinkább internacionalizálódik, és nem marad egy-egy ország kizárólagos belügye, függetlenül saját társadalmi berendezésétől, tekintettel az önként vállalt nemzetközi kötelezettségekre és a kialakuló nemzetközi közfelfogásra.

A hazai hivatalos és felelős körök megítélésére hozzánk bizonyára közelálló példa Budimir Lončar szövetségi külügyi titkár fellépése a Párizsban 1989 május–júniusában megtartott nemzetközi értekezleten, amelyet a résztvevők az emberi jogoknak szenteltek. Ezen az értekezleten B. Lončar (Magyar Szó, 1989. június 1., 3. oldal) síkraszállt az emberi jogok és szabadságok őszinte fejlesztéséért és védelméért, valamint az emberi méltóság biztosításáért. Hangsúlyozta: az emberi jogok átfogó és egybekapcsolt voltát, legyenek azok politikai jogok, polgárjogok, gazdasági, szociális vagy kulturális jogok. A többnemzetiségű Jugoszlávia számára létkérdés az egyéni és kollektív jogok biztosítása, a diszkrimináció kizárása. Ezen felül bejelentette büntetőjogunk revízióját, az ún. gondolati bűntettért elítéltek amnesztiáját és a szóbeli bűnözésre vonatkozó rendelkezések eltörlésének javaslatát. Bejelentette a katonai szolgálat módosításának javaslatát: ne legyen kötelező azok számára, akik vallási meggyőződésük alapján tartózkodnak a fegyverforgatástól. Ezenkívül a gondolat- és kifejezésszabadságra vonatkozó és a bíróságok függetlenségének szilárdítását biztosító további rendelkezéseket készítünk elő. Mérlegelik nálunk a halálbüntetés eltörlését vagy legalábbis kimondásának lényeges korlátozását. Folyamatban van a választási törvény és a polgárok egyesüléséről szóló törvény módosítása. Erőteljes társadalmi megmozdulás van kibontakozóban az emberi jogok fejlesztésére és megvalósításuk biztosítására.

Jugoszláviát figyelembe véve, de ez vonatkoztatható általában is, ma már világos, hogy az emberi jogok megvalósítása és fejlesztése a jövő, de mindinkább a sürgető korszerű szocializmuskép kialakításának és megvalósításának elengedhetetlen és lényeges eleme. Ez nyilvánvalóan nem elsősorban az állam gyámkodását, hanem mindenképpen az önmagukat érdekeik alapján kifejező állampolgárok és dolgozók aktív részvételét követeli meg.

Rezime

Pravna država, civilno društvo i marksistička teorija o odumiranju države

Autor polazi od konstatacije poznatog filozofa-politologa Žolta Papa (Papp Zsolt) da postoji upadljiv interes i pokret kako na Zapadu, tako i na Istoku za preispitivanje shvatanja i prakse odnosa čovek–društvo–država i za brojne faktore koje se nadovezuju na ove odnose. Shvatanja nisu koherentna, čak ni paralelna, te se ni autor ne slaže s tim, da se porast uvažavanja građana na Zapadu javlja pre svega kao reakcija na hipertrofirani uticaj, moć i delimično napuštanje koncepta države blagostanja u poslednje dve decenije.

Autor ukazuje na okolnost da se hipertrofija države javlja početkom tridesetih godina razvojem državnog kapitalizma koji u našem veku ima svoj specifični raznoliki put razvoja, a da se etatizam u socijalističkom pokretu i društvenoj praksi praktično javlja pobedom Oktobarske revolucije.

U radu se podseća na činjenicu da je socijalistički pokret oduvek zastupao ideje kolektivizma, ali ne i ignorisanje prava i položaja pojedinca. Podseća na prva ukazivanja u Jugoslaviji – na ukazivanja J. Đorđevića – na to da su u socijalističkom pokretu u pogledu uloge države (državne regulative i prinude) od početka prisutne dve paralelne koncepcije: jedna koja preferira društvenu organizovanost i druga koja fetišizira državu. Ovu drugu nedvosmisleno odbacuju i Marks i Engels i na osnovu njih na teoretskom planu i Lenjin. Koncept ljudskog samoizražavanja i ostvarenja kod Marksa po autoru nije prisutno samo posredovanjem Hegela već i neposredno pod uticajem francuskog prosvetiteljstva i koncepcija prirodnih prava čoveka literarno razrađenih još u XVIII. veku.

Rad se završava razmatranjima snažnog prodora odbacivanja svemoći socijalističke države u Jugoslaviji na teoretskom planu, počev od 1950. godine kroz koncept samoupravljanja i revitalizacije marksističke teorije postepenog odumiranja države kao početnog napora osavremenjavanja ideje socijalističkog društva. Autor ukazuje ujedno i na sazrevanje shvatanja u Jugoslaviji tokom osamdesetih godina o važnosti jačanja pravne države naspram političke države i učvršćivanja položaja i prava građana kao značajnog elementa izgrađivanja savremenog koncepta socijalizma koji bi odgovarao novim uslovima u svetu.

Summary

Constitutional State, Civil Society and Marxist Theory of Withering away of the State

The author starts from the statemenf of the well-known philosopher and political scientist Zsolt Papp that there is an apparent interest and movement both in the West and East related to the revision of conceptional and practical aspects of the relationship man–society–state and of innumerous factors connected with these relations. The conceptions are not coherent, not even parallel, thus even the author does not agree with the statement that the increase of appreciation of the citizens in the West is primarily the result of the hypertrophied influence, power and partial renunciation of the conception of the welfare state in the last two decades of the postwar period. The author points to the circumstance that the hypertrophy of the state appears at the beginning of the thirties with the development of state capitalism, having its specific different way of development in our century and that etatism practically arises in the socialist movement and social practice by the victory of the October Revolution in the Tsarist Russia.

The work reminds us of the fact that the socialist movement has always supported the ideas of collectivism, but not also the ignorance of the rights and status of the inidividual. It reminds us of the first implications in Yugoslavia – of the implications of the academician J. Đorđević – to the fact that, concerning the role of the state (state regulations and compulsions), two parallel conceptions exist in the socialist movement from the beginning: one of them which prefers the social organization and the other one which fetishizes the state. This other one is categorically refused by Marx and Engels, but, following them, also by Lenin in theoretical field. According to the author, the concept of the human self-expression and -realization does not exist with Marx only through the mediation of Hegel, but also directly, under the influence of the French

enlightenment and of the conceptions of the natural human rights literary elaborated already in the 18th century.

The work ends with considerations related to the powerful penetration of refusing the absolute power of the socialist state in Yugoslavia in theoretical field beginning from 1950 through the concept of self-management and revitalization of the Marxist theory of gradual withering away of the state as the initial effort to update the ideas of the socialist society. Simultaneously, the author indicates also the ripening of opinions in Yugoslavia in the course of the 80s about the importance of strengthening the constitutional state opposite to the political one as well as strengthening the status and rights of citizens as an important element of creating the contemporary concept of socialism which would correspond to the new conditions in the world.

SZERKESZTŐSÉGI HÍREK

A Forum Könyvkiadó és a Létünk folyóirat Kiadói Tanácsának 1989. június 30-ai ülésének döntése alapján a Létünk szerkesztőbizottsága három új taggal – dr. Hódi Sándorral, Losoncz Alpár magiszterrel és dr. Várady Tiborral – bővült. Az új szerkesztőbizottsági tagok az 1989. évi 5–6-os számtól kezdve vesznek részt a bizottság munkájában.

MUNKATÁRSAINK

Lektor: Balázs Art Valéria és Szabó József
Fordítók:
– *angolról:* Balázs Attila, Hős Csilla, Zanin Csaba, Árokszállási Borza Gyöngyi
– *szlovénről:* Báti Konc Zsuzsa *és* Szilágyi Károly
– *szerbhorvátról:* Garai László, Túri Gábor, Árokszállási Borza Gyöngyi
Angol nyelvű összefoglalók: Blau Júlia
Szerbhorvát nyelvű összefoglalók: Mirko Gotesman
Korrektorok: Čekić Ida, Horváth Harangozó Margit

LÉTÜNK társadalmi, tudományos, kulturális folyóirat. – Alapító: Vajdaság Dolgozó Népe Szocialista Szövetségének Tartományi Választmánya. – Megjelenik a Tartományi Művelődési ÖÉK és a Tartományi Tudományügyi ÖÉK támogatásával. – Kiadja a Forum Lap- és Könyvkiadó és Nyomdaipari Munkaszervezet, 21000 Novi Sad, Vojvode Mišić utca 1. – Szerkesztőség: 24000 Subotica, Trg slobode 1/2., Tel.: 024/26-819. – Szerkesztőségi fogadóórák: mindennap: 10-től 12 óráig. – Megjelenik kéthavonta. – Előfizethető a 65700-601-14861-es folyószámlára; előfizetéskor kérjük feltüntetni a LÉTÜNK nevét. – Egyes szám ára 10 000, kettős szám ára 20 000 dinár. Előfizetési díj egy évre belföldön 60 000, külföldre 120 000 dinár. Külföldön egy évre 10 dollár.

Készült a Forum nyomdájában Újvidéken

A KÖVETKEZŐ SZÁM TARTALMÁBÓL

Paraszti életmód az 1980-as években. A Létünk 1988-as tanulmánypályázatának pályaművei

Kalapis Zoltán	A változó életmóddal kivesző szokásokról és hiedelmekről Tóbán
Kovács Teréz	Paraszti gazdálkodás és életmódváltozás Szentmihályon
Bence Erika	A család szerepe és szerkezete falusi-paraszti környezetben
Silling István	Sonka, kolbász, szalonna – A disznótartással kapcsolatos szokások és hiedelmek Kupuszinán
Beszédes Valéria	A napsugárdíszes oromzatú házak Vajdaságban
Hódi Sándor	A kisebbségi mentalitásról
Székely László	Jugoszlávság, nacionalizmus és demokrácia

Jelen és múlt

Szeli István	Dositej-kommentárok
Gubás Jenő	Egy fontos tudományos tanácskozás 90. évfordulóján – A Magyar Orvosok és Természetvizsgálók 1899-ben rendezett szabadkai gyűléséről

Könyvszemle