

Immanuel Wallerstein

A társadalomtudomány és a mai társadalom – a racionalitás eltűnő garanciái*

Ami a termelő osztály számára „politika”, az az értelmiség számára „racionalitássá” változik. Különösképpen néhány marxista hisz abban, hogy a „racionalitás” magasabb rendű, mint a „politika”, az ideológiai absztrakció magasabb rendű, mint a gazdasági konkrétság (Gramsci 1992:231).

Azon túl, hogy az értelmiség a politikát racionalitássá változtatja, ráadásul a racionalitást felsőbbrendűségnek is nyilvánítja, ami az optimizmus kifejeződését is jelenti, és arra szolgál, hogy mindenki másban optimizmust keltessen. Hitvallásuk ez volt: ahogy közeledünk a való világ igazabb megértése felé, úgy válunk képessé a létező társadalom jobb irányítására, tehát az emberi lehetőségek kiteljesítésére. A társadalomtudomány – a tudástermelés módszere –, amely erre a premisszára épült, önmagát a racionalitáskutatás megvalósítása legbiztosabb módszerének kiáltotta ki.

Ez nem volt mindig így. Valamikor a társadalomról való gondolkodást a mindent átható e világi pesszimizmus uralta. A társadalmat egyenlőtlenségektől szabadltnak és tökéletlennek látták, amely szükségképpen volt ilyen, és hitük szerint ilyen lesz a jövőben is. Szent Ágoston keserű álláspontja, mely szerint mindannyiunkon rajta van az eredendő bűn eltörölhetetlen bélyege, nagymértékben meghatározta a keresztény Európa történetét. Kétségtelen, hogy más világszemléletekkel összehasonlítva ez szokatlanul nyers történelemkép. Mindazonáltal a sztoikusabb, de akár a dionüszoszhoz közelebb álló világgépek sem ajánlottak túl sok garanciát a jövő vonatkozásában. A buddhisták nirvánába vezető útja is hosszúnak és rögsnek tűnik, és csak kevesen érhetik el a végcél, ahogyan nagyon kevesen kerülhetnek be a keresztény szentek mennyei gyülekezetébe is.

A modern világ csak azért ünnepelhette oly hosszú ideig önmagát, mert történelemképe e világi, univerzális és optimista volt. Bár a társadalom rossz, de jobbá tehető, és mindenki számára jobb is lesz a jövőben. A társadalom megjavításába vetett hit a modernitás sarokköve volt. Vitathatatlanak tűnt

* A tanulmány az Olasz Szociológiai Társaság 1995-ös palermói találkozájára készült. Megjelent az *International Sociology*, 1996. március 11-i számában, 7–25. o.

– s ezt hangsúlyoznunk kell –, hogy az egyén szükségszerűen válik morálisan jobbá. A régi vallások törekvése, hogy az egyén megszabaduljon a bűnös-ségétől, az isten ítéletétől (és kegyelmétől) függött. Ennek érvényessége és jutalma a másvilágon volt. A modern világ ezzel szemben egyértelműen e világi. Bármiféle ígélet csak itt és most, vagy itt és rövidesen teljesülhet. Törekvései egyértelműen materialisták, lényege a gazdasági fejlődés ígérete, végső soron ismét mindenki számára. A nem materiális ígéleteknek, melyeket a szabadság gondolatában foglaltak össze, végső soron szintén lefordíthatóknak kell lenniük anyagi javakra, és azokat a szabadságokat, melyek ilyen módon nem lefordíthatóak, rendszerint hamis szabadságoknak nyilvánították.

Végül meg kell állapítanunk, hogy a modernitás ígérete nagymértékben kollektivistá volt. A modern világ filozófusai és társadalomtudósai oly sokat beszéltek az individualitás nagy jelentőségéről a modern világban, hogy észre sem vettük, és a modern világ eközben létrehozta a történelem első, alapvetően kollektivistá geokultúráját, melyben megszületett az első, alapvetően mindennapi egalitárius társadalomkép. Mindannyiunknak megígérték, hogy történelmi rendszerünk egy napon el fog jutni egy olyan társadalmi rendhez, melyben mindenki megfelelő, tehát nagyjából egyenlő anyagi kényelmet fog élvezni, és amelyben nem lesznek privilégiumok. Természetesen csak ígéretekről beszélek, és nem a valóságról. Mégis, a középkori Európa, a Tang-kor Kínája vagy az abbaszida kalifátus egyetlen filozófusa sem jósolta azt, hogy egy napon a Föld minden lakója gazdag lesz, és hogy a privilégiumok el fognak tűnni. Minden korábbi filozófia feltételezte a hierarchiák örökkévalóságát, és ezzel elutasította az e világi kollektivizmust.

Ha mindezek után meg akarjuk érteni történelmi rendszerünk, a kapitalista világrend jelenlegi dilemmáit, és ha meg akarjuk érteni, miért oly rossz ízü a racionalitás koncepciója, azt hiszem, annak tudatosításával kell kezdenünk, hogy a modernitás milyen nagy mértékben nyugodott materialista és kollektivistá előfeltételezéseken. Miközben természetesen mindez teljes mértékben önellentmondást jelentett. A kapitalista világrend motorja a tőke szakadatlan akkumulációja. És a tőke szakadatlan akkumulációja teljes mértékben összeegyeztethetetlen a materialista és kollektivistá ígéretekkkel, mivel azon alapul, hogy az értéktöbbletet egyesek kisajátítják. A kapitalizmus anyagi javakat jelent keveseknek, de hogy ez valóság legyen, nem jelenthet anyagi javakat mindenki számára.

Mint társadalomtudósok tudjuk, hogy a társadalmi valóság elemzésének egyik leggyümölcsözőbb módja, ha figyelmünket egy központi, deskriptív anomáliára összpontosítjuk, és megkérdezzük, miért létezik, mi magyarázza, és mik e létezés és magyarázat következményei. Ezt szeretném itt megtenni. Azt igyekszem megmagyarázni, hogy a modern világ filozófusai miért tettek megvalósíthatatlan ígéreteket, miért hittek a résztvevők oly sokáig ezekben az ígéretekkben, és ezután viszont miért nem hisznek bennük, továbbá, hogy mik az illúzióvesztés következményei. Végül vizsgálni igyekszem mindezek következményeit ránk, társadalomtudósokra, azaz az emberi racionalitás képviselőire (bár nem okvetlenül gyakorlóira) nézve.

1. Modernitás és racionalitás

A társadalomtudomány egyik közhelye a kapitalista világrend kialakulása és a tudomány, illetve technika fejlődése közötti kapcsolat megállapítása. De miért kapcsolódott a kettő történelmileg össze? Erre a kérdésre mind Marx, mind Weber (és sokan mások) azt válaszolták, hogy a kapitalizmusnak „racionálisnak” kell lennie, ha el akarja érni elsődleges célját, a profit maximálását. Mivel a kapitalisták minden energiájukat erre a célra összpontosítják, mindent meg fognak tenni azért, hogy a termelési költségeket csökkentsék, és hogy olyan termékeket állítsanak elő, amelyek vonzzák a vásárlókat; ez pedig a racionális módszerek alkalmazását jelenti, nemcsak a termelési folyamatban, hanem a vállalkozás irányításában is. Emiatt a technikai fejlődés bármely formáját nagyon hasznosnak fogják találni, és súlyt helyeznek arra, hogy elősegítsék az ezt lehetővé tevő tudományos fejlődést.

A gondolatmenet kétségtelenül logikus, de szerintem meglehetősen keveset magyaráz meg. Feltételezhetjük, hogy már több ezer éve létezik a Föld nagy kulturális centrumaiban az embereknek az a maitól arányaiban nem eltérő hányada, amely profittermelő vállalkozásokra adja a fejét, vagy képes tudományos felfedezésekre. Joseph Needham monumentális könyve, *A tudomány és civilizáció Kínában*, bemutatja, milyen nagy eredményekre vezettek a kínai kultúrában a tudományos erőfeszítések. És arról is sok adatot tudunk, hogy mennyire intenzív és kommercializált volt a kínai gazdasági tevékenység.

Természetesen a klasszikus kérdéshez jutottunk el: miért a Nyugat? Nem kívánom újra tárgyalni ezt a kérdést. Sokan megtették már, és magam is megtettem egy korábbi tanulmányomban (Wallerstein 1992). Most csak utalni szeretnék a számomra meglehetősen nyilvánvaló tényre: a nyugati világban egyértelmű előnyökkel járt a technikai fejlődés, és ami a legfontosabb volt a különbséget illetően, az nem a vállalkozók attitűdje – ők ugyanis minden időkből nyilvánvalóan érdekeltek voltak a felfedezők és újítók jutalmazásában –, hanem inkább a politikai vezetők attitűdje. Ez utóbbiak motívumai korábban kevésbé voltak egyértelműek, időnként határozottan negatívan viszonyultak a technikai változásokhoz, és ez jelentette a legfőbb akadályát az olyasféle tudományos forradalomnak, amely a 17. században Európa nyugati felén elkezdődött.

Okfejtéséből az a nyilvánvaló következtetés adódik, hogy a kapitalizmus az előfeltétele annak, hogy központi szerepet kapjon a technikai innováció, és a viszony nem fordított. Ez fontos, mivel kulcsot jelent a hatalmi viszonyok valóságának megértéséhez. A modern tudomány a kapitalizmus gyermeke, és függ a kapitalizmustól. A tudósokat egyrészt társadalmi szankciókkal fenyegetik, másrészt azonban támogatásban részesítik, mivel az e világi konkrét fejlődés kilátásával kecsegtetnek, csodálatos gépezeteket ígérnek, melyek elősegítik a termelékenységet, csökkentik azokat a korlátokat, melyeket az idő és a tér állít, és mindenki számára nagyobb jólétet helyeznek kilátásba. A tudomány működik.

Egész világkép jött létre az ilyesféle tudományos tevékenység körül. A tudósokról azt mondták, hogy „érdekmentesek”, és el is várták tőlük, hogy

azok legyenek. A tudósokról azt mondták, hogy „empirikusok”, és szintén el is várták tőlük az empirizmust. A tudósokról azt mondták, hogy az „univerzális” igazságot keresik, és ennek megjelését el is várták tőlük. A tudósokról azt is mondták, hogy az „egyszerű” felfedezői, és elvárták tőlük ezt is. Arra szólították fel őket, hogy komplex valóságokat elemezzenek, és állapítsák meg az egyszerű, a legegyszerűbb mögöttes törvényeket, melyek azokat irányítják. És végül – talán legfőképpen – a tudósokról azt mondták, hogy az elégséges és nem a végső okok felfedői, és ezt is elvárták tőlük. Továbbá mindezen előírások és elvárások a közvélekedés szerint egy olyan csomagot alkotnak, amelyet egybetartozónak kell tekinteni.

A tudományos ethosz természetesen mitikus volt, amennyiben azt a látzatot keltette, mintha teljes mértékben és valóban leírta volna mindazt, amit a tudósok ténylegesen tettek. Nem kell mást tennünk, mint hivatkozni Steven Shapin kedves tanulmányára, *Az igazság társadalomtörténetére* (1994), hogy lássuk, mennyire jelentős szerepet játszott a társadalmi presztízs és a tudományon kívüli tekintély a Londoni Királyi Társaság hitelének és tudományos megbízhatóságának létrejöttében, a 17. században. Ahogyan megjegyzi, ez volt az úriemberek hitelessége, amely a bizalmon, a tiszteleten és az integritáson alapult. Valójában a tudomány, az empirikus kutatás égisze alatt a newtoni mechanika vált az intellektuális tevékenység modelljévé, ennek mintájára kellett a társadalom elemzőinek tevékenykedniük, ez volt a modell, melyet később többé-kevésbé másolni igyekeztek (Olson 1993). És ez az úriemberi tudományos ethosz, melyhez a modern világ ragaszkodik, volt a racionalitás egyetlen lehetséges értelme, mely az értelmiségi osztály vezéreszméje lett, és az is maradt.

De mit jelent a racionalitás? Ennek a kérdésnek a szociológusok által legismertebb vizsgálata Weber *Gazdaság és társadalom* (1987) című művében található. Weber a racionalitás két definíciópárját alkotta meg. Az első definíciópár a társadalmi cselekvés négy típusát leíró tipológiájában található. A négy típusból kettőt Weber racionálisnak nevez, ezek a „célracionális” (zweckrational) és az „értékracionális” (wertrational). A második definíciópár a gazdasági cselekvés vizsgálatában található, ebben Weber különbséget tesz a „formális” és a „szubsztantív” racionalitás között. A két ellentétpár – az én olvasatomban – majdnem, de nem teljesen ugyanazt jelenti.

Hadd idézzem hosszabban Weber a kérdés vizsgálatához. Weber szerint a célracionális társadalmi cselekvést az határozza meg, hogy „a cselekvő milyen viselkedést vár a külvilág tárgyaitól és más emberektől, és mennyiben képes e várakozásokat mint feltételeket vagy mint »eszközöket« fölhasználni arra, hogy saját, racionálisan kiválasztott és mérlegelt *céljait* sikeresen elérje” [A Weber-idézetekhez a magyar kiadást használtam fel. Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. – a ford.]. Az értékracionális társadalmi cselekvésről a definíció értelmében akkor beszélünk, amikor a „cselekvést egy meghatározott magatartásnak – pusztán mint olyannak, függetlenül attól, hogy siker-e – a feltétlen etikai, esztétikai, vallási vagy bármilyen más néven nevezendő önértékébe vetett tudatos hit határozza meg” (Weber 1987:53).

Ezek után Weber konkrét példákkal folytatja a definíciók kifejtését:

„Tisztán értékracionálisan cselekszik az, aki tekintet nélkül az előre lát-

ható következményekre, azt teszi, amit meggyőződése szerint a kötelesség, a méltóság, a szépség, a vallás útmutatása, a kegyelet vagy az »ügy« – egy számára valamilyen szempontból fontos ügy – diktál. Mindig értékracionális cselekvésről van szó (az általunk használt terminológia értelmében), ha a cselekvés olyan »parancsokat« követ vagy olyan »követelményekhez« igazodik, amelyekről a cselekvő azt képzei, hogy személy szerint neki is szólnak. Csak az ilyen követelményekhez igazodó emberi cselekvés esetén – az ilyesmi nagyon változó gyakorisággal, de többnyire meglehetősen mérsékelten, csak az esetek tört részében fordul elő – fogunk értékracionalitásról beszélni. Mint látni fogjuk, ennek elég nagy a jelentősége ahhoz, hogy külön típusként kiemeljük, még akkor is, ha egyébként itt nem törekszünk a cselekvések kimerítő osztályozására.

Célracionálisan cselekszik az, aki cselekvését valamilyen célra irányítja, igazodik az eszközökhöz és a mellékes következményekhez, és emellett racionálisan *egybeveti* az eszközöket a célokkal, a célokat a mellékes következményekkel, s végül a különböző lehetséges célokat egymással – vagyis aki *nem* indulatból (és különösen nem emocionálisan) és *nem is* tradicionálisan cselekszik. Maga az egymással versengő és ütköző célok és következmények közötti döntés mindamelllett lehet értékracionálisan irányított: ekkor a cselekvés csupán eszközeiben célracionális. De az is lehetséges, hogy a cselekvő nem igazodik »parancsokhoz« és »követelményekhez«, hanem minden értékracionális irányultság nélkül egyszerűen adott szubjektív szükségletek jelentkezéseként fogja föl az egymással versengő és ütköző célokat, és tudatosan *mérlegelt* sürgősségük szerint rangsorolja őket, majd pedig úgy irányítja cselekvését, hogy a szükségletek ebben a sorrendben lehetőleg kielégüljenek (a »határhaszon« elve). A cselekvés értékracionális irányultsága tehát többféleképpen kapcsolódhat a célracionális irányultsághoz. A célracionális álláspontjáról nézve azonban az értékracionális mindig *irracionalis*, méghozzá annál irracionálisabb, minél inkább az abszolút érték rangjára emeli azt az értéket, amelyhez a cselekvés igazodik, hiszen annál kevésbé van tekintettel a cselekvés következményeire, minél inkább kizárólag az *önértékére* (a tiszta érzületre, a szépségre, az abszolút jóra, az abszolút kötelességteljesítésre) összpontosít. De az *abszolút* célracionális cselekvés megint csak konstruált határeset” (Weber 1987:53–54).

Térjünk át ezután Weber másik megkülönböztetésére, melyet szintén teljes terjedelmében idézek:

„A gazdálkodás *formális* racionalitásán itt a *kalkuláció* technikai lehetősége tényleges alkalmazásának – az *elszámolásnak* – a mértékét értjük. *Szubsztantív* racionalitáson ezzel szemben azt értjük, hogy egyfajta gazdasági irányultságú társadalmi cselekvés adott embercsoportok (mindegy, hogy hogyan vannak körülhatárolva) javakkal való mindenkori ellátását milyen fokig alakítja azon meghatározott (*bármilyen fajtájú*) *értékelő posztulátumoknak* megfelelően, amelyeknek szemszögéből a gazdasági irányultságú társadalmi cselekvés adott módját szemlélték, szemlélik vagy szemlélhetik. Ez fölöttébb sok mindent jelenthet.

1. A »racionális« szó jelentésére vonatkozó javaslatok (amelyek egyébként csupán azt teszik pontosabbá, ami a »szocializálás«, a »pénzbeli« és a

»természetbeni« elszámolás tárgyalásánál mint probléma minduntalan előjön), csakis azt kívánják szolgálni, hogy ezen a területen nagyobb legyen az egyértelműség a nyelvhasználatban.

2. A gazdálkodást annak függvényében nevezzük *formálisan* »racionálisnak«, hogy a »gondoskodás« – amely minden racionális gazdaságban alapvető – mennyiben »kalkulálható«, azaz milyen mértékben fejezhető ki, és milyen mértékben fejeződik ki számszerű megfontolásokban (egyelőre teljesen függetlenül attól, hogy technikai szempontból hogyan néznek ki – pénzbeli vagy természetbeni becsléseket tartalmaznak-e – ezek a kalkulációk). A fogalom tehát (noha – mint majd kiderül – csak viszonylagosan) egyértelmű, legalábbis abban az értelemben, hogy a pénzforma jelenti (természetesen szintén *ceteris paribus!*) ennek *formális* kalkulálhatósága maximumát.

3. A szubsztantív racionalitás fogalmának ezzel szemben nagyon sok jelentése van. Ezekből a fogalom mindössze azt a közös vonást emeli ki, hogy éppenséggel nem elég azt a tisztán formális (viszonylag) egyértelműen megállapítható tényt figyelembe venni, hogy célracionálisan – technikai szempontból a lehető legadekvátabb eszközökkel – kalkulálnak, hanem azokat az etikai, politikai, utilitáriánus, hedonista, rendi, egalitáriánus vagy bármilyen egyéb követelményeket is szem előtt kell tartani, amelyeket föl szoktak állítani, és amelyekben a – formálisan mégoly »racionális«, azaz kalkulálható – gazdálkodás eredményeit értékracionálisan vagy szubsztantív szempontból célracionálisan mérni szokták. A lehetséges értékek, amelyek ebben az értelemben racionális mértékül szolgálnak, elvileg korlátlanul sokfélék, és az egymás között megint csak nem egyértelmű – de valamilyen fokig mindig etikus és egalitáriánus – szocialista és kommunista értékek magától értetődően csak egyik csoportját jelentik e sokféle lehetőségnek (ebben az értelemben ugyanilyen »tartalmi« jelentősége van a rendi tagozódásnak, a politikai hatalmi célok – különösen az aktuális háborús célok – szolgálatának és minden egyéb elgondolható szempontnak). Ezenkívül – túl a gazdasági eredmények e tartalmi szempontú kritikáján – lehetséges még a gazdaság szellemének, valamint a gazdasági eszközöknek teljesen önálló etikai, aszketikus és esztétikai szempontú kritikája, amelyet nem szabad figyelmen kívül hagyni. Innen nézve a pénzbeli elszámolás »pusztán formális« teljesítménye megjelenhet úgy, mintha hozzájuk képest alárendelt volna, vagy egyenesen ellentétesen állna szemben kiinduló feltevéseikkel (egyelőre teljesen eltekintve a kalkuláció sajátos modern típusainak konzekvenciáitól). Itt nem lehet ebben dönteni, mindössze annyit tehetünk, hogy leszögezzük és körülhatároljuk, hogy mit nevezünk »formálisnak«. Itt tulajdonképpen a »szubsztantív« maga is »formális« értelemben, azaz absztrakt nemfogalomként szerepel” (Weber 1987:101–102).

Amikor azt mondom, hogy a két kategóriapár jelentése nem ugyanaz, elismerem, interpretációm meglehetősen szubsztantív. Számomra úgy tűnik, hogy a célracionális és értékracionális társadalmi cselekvés megkülönböztetésekor Weber meglehetősen nagy fenntartásokkal viseltetett az értékracionális társadalmi cselekvéssel szemben. „Feltétel nélküli elvárásokról” beszél. Emlékeztet minket arra, hogy a „célracionális” társadalmi cselekvés felől nézve az „értékracionalitás mindig irracionális”. Mindazonáltal amikor meg-

különbözteti a formális és a szubsztantív racionalitást, Weber másféle hangot üt meg. A szubsztantív racionális analízis „nem korlátozódik arra, hogy megállapítsák a tisztán formális és (relatív) ellentmondásmentes tény, miszerint a cselekvés »célszerű« racionális kalkuláción alapul”, hanem valamely értékrendszer mentén értékeli is.

Mondhatjuk, hogy ez a következtetés összefügg Webernek azzal az ambivalenciájával, mely az értelmiség modern világban betöltött szerepével kapcsolatos álláspontjában mutatkozik meg. De nem ez érdekel most minket elsősorban. Inkább úgy hiszem, hogy a megkülönböztetésnek ez az ambivalenciája vagy kétértelműsége beépült a modern világ geokultúrájába. Ez visszavezet a Gramsci-idézethez, amellyel ezt a tanulmányt kezdtem. Amikor Gramsci azt mondja, hogy amit a termelő osztály politikainak nevez, azt az értelmiség racionálisnak kereszteli át, pontosan erre az alapvető kétértelműségre mutat rá. Vajon a „politikainak” „racionálissá” való átkeresztelésével nem arra utalunk-e, hogy a szubsztantív racionalitás kérdését a háttérbe kell tolnunk, és csak a formális racionalitás kérdését kell tárgyalnunk? És ha ez így van, nem azért van-e így, mert a formális racionalitás kérdése valójában tartalmaz el nem ismert, de meglehetősen világos elkötelezettségeket bizonyos értékracionális társadalmi cselekvések iránt, olyasfajta iránt, amelyek konfliktusos végeredményekhez vezetnek? Weber szavaival élve „egyszerűen adott szubsztantív szükségletek jelentkezéseként fogja föl az egymással versengő és ütköző célokat, és tudatosan *mérlegelt* sürgősségük szerint rangsorolja őket”. Ahogyan Weber rámutat, erről szól a határhaszon elve. Mindazonáltal ahhoz, hogy meghatározzuk, mi a haszon, meg kell alkotnunk egy skálát. Aki pedig megalkotja ezt a skálát, az meghatározza a végeredményt is.

2. A racionalitás és a veszélyes osztályok

A racionalitásról szóló beszéd elfedi a politikai, értékracionális választásokat, és a folyamatot eltéríti a szubsztantív racionalitás követelményeitől. A 16. és 18. század folyamán az értelmiségi osztály még hihette, hogy a racionalitás győzelmének legfőbb kerékkötője a középkori klerikális maradiság. Jelszavuk Voltaire hangos és világos kiáltása volt: „Ecrasez l'infâm” (széttaposni a nyomorultat). A nagy francia forradalom megváltoztatta mindezt, mivel átformálta és tisztázta a világ kulturális harcának fogalmait. A nagy francia forradalom, ahogyan azt már egy korábbi tanulmányomban leírtam (Wallerstein 1991), sokkal kevésbé változtatta meg Franciaországot, mint a világrendet. Közvetlen oka volt annak, hogy létrejött egy életképes és masszív geokultúra a világrenden belül, melynek egyik (és nem a legjelentéktelenebb) következménye a társadalomtudománynak nevezett valami intézményesülése. Ezzel az általunk elemzett téma sűrűjébe értünk.

A nagy francia forradalom és az azt követő napóleoni korszak két hitet terjesztett el, amely áthatotta az egész világot, és mely azóta is uralja a gondolkodást, néhány nagyhatalmú erő kitartó ellenállása dacára. E hitek egyike az volt, hogy a politikai változások folyamatosak és normálisak, azaz ez jelenti a normát; a másik, hogy a „felség” a „néphez” tartozik. E hitek egyike

sem létezett 1789 előtt, és mindkettő virágzik azóta is, dacára a sok kétértelműségnek és szerencsétlenségnek. E két hitnek az a baja, hogy bárki felhasználhatja őket, és nemcsak azok, akiknek hatalmuk, tekintélyük és/vagy társadalmi presztízszük van. A „veszélyes osztályok” valóban fel is használták ezeket. A „veszélyes osztályok” kifejezés a 19. század elején jött létre olyan társadalmi csoportok megnevezésére, melyek valójában sem hatalommal, sem tekintéllyel, sem presztízzsel nem rendelkeztek, mégis politikai követelésekkel léptek fel. Ezzel a kifejezéssel a növekvő nagyságú nyugat-európai városi proletariátust, a földjükön elüldözött parasztokat, a terjedő gépi termelés által veszélyeztetett iparosokat és a más kulturális zónákból jött bevándoroltakat jelölték.

Az ilyen csoportok társadalmi beilleszkedésének problémája és az ebből következő zavarok ismerősek a szociológusok és a társadalomtörténészek számára, akik azt az irodalmat alkották, amelyből mindannyian tanultunk. De mi köze ennek a racionalitás fogalmához? Nagyon is sok köze van! A veszélyes osztályok létéből és követeléseiből származó politikai problémák, mint tudjuk, nem voltak elhanyagolhatók. Amikor a kapitalista világrend kibontakozott, a fejlett termelékenység, illetve az idő és tér korlátainak leküzdése a tőke gyors akkumulációjához vezetett (ezt a jelenséget nevezzük helytelenül ipari „forradalomnak”, mintha ez csak akkor kezdődött volna), és amikor a kapitalista világgazdaság a Föld teljes területére kiterjedt (ezt a jelenséget nevezzük félrevezető terminussal az imperializmus kialakulásának, mintha ez csak erre az időszakra volna jellemző), akkor a veszélyes osztályok a legsúlyosabb fenyegetést kezdték jelenteni a világrend politikai stabilitására (ezt a jelenséget ugyan már nem szeretjük osztályharcnak nevezni, de mégis az). Feltételezhetjük, hogy a privilegizált rétegek meglehetősen intelligensek voltak, készek voltak saját érdekeik védelmére, és igyekeztek a felmerülő kihívásokra kifinomult eszközökkel válaszolni. Az eszközök ebben az időben három kategóriába tartoztak: társadalmi ideológiák, társadalomtudományok és társadalmi mozgalmak. Mindegyikről sokat lehetne mondani, most azonban csak a másodikkal szeretnék foglalkozni. Ha a politikai változás normának minősül, és ha a felségről széles körben hiszik, hogy a nép tulajdona, a kérdés az, miképp lehet a tigris meglovagolni vagy tudományosanabb: miképp lehet a társadalmi nyomást kezelni, hogy minimalizálják a zavart, a felfordulást, tehát magát a változást. Ezen a ponton lépnek be az ideológiák. Az ideológiák politikai programok, melyek a változás kezelésére hivatottak. A 19. és a 20. század fő ideológiái három lehetséges változáskezelési, illetve minimalizálási módszert jelenítenek meg: le lehet lassítani a változásokat, amennyire csak lehetséges; meg lehet állapítani ezek minimálisan szükséges mértékét; és a változásokat fel is lehet gyorsítani. A három program megjelölésére különböző címkéket találtunk. Az egyik a jobb, a másik a közép, a harmadik a bal. A másik (talán kifejezőbb) megjelölés a konzervativizmus, a liberalizmus és a radikalizmus/szocializmus. Jól ismerjük mindegyiket.

A konzervatív program a hosszú ideje fennálló intézmények – a család, a vallás, a királyság – értékeit hirdeti, ezeket minősíti az emberi bölcsesség kútfőinek, amelyeknek irányítaniuk kell a politikai megítélést éppúgy, mint

a személyes viselkedés normáit. Minden, a „tradicionális” struktúrák által tanácsolt módszereket érintő változás körültekintő megokolást követel, és az érvelés szerint nagy óvatossággal kell hozzá közelíteni. A radikálisok ezzel szemben alapvetően Rousseau akaratát követik, mely szerint a politikai megítélés kútfője a népfelség elvében testesül meg. A politikai megítélésnek álláspontjuk szerint a közakaratra kell reflektálnia, és ezt oly gyorsan kell tennie, amennyire csak lehetséges. A középút, azaz a liberalizmus, megkérdőjelezi a létező tradicionális intézmények örökérvényűségét, mivel az túlzottan kiszolgálja a létező privilégiumok fenntartásának imperatívuszát, de kételkedik a közakarati kifejeződésének érvényességében is, mivel az alá van vetve a többség sürgető, rövid távú, és ezért kiszámíthatatlan érdekeinek. Tanácsuk szerint a megítélést a szakértőkre kell bízni, akik gondosan megvizsgálják mind a létező, mind a javasolt új intézmények racionalitását, majd mértékletes és megfelelő reformokkal, tehát pontosan a megfelelő mértékű politikai változások javaslatával állnak elő.

Nem akarom itt a 19. és a 20. század történelmét újraértelmezni. Inkább csak pár mondatban összefoglalom ezt a történelmet. Ennek hitei váltak a világrend geokultúrájává. Ez alakította ki az állami struktúrák formáit a világrend domináns államaiban, és azokat a modelleket, melyeket más államok igyekeznek megvalósítani, ahogy azt el is várják tőlük. Végül és mindenekfelett, a liberalizmus mind a konzervativizmust, mind a radikalizmust megszelídítette, átformálván azokat (legalábbis 1848 és 1968 között) ideológiai alternatívákból a liberalizmus kisebb variánsaivá. Három politikai programjukkal, az általános választójoggal, a jóléti állammal és a nemzeti identitás megteremtésével (összekapcsolva a kifelé irányuló rasszizmussal) a 19. századi liberálisok hatékonyan elejét vették a veszélyes osztályok fenyegetésének. A 20. századi liberálisok hasonló programmal igyekeztek megszelídíteni a harmadik világ veszélyes osztályait, és hosszú ideig úgy tűnt, hogy ott is sikerrel jártak (lásd: Wallerstein 1995).

A liberalizmus stratégiája – mint minden politikai ideológiáé – a változás kezelése, és ennek kivitelezéséhez a megfelelő embernek a megfelelő módon kellett a feladatokat elvégeznie. Így mindenekelőtt meg kellett győződniük arról, hogy a dolog *kompetens* ember kezében van. Mivel álláspontjuk szerint a kompetenciát sem a származás alapján való kiválasztás (ezt képviselték a konzervatívok), sem a népakarat alapján való kiválasztás (ezt képviselték a radikálisok) nem képes biztosítani, egyetlen lehetőségnek az érdek alapján való kiválasztás maradt, amely természetesen azt jelentette, hogy az értelmiségi osztály felé fordultak, vagy legalábbis azon része felé, amely hajlandó volt „gyakorlati” kérdésekkel foglalkozni. A második követelmény az volt, hogy ezek a kompetens emberek ne elsajátított előítéletek alapján cselekedjenek, hanem előzetesen szerezzenek információt a javasolt reformok lehetséges következményeiről. Hogy ezt megtehesék, szükségük volt arra, hogy tudást szerezzenek a társadalmi rend valódi működéséről, és ennél fogva szükségük volt kutatásra és kutatókra. A társadalomtudomány döntő jelentőségű volt a liberális vállalkozás számára.

A liberális ideológia és a társadalomtudomány között alapvető volt a kapcsolat, és nem pusztán egzisztenciális értelemben volt az. Nem egyszerűen

azt állítom, hogy a legtöbb társadalomtudós a liberális reformizmus szószólója volt. Ez igaz, de nem lényeges. Amit állítok, az az, hogy a liberalizmus és a társadalomtudomány ugyanazon az előfeltevésen alapul – azon a premisszán, hogy az ember tökéletesedésének lehetősége az emberi viszonyok manipulálásának képességén alapul, ami tudományosan (tehát racionálisan) oldható meg. Nem pusztán vallották ezt az előfeltevést, hanem egyikük sem létezhetett enélkül, és mindkettő beépült az intézményi struktúráikba. Az egzisztenciális szövetség természetes következménye volt az alapvető azonosságoknak. Nem tagadom, hogy voltak konzervatív vagy radikális társadalomtudósok; természetesen sok ilyen volt. De szinte egyikük sem távolodott el túl messzire a központi premisszától, hogy a racionalitás a kulcsa minden törekvésnek, és ez önmagában hordja saját igazolását.

A társadalomtudósok azonban sosem néznek szembe a formális és szubsztantív racionalitás közötti különbségtétel következményeivel, és ezzel elkerülték társadalmi szerepük világos, reflexív tudatosítását. Mindazonáltal mindaddig, amíg a társadalom a liberális ideológia fogalmai szerint meglehetősen jól működött, azaz mindaddig, amíg az optimizmust igazolta az állandó, bár egyenlőtlen haladás, ezek a kérdések megmaradhattak az intellektuális színtér periferiáján. Szerintem ez igaz volt még azokban az időkben is, amikor a fasizmus szörnyetege oly nagy hatalomra tett szert. Ez ugyan kikezdte a haladásba vetett hitet, de valójában nem volt képes megsemmisíteni.

3. Racionalitás és rossz közérzet

E fejezet címében Sigmund Freud fontos, a civilizáció problémáival foglalkozó művére utalok [angolul a mű címe *Civilization and Its Discontents*; erre a címre tartalmaz utalást a szerző fejezetcíme. Magyarul *Rossz közérzet a kultúrában* címmel jelent meg a mű – a ford.]. Ez a mű fontos szociológiai megállapításokat tartalmaz, még akkor is, ha a Freud által ajánlott magyarázatok a pszichoanalitikus elmélet terminusaiban fogalmazódtak meg. A mögöttes problémát Freud a következőképpen határozza meg:

„A ránk mért élet nehéz, túl sok fájdalmat, csalódást és megoldhatatlan feladatot hoz magával. Hogy mindezt elviselhesük, nem nélkülözhetjük a csillapítószereket. (Nem megy segédkonstrukciók nélkül – mondta Theodor Fontane.) Talán háromféle ilyen szer van: a nagymérvű kikapcsolódások, melyek nyomorunkat alacsonyra értékelik, a pótkielégülések, melyek csökkentik, és a kábítószer, melyek érzéketlenné tesznek iránta. Valamelyik ezek közül elengedhetetlen” (Freud 1992:18).

De vajon miért olyan nehéz az emberi lényeknek boldogoknak lenniük? Freud szerint az emberi szenvedés három forrására kell gondolnunk:

„...a természet túlerejére, saját testünk esendőségére és azoknak a berendezkedéseknek az elégtelenségére, melyek az emberek egymás közötti kapcsolatait családba, államba és közösségbe rendezik. A két első esetben ítéletünk nem tétozhat sokáig; e bajforrások elismerésére kényszerít minket, és arra, hogy beletörődjünk a változtathatatlanba. Sohasem fogjuk a termé-

szetet tökéletesen uralni, szervezetünk, mely maga is ennek a természetnek része, mindig múlandó, alkalmazkodásában és teljesítményében korlátozott képződmény marad. Ez a felismerés nem jár bénító hatással; ellenkezőleg, irányítja tevékenységünket. Ha nem is tudunk minden bajt megszüntetni, mégis egyikét megoldjuk, másikat enyhítjük; erről több ezer éves tapasztalat győzött meg bennünket. Másképp viselkedünk a harmadikkal, a szociális bajforrással szemben. Ezt egyáltalán nem akarjuk elfogadni, nem látjuk be, miért nem jelentenek több védelmet és jótéteményt mindnyájunk számára azok a berendezések, melyeket mi magunk teremtettünk meg” (Freud 1992:32).

Miután ezt elmondta, Freud történeti fejtegetésekbe kezd. Elemzi azokat az attitűdöket, melyeket az 1920-as években, a mű keletkezésének idején tapasztalt az emberi szenvedés forrásaival kapcsolatban, és megjegyzi, hogy a csalódás eleme jelent meg a színen:

„Az emberek utolsó generációi a természettudományokban és azok technikai alkalmazásában rendkívüli előrehaladást tettek, a természet feletti uralmukat korábban elképzelhetetlen módon megszilárdították. Ennek a haladásnak a részletei közismertek, felesleges felsorolni őket. Az emberek büszkéek ezekre a vívmányokra, és joguk van hozzá. De úgy vélik, észrevették, hogy ez a térrel és idővel való újonnan szerzett rendelkezés, a természet erőinek ez a leigázása, az évezredek óta óhajtott beteljesülést, a vágykielégítés mértékét – amit az élettől elvártak – nem emelte, és érzésük szerint nem tette boldogabbá őket” (Freud 1992:34).

Nézzük meg, mit mond Freud. Az emberek igyekeznek megszüntetni a boldogtalanság társadalmi forrásait, mert ez az egyetlen könnyen kezelhető forrás, az egyetlen, amelyet képesek – hitük szerint – teljesen megszüntetni. Freud nem beszél arról, hogy ez a felfogás helyes-e vagy sem, csak azt mondja, érthető. Ahogy korábban írtam, a liberalizmus a veszélyes osztályoknak azt a hitet kínálta, hogy végre most meg lehet szüntetni a boldogtalanság társadalmi forrásait. Nem csoda, ha ez az állítás ilyen helyeslésre talált. Nem csoda, ha a konzervatívok és a radikálisok is a liberális témák körül szerveződtek meg. Továbbá a liberálisok azt mondták, hogy garantálni tudják a racionalitás terjedésén keresztül ezt a sikert. Rámutattak a racionalitás nyilvánvaló hatékonyságára a természettudományokban, és azt mondták, az ugyanígy fog működni a társadalomtudományok területén is. Mi, társadalomtudósok voltunk azok, akik ezt a garanciát kiállítottuk.

Freud azt is mondta, hogy az emberi lények három módon védekeznek a fájdalom ellen: az elfordulással, a helyettesítő kielégüléssel és az intoxikációval. Legalább meg kell kérdeznünk magunktól: vajon a racionalitás garanciái, a biztos haladás ígérete valójában nem az intoxikáció formáját képviselik-e? Ópium a népek – mondja Marx, az értelmiség ópiuma önmagának – felel Raymond Aron. Valószínűleg mind Marxnak, mind Aronnak igaza van. És végül Freud azt sugallja, hogy az ő napjaiban kezdődött a fájdalomcsillapítóból való kiábrándulás. Mindenekelőtt a kábítószer felemésztette önmagát. A használók egyre nagyobb adagokkal tudták csak elérni ugyanazt a hatást. A mellékhatások túl súlyosakká váltak. Néhányan belehaltak, mások felhagytak a szer használatával.

Freud ennek kezdetét látta saját korában. Én láttam ennek sokkal szélesebb körű elterjedését az 1970-es és az 1980-as években. Tehát a túlélők egyre többen hagyják abba a szer használatát. Hogy ezt megértsük, vissza kell fordulnunk ahhoz a kérdéshez, miképp birkóztak meg a hatalmon lévők a veszélyes osztályok kihívásával. Azt írtam, három eszközt használtak: a társadalmi ideológiákat, a társadalomtudományt és a társadalmi mozgalmakat. Talán csodálkozik az olvasó, hogy azt merészelem állítani: a társadalmi mozgalmak a hatalmon lévők eszközei voltak, hiszen a társadalmi mozgalmak normálisan olyan struktúrákat jelentenek, melyek a hatalmon lévőkkel szemben jöttek létre, sőt időnként megbuktatják a hatalmon lévőket fenntartó, alapvető struktúrákat.

A társadalmi mozgalmak definíciója természetesen alapvetően helytálló. A rendszerellenes mozgalmak, melyeknek két fő formája – a munkás, illetve szocialista mozgalom és a nacionalista mozgalom – a 19. században jött létre, szembeszálltak a hatalmon lévőkkel, és sok esetben igyekeztek teljesen megszüntetni az alapvető hatalmi struktúrákat. Mindazonáltal idővel ezek a mozgalmak egyikévé váltak azoknak a kulcsfontosságú mechanizmusoknak, amelyekkel a hatalmi struktúrákat fenntartották. Hogyan jött létre egy ilyenféle, paradox következmény? A valódi válasz nem az, hogy a hatalmon lévők így intézték, vagy esetleg korrumpálták ezen mozgalmak vezetőit. Kétségtelen, hogy időnként valójában ez történt, de nem ez volt az alapvető mechanizmus, sőt ez még nagyon fontos sem volt. A valódi magyarázat – ahogyan a legtöbb szociológus határozottan állítja minden jelenséggel kapcsolatban – strukturális eredetű.

A hatalmon lévőkkel szemben keletkező népi ellenállás újra meg újra a lázadás formáját öltötte, mindenütt és mindenkor, a világtörténelem folyamán. Voltak zendülések, sztrájkok, forradalmak. Ezeknek csaknem mindegyike spontán volt abban az értelemben, hogy volt valamilyen, az eseményeket közvetlenül megelőző, helyzeti provokáció, de nem volt megelőző szervezeti alap. Éppen ezért az ilyen lázadások – bár esetleg a közvetlen problémát megszüntették – nem vezettek továbbfolytatódó társadalmi átalakuláshoz. Időnként az ellenzéki vallási mozgalom – vagy pontosabban: szakadár vallási nézetek – formáját öltötte, és szekták, rendek vagy egyéb továbbélő intézményi struktúrák megszületéséhez vezetett. A világ nagy vallási közösségeinek hosszú története volt az egyike azoknak a formáknak, melyekben az efféle szakadár mozgalmak marginális, de biztos strukturális szerepre tettek szert, azután viszont túlnyomórészt megszűntek a politikai ellenzéki kifejeződésének lenni.

A 19. század 1789 utáni légkörében és különösen Európában az ellenzéki mozgalmak szekulárisabb formát öltöttek. Az 1848-as forradalmak jelentették a fordulópontot. A forradalmak bukása világossá tette, hogy a népi erők – ugyanúgy, mint a titkos szekták – nem kifejezetten eredményesek. Ebből a felismerésből korszakalkotó társadalmi újítás született. A rendszerellenes erők először hozták meg azt a döntést, hogy ha sikerre akarják vinni, a társadalmi átalakulásnak tervezettnek, tehát szervezettnek kell lennie. A marxisták győzelme az anarchisták fölött a szocialista munkásmozgalomban, a politikai nacionalisták győzelme az anarchisták fölött a különböző naciona-

lista mozgalmakon belül azoknak a győzelme volt, akik kiálltak a forradalom bürokratizálásáért, azaz olyan, folyamatosan fennálló szervezetek létrehozásáért, amelyek többféle módon előkészítenék a terepet a politikai hatalom megszerzéséhez.

Három súlyos érv szól a forradalom bürokratizálása mellett. Az első, hogy a hatalom birtokosai csak akkor fognak jelentős engedményeket tenni, ha erre rákényszerülnek, ha csak így tudják elkerülni a legrosszabbat. A második, hogy a társadalmilag és politikailag gyengék csak akkor tudnak hatékony politikai erővé válni, ha erőiket fegyelmezett szervezetekben egyesítik. A harmadik, hogy a politikai intézményrendszer kulcsát az állami struktúrák jelentik, amelyek egyre erősebbekké válnak; így a hatalom elosztásának semmilyen lényegi változása nem képzelhető el az állami struktúrák természetének és személyzetének változása nélkül. Szerintem nehéz vitatni a három posztulátum bármelyikét, és 1848 után nehéz elképzelni más alternatívát a rendszerellenes mozgalmak számára, mint a forradalom bürokratizálását.

Ennek az orvosságnak azonban végzetes mellékhatásai voltak. Egyrészt a gyógyszer hatásos volt. Az elmúlt száz-százhusz évben e mozgalmak ereje szakadatlanul növekedett, és ezzel együtt nőttek a számukra ajánlott politikai koncessziók is. Sok, sőt a legtöbb rövid távú céljukat elérték. A folyamat végén – a vita kedvéért, mondjuk, 1968-ban – a helyzet mégsem látszott nagyon kielégítőnek a népi erők szemszögéből nézve. Az egyenlőtlenségek sehol a világon nem szűntek meg. Mi több, a helyzet a legtöbb helyen rosszabb volt, mint bármikor azelőtt. Miközben a széles tömegeknek a politikai döntéshozatalban való formális részvétele jelentősen növekedett, csak egy kicsiny hányad érezte úgy, hogy ténylegesen van hatalma. Ahogy Freud mondta: csalódtak. Miért kellett ennek így történnie? Ez a forradalom bürokratizálódásának az árnyoldala. A folyamat egyik hátrányát már régen leírta az olasz társadalomtudós, Roberto Michels, amikor elemezte, hogy a forradalom bürokratizálása milyen módon hatott a mozgalmak vezetőire, és hatásában miképp korrumpálta őket. Ez a felfedezés ma már közhelyszerű szociológiai igazságnak minősül. Amit viszont Michels nem elemzett, az a forradalom bürokratizálásának hatása a követőire. Ez számomra még az előzőnél is fontosabbnak tűnik.

Azt gondolom, ebben a vonatkozásban érvényes Freud leírása az intoxikációról. A rendszerellenes mozgalmak alapvetően elbódították tagjaikat és követőiket. Megszervezték őket, mobilizálták energiáikat, fegyelmet vittek az életükbe, és strukturálták gondolkodásukat. A kábítószer a remény volt: a remény a racionális jövőben, amely felé közelednek, a remény az új világban, amelyet ezek a mozgalmak fognak megvalósítani, amikor hatalomra kerülnek. Ezek egyike sem volt csak pusztán remény, inkább elkerülhetetlen remény volt. A történelem, mint Isten, az elnyomottak oldalán áll – nem a túlvilágon, hanem itt és most az e világon, amelyben élnek, vagy legalábbis a közeli jövő világában, ahol majd gyermekeik fognak élni. Láthatjuk, hogy a hatalmon lévők szempontjából miért írhatjuk le a társadalmi mozgalmakat a változás kezelésének eszközeként. Mindaddig, míg a társadalmi mozgalmak levezetik a népharagot, ez a harag korlátok közé van szorítva. A bürokratizált mozgalmak a hatalom őrzőinek titkos szövetségeseivé váltak. Ezek a moz-

galmak valójában garantálták, hogy követőiket visszatartják bizonyos koncessziók követelésétől, beleértve annak követelését, hogy a vezetők és gyermekeik adják át a helyüket. A huszadik századra elmondhatjuk, hogy az egyetlen dolog, ami hatékonyan akadályozza a valódi forradalmakat, az maga a forradalmi mozgalom. Ez nem azt jelenti, hogy ezek a mozgalmak nem értek el fontos reformokat. Elértek. Amit viszont nem tettek meg, az a rendszer átalakítása. Az ilyesféle átalakítást elhalasztva a rendszer stabilitásának garanciájává váltak.

Az 1968-as világorradalom akkor következett be, amikor a néptömegek kezdtek felhagyni a kábítószerrel. A populáris rendszerellenes üzenetet először fordították a nagy rendszerellenes mozgalmak vezetői ellen: a nyugati világban a szociáldemokrata mozgalom vezetői ellen, a keleti blokk országaiban a kommunista mozgalom ellen, Ázsiában és Afrikában a nemzeti felszabadító mozgalmak vezetői ellen, Latin-Amerikában a populista mozgalom vezetői ellen. A kábítószerrel való felhagyás sosem könnyű feladat. Húsz évig tartott, míg az 1968-as forradalom elérte tetőpontját 1989-ben (lásd: Arrighi et al. 1992), és míg a népi illúzióvesztés a rendszerellenes mozgalmakkal kapcsolatban túlhaladta a korábbi indoktrináció által biztosított lojalitás örökségét; és végül sikerült elvágna a köldökzsinórt. A folyamatot segítette az a tény, hogy az 1970-es és 1980-as évekre világossá vált: az 1945–1970 közötti periódus elmúlt, a kapitalista gazdasági világrend sohasem jelenthette a világméretű prosperitás ígérését, valamint a centrum és a periféria között tatóngó növekvő szakadék megszüntetésének reális lehetőségét (lásd: Wallerstein 1995).

Az illúzióvesztés következménye az volt, hogy az emberek az állam ellen fordultak, ahogyan világossá vált az 1990-es években. Ezt a neoliberalizmus felé fordulásnak is nevezik. De valójában ez a liberalizmus és az általa hirdetett, reformok útján bekövetkező és az állam által végrehajtandó üdvözítés ellen való fellépés. Úgy hirdetik, mint az individualizmushoz való visszatérést, miközben valójában a kollektívizmushoz való visszatérést, miközben az valójában a legmélyebb pesszimizmus. Freud esszéje ez esetben is segít megérteni, ami történt: „Az emberi együttélés csak akkor lehetséges, ha kialakul a többség, amely erősebb, mint minden egyes ember, és minden eggyessel szemben összetart. Ennek a közösségnek a hatalma most már mint »jog« helyezkedik szembe az egyén hatalmával, melyet mint »durva erőszakot« elítél. Az egyén hatalmának helyettesítése a közösséggel, ez döntő kulturális lépés. Lényege abban áll, hogy a közösség tagjai kielégülésük lehetőségeiben korlátozzák magukat, miközben az egyén soha nem ismert ilyen korlátot. A következő kulturális követelmény tehát a törvényé, azaz annak biztosítása, hogy az egyszerű adott jogrend az egyén javára ne legyen ismét áthágható. Ezzel a joggal még nem döntöttünk az igazság etikai értékéről. Úgy tűnik, hogy a kulturális fejlődés újra arra halad, hogy ez a jog többé ne egy kis közösség – kaszt, népréteg, néptörzs – akaratnyilvánítása legyen, amely másokkal és talán szélesebb kört magába foglaló tömegekkel megint csak úgy viselkednék, mint egy hatalmaskodó individuum. A végeredmény olyan jog kell legyen, amelyhez mindenki – legalábbis minden társadalomképes egyén – ösztönáldozatá-

val hozzájárult, és hogy senkit – ismét csak azonos kivétellel – se hagyjon durva erőszak áldozatául esni.

Az egyéni szabadság nem kultúrkinccs. A legnagyobb kincs a minden kultúrát megelőző korban lehetett, igaz, akkor többnyire érték nélküli, mert az individuum alig volt képes megvédeni. A kultúra fejlődése során a szabadság korlátozása szükségszerű, és a törvényesség azt követeli, hogy senki se takaríthassa meg ezeket a korlátozásokat. Ami időnként valamely emberi közösségben mint szabadságra törekvés nyilvánul meg, lehet lázadás a fennálló törvénytelenséggel szemben, és így a kultúra további fejlődésére kedvező, a kultúrával összeegyeztethető marad. Származhat azonban az eredeti, a kultúrától meg nem szelídített személyiségtől, és így alapjává válik a kultúraellenességnek. A szabadságvágy tehát vagy a kultúra meghatározott formái és igényei ellen irányul, vagy általában a kultúra ellen” (Freud 1992:44–45).

4. Társadalomtudomány és szubsztantív racionalitás

Manapság azok a garanciák, amelyeket a racionalitás egykor kínált – tehát a garanciák a hatalmon lévők számára éppúgy, mint másféle garanciák az elnyomottak számára –, mind elenyészni látszanak. Szembesülünk a „szabadság utáni vágygal”. Az emberek fel akarnak szabadulni a formális racionalitásnak való, könyörtelen alárendeltség alól, mely a szubsztantív irracionáltságot leplezi. A szabadság utáni vágy oly erőssé növekedett, hogy alapvető választásunk – ahogyan Freud mondja – csak aközött van, hogy az a kultúra egy részleges elvárása ellen irányul-e vagy alapvetően a kultúra egésze ellen. Fekete korszakba léptünk, amikor a boszniai és a Los Angeles-i borzalom kiterjed, és bárhol megtörténhet. Szembe kell néznünk az írástudók felelősségével. És az segít rajtunk legkevésbé, ha elutasítjuk a politikát oly módon, hogy egy bizonyos politikát racionálisnak minősítünk, miközben nem vizsgáljuk annak közvetlen következményeit.

A társadalomtudomány a liberális ideológia intellektuális kiegészítéseként született. Ha továbbra is az marad, meghal a liberalizmussal együtt. A társadalomtudomány a társadalmi optimizmus premisszájára épült. De lehet-e még mondanivalója egy olyan érásban, amelyet a társadalmi pesszimizmus jellemez? Véleményem szerint nekünk, társadalomtudósoknak teljesen át kell alakítanunk magunkat, ha nem akarjuk elveszíteni társadalmi jelentőségünket, és nem akarunk néhány jelentéktelen iskola kicsiny sarkába visszaszorulni arra kárhózzatva, hogy egy elfeledett isten papjaiként értelmetlen rítusokkal töltsük napjainkat. Azt hiszem, hogy túlélésünk kulcseleme a szubsztantív racionalitás fogalmához való visszatérés. Ennek kell intellektuális érdeklődésünk központi témájává válnia.

Amikor a tudomány és a filozófia közötti szakadás a 18. század végén és a 19. század elején véglegessé vált, a társadalomtudomány magát tudománynak nyilvánította, és igyekezett elhatárolódni a filozófiától. A tudásnak ezt a sajnálatra méltó szétszakítását két ellenséges táborra azzal igazolták, hogy a tudomány az igazság keresésének empirikus útja, míg a filozófia metafizikus, tehát spekulatív. Ez abszurd különbségtétel volt, mivel minden

empirikus tudásnak van metafizikai alapvetése, amely elengedhetetlen, és nincs metafizika, melyre érdemes lenne odafigyelni, hacsak nincs mondani-valója az e világi realitásról, tehát ha nincsenek empirikus útjelzői. Miközben az intellektuális osztály igyekezett megmenekülni a ráerőltetett és kinyilatkoztatott igazság serpenyőjéből, beleesett a formális racionalitás miszticizmusának tűzébe. Mindannyian így jártunk, pedig Marx és Gramsci figyelmeztetett minket.

Manapság megkísérlünk a másik irányba kiugrani, de megint megégetjük magunkat. Az illúzióvesztés megszülte az üvöltő intellektuális kritikusokat. Nagyon hatásos bírálattal illetik a tudományos vállalkozás irracionálisát. Sok üdvös igazság van abban, amit mondanak, de túlságosan messzire mennek, ami egyfajta nihilizmussal és szolipszizmussal fenyeget, amely nem vezet sehová, és hamarosan untatni kezdi még e kritika leglelkesebb híveit is. Nem tehetjük azonban félre kritikáikat azzal, hogy rámutatunk gyengeségeikre. Ha ezt az utat folytatjuk, mindannyian belebukunk. Ehelyett a társadalomtudománynak újjá kell formálnia önmagát.

Tudatosítanunk kell, hogy a tudomány nem lehet érdekmentes, mivel a tudósok maguk is a társadalom tagjai, és éppúgy nem tudják függetleníteni a tudatukat a társadalomtól, ahogyan nem tudják függetleníteni a testüket sem. Tudatosítanunk kell, hogy az empíria nem lehet ártatlan, mert mindig előfeltételez *a priori* elkötelezettségeket. Tudatosítanunk kell, hogy az igazságunk nem univerzális igazság, és ha létezik univerzális igazság, az bonyolult, ellentmondásos és plurális. Tudatosítanunk kell, hogy a tudomány nem az egyszerűt kutatja, hanem a bonyolult legvalószínűbb interpretációját. Tudatosítanunk kell, hogy minket azért érdekelnek az elégséges okok, mert ezek alkotják azokat az útjelzőket, amelyek elvezetnek minket a végső okokhoz. Végül, el kell fogadnunk, hogy a racionalításban benne foglaltatik a morális politikai választás, és az intellektuális osztály szerepe az, hogy láthatóvá tegye a mi kollektív történelmi választásainkat.

Kétszáz éve hamis utakon járunk. Félrevezettünk másokat, de mindenkéltől félrevezettük saját magunkat. Éppen azon vagyunk, hogy kiiktassuk magunkat a valódi játszából, amely az emberi szabadságért és a kollektív jólétért vívott harcról szól. Meg kell fordulnunk, ha van még bennünk remény, hogy képesek vagyunk másoknak segíteni megforgatni a világot. Le kell csökkentenünk a lehető legkisebbre arroganciánk hangerejét. Míndezt meg kell tennünk, mert a társadalomtudománynak van mit ajánlania a világ számára. Amit ajánlani tud, az az emberi intelligencia alkalmazásának lehetőségét az emberi problémákra, és ezáltal ajánlja az emberi lehetőségek kiteljesedését, ami kevesebb, mint a tökéletesség, de bizonyosan több, mint amit az emberek eddig elértek.

Fordította: Kozma Judit

Hivatkozott irodalom

- Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins és Immanuel Wallerstein (1992): 1989 Continuation of 1968. In *Review*, 15(2): 221–242.
- Freud, Sigmund (1992): *Rossz közérzet a kultúrában*. Linczenyi Adorján ford. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Gramsci, Antonio (1975): *Quaderni del carcere*. I. kötet. Torino: Einaudi.
- Gramsci, Antonio (1992): *Prison Notebook*. I. Kötet. New York: Columbia University Press.
- Olson, Richard (1993): *The Emergence of the Social Sciences, 1642–1792*. New York: Twayne.
- Shapin, Steven (1994): *A Social History of Truth: Civility and Science in the Seventeenth-century England*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallerstein, Immanuel (1991): *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, Immanuel (1992): The West, Capitalism, and the Modern World-system. In *Review*, 15(4): 561–619. o.
- Wallerstein, Immanuel (1995): *Economy and Society*. New York: Bedminster.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom*. I. kötet. Erdélyi Ágnes ford. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.