

„Žižek minden társadalmi és kulturális jelenséget teoretizál, és mestere a meghökkentő megfigyeléseknek.” (*The New Yorker*)

„A kulturális elmélet Elvise.” (*Chronicle of Higher Education*)

„Egyike a mai baloldal leginvenciózusabb és legizgalmasabb gondolkodóinak.” (*Times Literary Supplement*)

Dollárok milliárdjait öntötték bele nagy sietve a globális bankrendszerbe a pénzügyi stabilizáció kétségbeesett kísérlete során. De miért nem volt lehetséges, hogy ugyanezek az erők a világszegénységért és a környezeti válságért is (hasonló) felelősséget vállaljanak?

Ebben a bátor, kompromisszumot nem ismerő elemzésben Slavoj Žižek az új évezred első évtizede korszakalkotó történései keretébe helyezi a modern világ morális tévedéseit és fogyatékoságait. Szerinte itt a történelem két, jól ismert, egymást követő „csapásáról” van szó: a tragédia után bekövetkezik az olykor még szörnyűsebb bohózat. A szeptember 11-i támadás és a globális hitelválság csapásai alatt a liberalizmus kétszer is „kilehelte nemes lelkét”: egyszer, mint politikai doktrína, másszor, mint gazdasági elmélet.

Az *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat* felhívás a baloldal számára, hogy kétségbeejtő történelmi helyzetünkben újra „kitalálja” saját magát. A liberális erkölcsi zsarolás ideje lejárt.

Slavoj Žižek a European Graduate School professzora, a Birkbeck Institute for the Humanities Nemzetközi Igazgatója a Londoni Egyetemen, és vezető kutató a Ljubljana-i Egyetem Szociológiai Intézetében. Számos könyv szerzője, pl. *The Sublime Object of Ideology*; *The Ticklish Subject* és *In Defense of Lost Causes*.



Fotó: Andy Miah

ESZMÉLET



SLAVOJ ŽIŽEK

Egyszer mint tragédia,
másszor mint bohózat

Szeptember 11. tragédiájától
a pénzügyi összeomlás bohózatáig

84. szám (2009. tél)

Melléklet

SLAVOJ ŽIŽEK

Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat

Szeptember 11. tragédiájától
a pénzügyi összeomlás bohózatáig

Fordította:

Bartha Eszter és Koltai Mihály Bence

A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:

Slavoj Žižek: *First As Tragedy, Then As Farce*

Verso 2009

London – New York

© Verso

UK: 6 Meard Street

London W1F 0EG

USA: 20 Jay Street, 10th Floor

Brooklyn, NY 11201-8346

© Slavoj Žižek, 2009

© Eszmélet Alapítvány, 2009

Hungarian Translation © Eszter Bartha & Mihály Bence Koltai, 2009

A melléklet megjelentetését támogatta:

nka

Nemzeti Kulturális Alap

a Nemzeti Kulturális Alap

Előszó a magyar kiadáshoz

Ma, amikor az ideológia egyre inkább belénk „ivódik”, és minden korábbinál jobban áthatja mindennapi életünket, fontos, hogy emlékezzünk a régi leckére, amit La Boétie fejtett ki *Az önkéntes szolgaságról – A zsarnok ellen* c. munkájában. A hatalom (sokak alávetettsége egynek az uralma alá) nem a dolgok olyan objektív állását tükrözi, ami akkor is jelen van, ha nem veszünk róla tudomást, hanem olyasvalami, ami csak az alávetettek részvétele révén tud létezni és fennmaradni, és csakis akkor, ha az alávetettek aktívan támogatják és működtetik ezt a hatalmat. Határozottan el kell itt vetnünk Hegelnek a Tiszta Szellemre vonatkozó állítását: az a szubjektum, amelyik állandóan csak kesereg sorsa felett, és felrója a végzet igazságtalanságát, nem veszi észre, hogy valójában milyen aktívan vesz részt azokban a folyamatokban, amelyek miatt panaszkodik. Nem azért engedelmeskedünk a hatalomnak, vagy féljük azt, mert olyan erős kényszerítő erővel rendelkezik. Ellenkezőleg, a hatalom azért látszik olyan mindenhatónak, mert úgy is kezeljük.

Ez az obszcén kollaboráció az elnyomóval a szépirodalomban is gyakran megjelenik. Ez a témája például Ismail Kadare: *Az álmok palotája* c. könyvének. A történet egy 19. századi óriási, fiktív Balkán birodalom fővárosában játszódik (amelynek modellje Törökország), a Tabir Szarájban, az „álmok palotájában”. Ebben a gigantikus épületben ezrek és ezrek szűrik meg, válogatják, osztályozzák és értelmezik nap mint nap az állampolgárok álmait, amelyeket rendszeresen és állandóan gyűjtenek be a birodalom minden részéből. Van valami kaffai a bürokratikus értelmezés ezen gigászi munkájában: lehet az bármilyen intenzív, de mégis értelmetlenül hamis. Az értelmezés végső célja ugyanis az, hogy megtalálják a Főálmot, ami megadja majd a kulcsot a birodalom és a szultán végzetéhez. Ezért van az, hogy noha a palotában folyó sötét misztikumnak állítólag semmi köze sincs a mindennapi hatalmi harcokhoz, a Tabir Szaráj sem marad mentes az erőszakos politikai manipulációktól és a misztikumnál is sötétebb küzdelmektől a hatalomért. Így rejtélyes sötét intrikák és politikai játszmák határozzák meg, hogy melyik lesz végül a kiválasztott álom (egyáltalán kiválasztott-e ez az álom, vagy maga is kitalált?). Kadare meggyőzően festi le a sötét politikai manipulációk hátterét:

„– Szerintem ez az egyetlen olyan állami intézmény – folytatta Kurt –, melynek közvetítésével az alattvalók tudatalattija kapcsolatba léphet magával az állammal. – Kurt tekintete sorra megpihent a jelenlevők arcán, mintha szavai hatását igyekezne kifürkészni rajtuk.

– Világos persze – szólalt meg aztán –, hogy nem a tömegek kormányozzák a birodalmat, ám mégiscsak van egy eszközük, melynek segítségével befolyást gyakorolhatnak az államügyekre, megvédhetik magukat az állam túlkapásaitól, és ez az eszköz nem más, mint a Tabir Szaráj.

– Azt akarod mondani, hogy nekik is megvan a maguk felelőssége mindazért, ami a birodalomban történik – kérdezte a második unokafivér –, és ezért bizonyos büntudatot éreznek?

– Igen – válaszolta Kurt, majd még határozottabb hangon hozzátette: – bizonyos értelemben, igen.”*

Ahhoz, hogy helyesen értelmezzük ezeket a sorokat, nincs szükség arra, hogy elővegyünk olyan obskúrus témákat, mint pl. a „sötét, irracionális kapcsolat (vagy titkos szolidaritás) a tömegek és uraik között”. A kérdés, amit fel kell tennünk, az a hatalom (uralom) és a tudatalatti közötti kapcsolat: hogyan működik a hatalom, és hogyan engedelmessé válik neki az alávetettek? Ez elvezet bennünket a (tévesen) a „hatalom erotikájának” hívtat jelenséghez: az alattvalók nem csak a fizikai erőszak (vagy annak fenyegetése) és az ideológiai misztifikáció miatt engedelmessé válnak a hatalomnak, hanem azért is, mert van egy libidinális „befektetésük” a hatalomba. A hatalom végső „oka” az *objet-a*, a vágy tárgy-oka, az a többlet-élevezet, amelynek segítségével a hatalom „megzsarolja” azokat, akiket a befolyása alatt tart. Ez az *objet-a* a hatalom alávetettjei (tudatalatti) fantáziájának egy megadott formája, és Kadare „Tabir Szarájának” funkciója nem más, mint hogy észlelje ezeket a fantáziákat, és megtudja, hogy milyen (libidinális) tárgyakat jelentenek azok az alávetettek számára. A hatalom alávetettjeinek ezen zavaros „visszajelzéseit” a hatalom birtokosai számára szabályozzák a szubjektumok alávetettségét, és ha zavar keletkezik bennük, akkor a hatalom építménye elveszítheti libidinális szorítását, és összeomolhat. Az *álmok palotája*, természetesen, egy lehetetlen fantázia: egy olyan hatalom fantáziája, amelyik megpróbál közvetlenül foglalkozni fantazmaszerű támogatottságával. És itt lép be az, amit „Bartleby-politikának” hívhatunk. Sokkal inkább, mint hogy aktívan ellenállnánk a hatalomnak, az „inkább nem” Bartleby-féle gesztusa felfüggeszti a szubjektum libidinális befektetését a hatalomba – a szubjektumok feladják azt, hogy a hatalomról álmodjanak. Hogy ugyanezt gúnyos-sztálinista köntösbe öltöztessük: az emancipációs harc kezdete az öncenzúra és az önkritika kíméletlen gyakorlása – az ember nem a valóságot kezdi el bírálni, hanem a saját álmait.

Nem könnyű ebből az ördögi körből kiszabadulni, amit fényesen bizonyít, hogy milyen tartósan volt képes Sztálin, a szovjet politika központja „bűvkörébe vonni” a nagy orosz „disszidens” költőket és zeneszerzőket. A Sztálin és az orosz írók közötti kölcsönös „igézet” nemcsak arról árulkozik, hogy Sztálin hitt a költők titkos bölcsességében, hanem a „másik oldalon” azt is elárulja nekünk, hogy maguk az írók is valami bizarr módon azt hitték, hogy Sztálin, ez a totális Mester, egyfajta freudi ősapafigura

(Ur-Vater) rendelkezik egy rejtélyes képességgel, amelynek révén feltárnak előtte az élet és a halál végső titkai. 1934 júniusában Sztálin felhívta Paszternakot, és Mandelstam után érdeklődött tőle, akit akkor már száműzetésbe kényszerített a hatalom. „Itt Sztálin. Ön közbenjár barátja, Mandelstam érdekében?” A megzavarodott Paszternak, aki csapdát sejtett Sztálin kérdése mögött, így válaszolt: „Soha nem voltunk igazán barátok, valójában éppen az ellenkezője. Mindig is nehéz természetű embernek találtam Mandelstamot. De mindig is álmodtam arról, hogy Önnel beszélgetek. Az életről és a halálról.” Sztálin itt rövidre zárta a beszélgetést... De ugyanez a kétértelmű „igézet” világosan kimutatható Sosztakovicsnál, Bulgakovnál, Meyerholdnál, sőt még Mandelstamnál is, aki brutális gúnyverset írt Sztálinról.

Van tehát tere egy mágikus passzív forradalomnak, amely – ahelyett, hogy közvetlenül támadná a hatalmat – fokozatosan igyekszik aláásni azt, a vakond föld alatti munkájához hasonlatosan. Például úgy, hogy az emberek elutasítják a részvételt a hatalmat fenntartó mindennapi rituálékban és gyakorlatokban. Vajon nem ugyanezt tette-e Mahatma Gandhi, amikor a britek elleni ellenállást vezette Indiában? Ahelyett, hogy közvetlenül támadta volna a gyarmati államot, megszervezte a civil engedetlenségi mozgalmat, a brit áruk bojkottját, és teremtett egy olyan társadalmi teret, amelyik kívül állt a gyarmati állam hatáskörén. Akármilyen örülten is hangzik, de megkockáztathatjuk: Gandhi erőszakosabb volt, mint Hitler. Ha Hitlert úgy jellemezzük, mint tipikus antihőst, a rossz fiút, aki milliók haláláért felelős ugyan, de mégis „tökös gyerek”, aki vasakarattal küzdött a céljaiért, akkor nemcsak etikailag taszító a kép, hanem egész egyszerűen téves. Hitler nem volt olyan „tökös gyerek”, aki bármit is meg tudott volna változtatni. Cselekedetei alapvetően reakciók voltak: azért cselekedett, hogy valójában semmi se változzon; el akarta hátrítani a kommunisták által képviselt valódi változás veszélyét. A zsidók elleni harca áthelyezett küzdelem volt, mert meg akarta kerülni az igazi ellenséget – a kapitalista társadalmi viszonyok fundamentumát. Hitler hatásosan tudta színre vinni a Forradalom látványát – de csak azért, hogy fennmaradjon a kapitalista rendszer –, míg Gandhi mozgalma a valóságban is arra irányult, hogy megszüntesse a brit gyarmati állam működését, és valami mást hozzon létre helyette.

A Gandhi-féle erőszakot szegezzük szembe a megszállott „ellenállással”. A legjobban a hamis tevékenység fogalmával tudjuk megragadni a megszállott attitűd lényegét: azt hiszed, hogy aktív vagy, miközben valódi pozíciód, amit a fétis is megtestesít, passzív marad... Nem tapasztalunk-e ehhez a „hamis tevékenységhez” hasonló dolgot a megszállott neurotikusnál, akinek tipikus stratégiájában szintén van valami „hamis”? Frenetikusan aktív, hogy megakadályozza a „valódi dolog” bekövetkeztét (egy olyan csoporthelyzetben, ahol valamilyen feszültség kirobbanása várható, a mániákus állandóan beszél, vicceket, mesél stb., hogy megakadályozza a csend pillanatát, ami a résztvevőket rádöbbené a

helyzetben rejlő feszültségre). A „Bartleby-cselekvés” pontosan annyiban erőszakos, amennyiben le akarja állítani ezt a megszállott cselekvést – benne nem csak az erőszak és a nem-erőszak keveredik össze (a nem-erőszak úgy jelenik meg, mint a legnagyobb erőszak), hanem ugyanezt teszi a cselekvés és a nem-cselekvés is (a legradikálisabb cselekvés az, ha semmit sem cselekszünk). Az erőszak és nem-erőszak eme „összecsúszásában” rejtőzik az emberek feletti, „szent”, vagy „ihletett” dimenzió.

Slavoj Žižek

Jegyzet

* Ismail Kadare: *Az álmok palotája*. Budapest, Ulpius-ház Könyvkiadó, 2003. 83. o.

Bevezetés: Az első évtized tanulságai

A könyv címe elemi IQ-tesztet állít az olvasó elé. Akinek az idézetről az a vulgáris antikommunista közhely jut eszébe, hogy: „Milyen igaz – ma, a 20. századi totalitarizmus tragédiája után bármilyen jövődőlés a kommunizmus visszatéréséről csak bohózat lehet!”, annak máris azt tanácsolom, hogy nyugodtan tegye le itt a kötetet. Sőt, én azt se bánám, hogy ha ezektől az olvasóktól egyenesen elkoboznák írásomat, mielőtt tovább „métélyezném” őket. Én egészen mást értek tragédián és bohózaton, nevezetesen azt a két eseményt, amelyek a 21. század első évtizedének elejét és végét jelzik: a szeptember 11-i terrortámadást és a 2008-as tőzsdekrachot.

Vegyük észre, hogy milyen szoros a párhuzam Bush elnöknek a támadás után az amerikai néphez intézett szózata és a tőzsdei zuhanást követő beszéde között, olyannyira, mintha ugyanazon beszéd két különböző változatáról lenne szó. Bush mindkét alkalommal arról beszélt, hogy nagy veszély fenyegeti az amerikaiak megszokott életét és a (természetesen pozitív értelemben vett) amerikai életformát, a veszély elhárítása érdekében gyors, határozott cselekvésre van szükség. Mindkét esetben kilátásba helyezte az amerikai értékek (a személyes szabadság garanciái, a piaci kapitalizmus) részleges felfüggesztését, állítólag éppen azért, hogy megmentse az említett „veszélyeztetett” értékeket. Honnan ered ez a nagy hasonlóság?

Marx *Brumaire tizennyolcadikáját* azzal kezdi, hogy pontosítja Hegelnek azt a gondolatát, hogy a történelem szükségképpen ismétli önmagát: „Hegel megjegyzi valahol, hogy minden nagy világtörténelmi tény és személy úgyszólván kétszer kerül színre. Elfeledte hozzáfűzni: egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat.”¹ A hegeli történelemismétlődés felfogásának marxi kiegészítése olyan retorikai eszköz volt, amellyel Marx évekkel azelőtt *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című munkájában is élt, ahol a német *ancien régime* hanyatlását az 1830-as és az 1840-es években a francia *ancien régime* tragikus bukása bohózataként írta le:

„Tanulságos számukra [a modern nemzetek számára], ha látják, hogy az *ancien régime*, amely náluk *tragédiáját* érte meg, német kísértetként a *komédiáját* játssza. *Tragikus* volt története, ameddig a világ preegzisztens hatalma volt, a szabadság pedig csak személyes ötlet volt, egyszerűen, ameddig ő maga hitt és hinnie kellett jogosultságában. Ameddig az *ancien régime* meglevő világrendként küzdött egy csak létrejövő világgal, addig az ő részén egy világtörténelmi, de nem személyes tévedés állt. Bukása ezért tragikus volt.

A mostani német rezsim ezzel szemben – ez az anakronizmus, ez a kiáltó ellentmondás általánosan elismert axiómákkal szemben, az *ancien régime* közszemlére kiállított semmissége – már csak képzelet, hogy hisz önmagában, s a világtól ugyanezt a képzelődést követeli. Ha hinne saját *lényegében*, vajon megtenné-e azt, hogy ezt egy idegen lényeg *látszata* alá rejtse és a képmutatásban és a szofizmában keressen menedéket? A modern *ancien régime* már csak *komédiása* egy világrendnek, melynek *valódi hősei* meghaltak. A történelem alapos, és sok fázison megy át, amikor egy régi formát sírba tesz. Egy világtörténelmi forma utolsó fázisa a *komédiája*. Görögország isteneinek, akik már egyszer tragikusan halálos sebet kaptak Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheuszában*, még egyszer komikusan meg kellett halniuk Lukianosz *Beszélgetéseiben*. Miért halad így a történelem? Hogy az emberiség *derűsen* váljék meg múltjától. Ezt a *derűs* történelmi rendeltetést szánjuk Németország politikai hatalmainak.²

Külön felhívnom a figyelmet arra, hogy Marx pontosan milyen szavakkal jellemzi a német *ancien régime*-et: „már csak képzelet, hogy hisz önmagában”. Érdemes eltűnődni az idézet jelentésén, különösen akkor, ha felidézzük, hogy Kierkegaard ugyanebben az időben fejtette ki azt az elképzelését, hogy mi, emberi lények soha nem lehetünk bizonyosak abban, hogy van hitünk: végeredményben csak „hiszünk abban, hogy hiszünk”. Az a megfogalmazás, hogy a rezsim „már csak képzelet, hogy hisz önmagában” jól megragadja az uralkodó ideológia performatív erejének („szimbolikus hatékonyságának”) meggyengülését, sőt megszűnését: már nem képes eredményesen biztosítani a társadalom kötőanyagának alapvető struktúráját. De vajon, kérdezem én, nem vagyunk-e ma is pontosan ugyanilyen helyzetben? Nem igaz-e az, hogy a liberális demokrácia prédikátorai és gyakorló politikusai „már csak képzelet, hogy hisznek önmagukban”, vagyis a saját kijelentéseikben? Bár tulajdonképpen adekvátabb lenne megfordítani Marx megfogalmazását, ha helyesen akarjuk érzékeltetni a mai cinizmust: ma csak azt hisszük, hogy *nem* „igazán hiszünk” a saját ideológiánkban – de ezen elképzelt távolság ellenére ugyanúgy folytatjuk annak gyakorlatát. Nem kevésbé, hanem sokkal jobban hiszünk annál, mint ahogyan elképzeljük. Benjamin ezt a jövőt érezte meg akkor, amikor leírta: „minden attól függ, hogy valaki mennyire hisz a saját hitében”.³

Szeptember 11-e előtt tizenkét évvel, 1989. november 9-én leomlott a berlini fal. Ez az esemény, úgy tűnt, beharangozza a „boldog 90-es éveket”, Francis Fukuyama utópiáját a „történelem végéről”: a liberális demokrácia – ügymond – végső győzelmet aratott, és a globális liberális közösség már csak egy karnyújtásnyira van tőlünk. Ennek a tipikusan hollywoodi, napfényes *happy end*nek a kibontakozását csak lokális és esetleges tényezők gátolhatják (helyi ellenállási góccok, ahol a vezetők még nem fogták fel, hogy lejárt az idejük). Szeptember 11-e viszont, éppen ellenkezőleg, a clintoni éra végét szimbolizálta, és egy olyan korszak

kot nyitott meg előttünk, amelyben mindenütt új falakat látunk emelkedni: Izrael és a Nyugati Part között, az Európai Unión belül, az USA és Mexikó közötti határvidéken, sőt, még a nemzetállamokon belül is.

Egy *Newsweek*-cikkben Emily Flynn Vencat és Ginanne Brownell arról számolnak be, hogy ma „a »csak tagoknak« jelenség egész életstílussá vált, kezdve a magánbankári szolgáltatásoktól a privát egészségügyi klinikákig [...] a pénzes osztályok egyre inkább zárt ajtók mögött élnek az egész életüket. Ahelyett, hogy »médiaseményekre« járkálnának, saját otthonaikban rendeznek magánkoncerteket, divatbemutatókat és művészeti kiállításokat. Munkaidőn kívül járnak vásárolni, és szomszédjaik (és potenciális barátaik) a megfelelő »osztályba« tartoznak, a megfelelő mennyiségű készpénzzel”. Napjainkra kialakult egy új globális osztály, amelynek tagjaira jellemző, hogy „van például egy indiai útlevelük, egy skóciai kastélyuk, egy manhattani luxuslakásuk, és egy saját karib-tengeri szigetük”. A dolog paradoxona, hogy ennek a globális osztálynak a tagjai „privát módon vacsoráznak, privát módon vásárolnak, privát módon fogyasztják a művészetet, mindenük privát, privát, privát”. Létrehoznak egy saját, külön életvilágot, hogy feloldják azt a gyötrő hermeneutikai problémát, amelyet Todd Millay így fogalmazott meg: „a milliomosok egyszerűen nem invitálhatnak meg magukhoz vacsorára egy közönséges »akárkit«, akinek fogalma sincs arról, hogy milyen felemelő érzés, ha az embernek 300 millió dollár van a bankszámláján”. *Milyen* kapcsolatok fűzik tehát a külvilághoz a mai szupergazdagokat? Két formája van ezeknek a kapcsolatoknak: az üzlet és a humanitarizmus (a környezetvédelem, a járványok elleni harc, a művészetek pártolása, stb.). Ezek a globális állampolgárok életük legnagyobb részét az „érintetlen természetben” töltik: kiruccannak egy kis hegymászásra Patagóniába, vagy fel-alá úszkálnak magánszigeteik áttetsző (és persze tiszta) vizében. Nem nehéz észrevennünk, hogy a „valódi” világtól ekképpen elzárt szupergazdagok viselkedésének alapvető motívuma a *félelem*: félnek a külső társadalmi lételettől, és általában magától a külvilágtól. A „legfelsőbb osztályokba tartozó és a legjobb kapcsolatokkal rendelkező egyének” prioritásai között első helyen áll a biztonsági kockázatok minimalizálása – legyen szó akár betegségekről, erőszakos bűncselekményekről, és így tovább.⁴

A mai Kínában az úgazdagok körében felettébb divatosak az olyan elzárt lakónegyedek, amelyek az idealizált, „tipikus” nyugati városokat mintázzák. Sanghaj közelében például felépült egy „igazi” angol kisváros, benne a „pubokkal” szegélyezett főutcával, az anglikán templommal, a Sainsbury áruházzal, és a többi „kellékkel” – az egészet egy láthatatlan, de annál valószínűsőbb „üvegbura” szigeteli el a „veszedelmes” külvilágtól. A nemzeteken belül megszűnt a társadalmi osztályok hierarchiája – ennek a városnak a lakói egy olyan univerzumban élnek, amelynek ideológiai képzeletéből egyszerűen *hiányzik* az „alsóbb osztályokat” tömörítő külvilág. A „globális állampolgárok” elzártan élő közösségeinek valódi ellenpólusát vajon nem éppen a nyomornegyedekben és a nyilván-

nosság más „fehér foltjaiban” található meg? Valójában ugyanakkor az éremnek a két oldaláról van itt szó, az új osztálykülönbségek két szélsőséges esetéről. Az a város, amelyik a legjobban megtestesíti ezeket a különbségeket, nem más, mint Sao Paulo – Lula elnök Brazíliájában –, amely 250 helikopter-leszállóhellyel is büszkélkedhet belvárosában. Hogy elkerüljék a „néppel” való elvegyülés veszélyeit, a metropoliszban élő gazdagok inkább helikopterrel utazgatnak. Amikor feltekintünk az égboltra, olyan érzésünk támad, mintha egy jövőbeli „megalopoliszban” járnánk, ahogyan azt a *Szárnyas fejedelmek* vagy *Az ötödik elem* alkotói elképzelik: lenn, a veszélyekkel teli utcákon nyüzsgögnék a „közönséges” emberek tömegei, felettük pedig, a levegőben, biztonságban és kényelemben utaznak a gazdagok.

Úgy látszik tehát, hogy Fukuyama 1990-es évekbeli utópiájának kétszer kellett „meghalnia”, mivel a liberális demokrácia politikai utópiájának összeomlása szeptember 11-én nem érintette a globális kapitalizmus gazdasági utópiáját. Ha a 2008-as pénzügyi válságnak volt történelmi jelentése, akkor az, hogy a végét jelezte a fukuyamai álom gazdasági aspektusának. Ami visszavisz bennünket Marx fent idézett Hegel-parafrazisához. Sőt, érdemes itt azt is felidézni, hogy Herbert Marcuse az 1960-as években még egyszer „megcsavarta” ezt a gondolatot a *Brumaire tizennyolcadikája* új kiadásához írt előszavában: néha a bohózat formájában történő ismétlődés szörnyűsegebb, mint az eredeti tragédia.

A kötetben a jelenlegi válságot tekintem kiindulási alapnak, és innen térek át az azzal „összefüggő dolgokra”, miközben sorra veszem a válság tényezőit és következményeit. Az első fejezet diagnosztizálja a jelenlegi állapotot, és felfedi a kapitalista ideológiának azt az utópikus magvát, ami meghatározta mind a válságot, mind pedig a mai válság-értelmezéseinket és a válságra adott reakcióinkat. A második fejezet arra törekszik, hogy kijelölje helyzetünk azon aspektusait, amelyek teret adnak a kommunista gyakorlat új formáinak.

Könyvem nem semleges elemzést kínál, hanem egy elkötelezett és vállaltan „pártos” vizsgálódást – mert az *igazság pártos*, és csak akkor megismerhető, ha az ember valami mellett elkötelezi magát –, ettől azonban az igazság nem lesz kevésbé egyetemes. Én a kötetben természetesen a kommunizmus „pártját” fogom. Adorno *Három tanulmány Hegelről* című munkáját annak a hagyományos kérdésnek az elvetésével kezdi, amelyet Benedetto Croce könyvének címe, a *Mi élő és mi halott Hegelben?* példáz. Egy ilyen kérdés ugyanis magában foglalja, hogy önmagunkat arrogáns módon úgy állítjuk be, mint a múlt bírját. Ha egy igazán nagy filozófussal foglalkozunk, akkor a kérdés, amit fel kell tennünk, nem az, hogy mit mondhat még nekünk ez a filozófus, mit jelent ő ma nekünk, hanem éppen az ellenkezője: hogyan tűnnék fel a jelenlegi helyzetünkben *mi neki*, hogyan jelenik meg a mi korunk az ő eszmerendszere számára? És ugyanezt kell tennünk a kommunizmussal is. Ahelyett,

hogy feltennénk a nyilvánvaló kérdést: „érvényes-e ma a kommunizmus eszméje, lehet-e még használni, mint elemzési eszközt és politikai gyakorlatot?” – kérdezzük inkább az ellenkezőjét! Vagyis: „mit mondhatunk el a mai helyzetről a kommunizmus eszméjének perspektívájából”? Ebben rejlik a Régi és az Új dialektikája: azoknak, akik állandóan új fogalmakat javasolnak („posztmodern társadalom”, „kockázat-társadalom”, „hálózati társadalom”, „posztindusztriális társadalom” stb.), hogy megragadják a mai állapotot, éppen a dolog lényege kerüli el a figyelmét: vagyis az, hogy hol van ma az Új. Az Új újdonságát csak akkor tudjuk megragadni, ha a világot annak lencsében át vizsgáljuk, hogy mi volt „örök” a Régiben. Ha a kommunizmus valóban egy „örök” Eszme, akkor úgy működik, mint Hegel „konkrét egyetemessége”: nem abban az értelemben örök, mint a bárhol alkalmazható absztrakt-egyetemes jellemzők, hanem abban, hogy minden adott történelmi helyzetben újra és újra „ki kell találni” az eszme alkalmazhatóságát.

A Létező Szocializmus régi szép napjaiban volt egy népszerű vicc az ellenzéki értelmiségiek körében, ami kifejezte tiltakozásuk hiábavalóságát. A vicc a következő. A 15. században, amikor Oroszországot a mongolok uralták, egy paraszt a feleségével bandukol egy sáros, elhagyatott úton, amikor megállítja őket egy mongol lovas. A lovas közli a paraszttal, hogy meg fogja erőszakolni a feleségét, majd hozzáteszi: „Mivel a föld csupa sár, tartanod kell a heréimet, hogy ne legyenek sárosak!” A mongol ezután leszáll a lóról, megerőszakolja a paraszt feleségét, majd továbblovagol. Alighogy eltűnik, a paraszt boldogan kacagni és ugrálni kezd. Felesége döbbenetén ránéz: „Hogyan lehetsz ilyen vidám, amikor ilyen szörnyű dolgot tettem velem a szemed előtt?” Mire a paraszt: „De jól megadtam neki! Csupa sár lett a heréje!” A vicc szomorúan példázza az ellenzéki értelmiség helyzetét: azt hitték, hogy komoly csapásokat mérnek a párt nomenklatúrájára, de csak annyi történt, hogy egy kis bosszúságot okoztak az uralkodó elitnek, mint a viccbeli paraszt, miközben a nép helyzetében nem történt változás...

De vajon nincs-e hasonló helyzetben a mai kritikai baloldal? (A kortárs ellenzékiek a „dekonstrukcióval” vagy „az egyéni szabadságjogok védelmével” legfeljebb csak egy szűnyogcsípésnyi bosszúságot okoznak a hatalomban lévőknek.) 1936-ban a salamancai egyetemen egy híres vitában Miguel Unamuno így vágott vissza Franco híveinek: „Venceréis, pero no convenceréis!” (Győzni fogtok, de meggyőzni nem!) Nos, ez minden, amit a mai baloldal a győztes globális kapitalizmusnak mondani tud? Arra ítéltetett-e a baloldal, hogy továbbra is csak azt a szerepet játssza, hogy meggyőzni tud ugyan, de mégis mindig veszít (és különösen abban meggyőző, hogy utólag megmagyarázza saját bukásának okait)? Feladatunk az, hogy kitaláljuk, hogyan léphetünk tovább. A mi 11. Feuerbach-tézisünk a következő kell hogy legyen: a kritikai baloldal eddig csak besározni tudta a hatalom birtokosait, de a feladat az, hogy kasztráljuk őket.

De hogyan léphetünk tovább? Tanulnunk kell a 20. századi baloldali politika hibáiból. A feladat nem az, hogy egy direkt, éles ütközetben hajtsuk végre a kasztrációt, hanem az, hogy türelmes ideológiai-kritikai munkával ássuk alá az uralkodó elit hatalmát, hogy az emberek észrevegyék: uraik természetellenesen magas hangon rikoltoznak a semmiről. Az 1960-as években Lacan *Scilicet*-nek nevezte iskolája rendszertelenül kiadott, rövidéletű lapját. Az üzenet nem a szó mai domináns jelentése („vagyis”, „azaz”, „nevezetesen”), hanem szó szerint: „megengedett a megismerés”. (Megismerni mit? – amit a párizsi freudi iskola gondol a tudatalattiról...) Mai üzenetünknek ugyanígy kell hangzania: megengedett megismerni a kommunizmust, elkötelezettnek lenni a kommunista Eszme iránt, és ennek a hitnek megfelelően cselekedni. A liberális megengedés a *videlicet* rendjébe tartozik: megengedett *lát*ni, de a megengedett látvány obszcenitása meggátol minket abban, hogy *felismerjük, mi az, amit látunk*.

A történet tanulsága: lejárt az ideje a liberális demokraták erkölcsi zsarolásának. A mi oldalunknak nem kell tovább folytatni a mentegetőzést; a másik oldalnak viszont éppen ideje lenne elkezdeni.

1. A lényeg az ideológia, te ostoba!⁵

Kapitalista szocializmus?

Az egyetlen meglepő dolog a 2008-as pénzügyi válságban az volt, hogy milyen könnyedén lehetett elhitetni az emberekkel, hogy a válság bekövetkezése megjósolhatatlan volt, és csak úgy, a semmiből, „meglepetésszerűen” csapott le a piacokra. Emlékezzünk a nagy tüntetésekre, amelyek az új évezred első évtizede alatt rendszeresen végigkísérték az IMF és a Világbank csúcstalálkozóit: a demonstrálók nemcsak a megszokott globalizációellenes jelszavakat használták (a Harmadik Világ országainak fokozódó kizsákmányolása stb.), hanem arra is megpróbálták felhívni a figyelmet, hogy a bankok a növekedés illúzióját keltik a fiktív pénzekkel, és ez a „játék”, ha így folytatódik, pénzügyi összeomláshoz fog vezetni. Nem csak az olyan közgazdászok, mint Paul Krugman vagy Joseph Stiglitz figyelmeztettek minket előre a pénzügyi hazardjáték veszélyeire, és mondták el világosan, hogy azok, akik a folytonos növekedésről beszélnek, nem értik, mi megy végbe az orruk előtt. Washingtonban 2004-ben olyan sokan demonstráltak azért, hogy felhívják a figyelmet a pénzügyi összeomlás veszélyére, hogy a rendőrségnek 8000 fővel több helyi erőt kellett mozgósítania, és további 6000 fős erősítés érkezett Marylandból és Virginiából. Az „eredmény”: könnygáz, rendőri erőszak és tömeges letartóztatások. A rendőrök külön buszokon vitették el a letartóztatottakat. Jól hallható és tiszta volt az üzenet, a rendőrséget pedig szó szerint arra használták, hogy erőszakosan fojtsa el a tüntetők igazságát.

Miután ilyen nagy erőfeszítéseket tettek azért, hogy megőrizték ezt a szándékolt tudatlanságot, ne csodálkozzunk azon, hogy amikor tényleg kitört a válság, az egyik résztvevő szavaival: „Senki sem [tudta], hogy igazából mit is tegyünk.” Az ok az, hogy a várakozás része a játéknak: a piac reakciója nem csak attól függ, hogy mennyire bíznak meg az emberek ebben vagy abban a találmányban, hanem sokkal inkább attól, hogy mennyire hisznek abban, hogy *mások* bíznak bennük – vagyis az ember nem tudja számításba venni saját választásainak minden következményét. John Maynard Keynes valamikor érzékletesen megragadta ezt az önreferenciát, amikor a tőzsdét olyan ostoba versenyhez hasonlította, ahol a résztvevőknek ki kell választaniuk száz fotó alapján néhány csinos lányt, és az győz, akinek a választása a legjobban megközelíti a közvélemény átlagát. „Nem arról van szó, hogy azokat válasszuk ki, akik a legjobb meggyőződésünk szerint valóban a legcsinosabbak, sőt még azokat sem, akiket a közvélemény valóban a legcsinosabbaknak tart. Eljutottunk ahhoz a harmadik fokhoz, ahol arra használjuk intelligenciánkat, hogy kitaláljuk: a közvélemény szerint mi lesz a közvélemény.”⁶ Így tehát arra kényszerülünk, hogy úgy válasszunk, hogy nem rendelkezünk azzal

a tudással, ami lehetővé tette egy felkészült, „szakértői” választást, vagy ahogyan John Gray megfogalmazta: „*Arra kényszerülünk, hogy úgy éljünk, mintha szabadok lennénk.*”⁷

A válság csúcspontján Joseph Stiglitz azt írta: a közgazdászok ugyan általában azt gondolják, hogy a Henry Paulson amerikai pénzügyminiszter terve alapján kidolgozott mentőcsomag nem oldja meg a főbajt, mégis „lehetetlen, hogy a politikusok ne tegyenek semmit ebben a helyzetben. Ezért tehát jobban tesszük, ha azért imádkozunk, hogy a speciális érdekek, a téves gazdaságpolitikák és a jobboldali ideológiák mérgező egyvelegéből született konszenzus, ami a válságot létrehozta, képes lesz arra, hogy produkáljon egy olyan mentőtervet, ami működik, vagy kudarc esetén legalább nem okoz további súlyos károkat.”⁸

Stiglitznek igaza van, hiszen az emberek hitén (sőt, sokszor azon, hogy mit hiszünk arról, hogy mások mit hisznek) alapulnak a piacok. Ezért amikor a média azon aggódik, „hogyan reagálnak a piacok” a mentőcsomagra, nem az igazi következmények az érdekesek, hanem az, hogy vajon *hisznek-e* a piacok a mentőcsomag hatékonyságában. A mentőcsomag tehát akkor is működhet, ha gazdaságilag nem a legjobb megoldás.⁹

A nyomás, hogy „tenni kell valamit”, olyan, mint bizonyos gesztusok babonás kényszere, amikor egy olyan folyamat szemtanúi vagyunk, amelyre nincs befolyásunk. Cselekedeteink gyakran nem éppen ilyen gesztusok-e? Az a régi mondás, hogy „ne csak beszélj, cselekedj!” egyike a legostobább dolgoknak, amit mondhatunk, még akkor is, ha a „józan ész” egyébként nem túl magas mércéjével mérjük a mondás értelmét. Talán a mai problémánk éppen az, hogy túl aktívak vagyunk, beavatkozunk a természet folyamataiba, romboljuk környezetünket és más hasonlók... Talán itt az ideje annak, hogy lenyugodjunk, gondolkozunk és *kimondjuk* a helyes dolgokat. Igaz, sokszor csak beszélünk, ahelyett, hogy cselekednénk; de néha csak azért cselekszünk, hogy elkerüljük a beszélgetést és a gondolkodást. Jó példa erre, hogy könnyű szívvel kidobunk az ablakon 700 milliárd dollárt, hogy megoldjuk a pénzügyi válság problémáját, ahelyett, hogy leülnénk azon gondolkodni: minek is „köszönhetjük” magát a válságot?

A mai zűrzavarban pedig éppen elég dolog van, amin elgondolkodhatnánk. 2008. július 15-én egy republikánus szenátor, Jim Bunning azzal támadta meg a Fed elnökét, Ben Bernankét, hogy javaslata megmutatja: „a szocializmus él, sőt, jól érzi magát Amerikában”. „A Fed most a rendszerszintű kockázat szabályozója akar lenni. De a rendszerszintű kockázat maga a Fed. Ha még nagyobb hatalmat adunk neki, az olyan, mintha a szomszéd gyereknek, aki az utcán baseballozás közben betöri az ember ablakát, a kezébe nyomnánk egy még nagyobb ütőt, és megnyugtathánk magunkat azzal, hogy »megoldottuk« a problémát.”¹⁰ Szeptember 23-án Bunning újra támadásba lendült, és „Amerika-ellenesnek” nevezte a legnagyobb mentőcsomag tervét, amit a Pénzügyminisztérium a nagy gazdasági világválság óta kidolgozott: „Valakinek viselnie kell a

veszteségek terhét. Vagy hagyjuk, hogy a felelősséget azok viseljék, akik meghozták a rossz döntéseket, vagy pedig másokat kényszerítünk arra, hogy fizessenek. És pontosan ezt javasolja nekünk a pénzügyminiszter – fizessék csak az adófizetők a Wall Street veszteségeit [...] Ez a mentőcsomag nem megoldás, ez pénzügyi szocializmus, ami messze áll attól, ami valójában Amerika.”

Bunning vázolta fel elsőként a nyilvánosság előtt azokat az okokat, amelyek miatt a Republikánus Párt „fellázadt” a mentőcsomag terve ellen, és szeptember 29-én elvetette a Fed javaslatát. Érdekes közelebbről megvizsgáljunk szempontjaikat. Vegyük észre, hogy a republikánus tiltakozás a mentőcsomag ellen egyebek között beveti az „osztályháború” terminológiáját: a Wall Street versus a Main Street „konfliktusát”.¹¹ Miért kell kisegítenünk azokat ott a „Wall Streeten”, akik felelősek a válságért, a „Main Streeten” élő eladósodott emberek rovására? Nem világos esete-e ez annak, amit a közgazdaságtanban „morális kockázatnak” hívnak, amelyet így határozhatunk meg: „az a kockázat, hogy az ember azért viselkedik immorálisan, mert a biztosítás, a törvény vagy más hatóság megvédi őt azoktól a károktól, amelyeket viselkedése okozhat”? Mondjuk, van tűzbiztosításom, és éppen ezért nem vagyok eléggé elővigyázatos (sőt, extrém esetben magam gyűjtöm fel teljesen biztosított, de amúgy csak veszteséget produkáló ingatlanomat). Ugyanez áll a nagybankokra: nem az történik-e, hogy az állam biztosítja őket a nagy veszteségek ellen, sőt, még meg is tarthatják az óriási profitokat? Ne csodálkozzunk azon, hogy Michael Moore egy nyilvános levélben az évszázad rablásának nevezte a mentőcsomagot.

És itt álljunk meg egy szóra. Érdekes ugyanis elgondolkodni azon, mi okozza a baloldali és a konzervatív republikánusok nézeteinek váratlan összetalálkozását. Mindkét oldal megvetéssel viseltetik a nagy spekulánsok és az óriáscégek topmenedzserei iránt, akik óriási hasznot húznak a kockázatos döntésekből, de az esetleges bukástól megvédi őket egy „aranyozott ejtőernyő”. Emlékezzünk a kegyetlen viccre Lubitsch *Lenni vagy nem lenni*-jében. Amikor egy felelős náci tisztviselőt, „koncentrációtáboros Erhardtot” az elfoglalt Lengyelországban létesített koncentrációs táborokról faggatják, Erhardt azt a cinikus választ adja: „A mi dolgunk a koncentráció, a lengyeleké meg a táborozás.” Nem „rímel-e” ez a jelenet az Enron 2002 januárjában bekövetkezett bukására, amit úgy is értelmezhetünk, mint a kockázattársadalom fogalmának ironikus szimbólumát? A sok ezer „mezei” alkalmazott, aki elvesztette állását és megtakarításait, kétségtelenül ki volt téve a kockázatnak, de nem volt igazi választása ebben a kérdésben – a kockázat az ő szintjükön egyetlen jelentett a vakszerencsével. Azok azonban, akik beleláltak a kockázatokba, és volt hatalmuk beavatkozni a dolgok menetébe (vagyis a topmenedzserek), minimalizálni tudták a kockázatot, mert még a bukás előtt eladták az Enron részvényeket, vagy más módon gondoskodtak vagyonuk kimenekítéséről a cégből.

Igaz, hogy a kockázatos választások társadalmában élünk, de ez a társadalom olyan, ahol egyesek dolga a választás, miközben mások vállalják a kockázatot...

Vajon a mentőcsomag tényleg „szocialista” intézkedés-e, netán az államszocializmus kezdetét jelzi az USA-ban? Ha igen, akkor egy nagyon különös fajta szocializmusét: az intézkedés elsődleges célja ugyanis nem az, hogy a szegényeket segítsék, hanem éppen ellenkezőleg, a gazdagokat támogatják vele; nem azokat, akik felvették a kölcsönöket, hanem a hitelezőket. A sors iróniája, hogy a bankrendszer „szocializálása” akkor megengedett, amikor a kapitalizmust akarják ily módon megmenteni. A szocializmus rossz – kivéve akkor, amikor a kapitalizmus stabilizálására szolgál. (Vegyük észre a párhuzamot a mai Kínával: a kínai kommunisták ugyanígy felhasználják a kapitalizmust „szocialista” rendszerük megerősítésére.)

De mi van akkor, ha a „morális kockázat” bele van kódolva a kapitalizmus szerkezetébe? Vagyis *nincs rá mód, hogy szétvállassuk a kettőt*: a kapitalista rendszerben a „Main Streeten” lakók jóléte attól függ, hogyan muzsikál a „Wall Street”. Ezért, miközben a mentőcsomagot elutasító populista republikánusok helytelenül, de helyes okból cselekszenek, a mentőcsomag támogatói helyesen cselekszenek ugyan, de rossz az ok. Hogy valamivel emelkedettebben fogalmazzak: a kapcsolat nem-tranzitív; ami jó a Wall Streetnek, az nem feltétlenül jó a Main Streetnek, de a Main Street nem tud prosperálni akkor, ha a Wall Street gyengélkedik, és ez az aszimmetria *a priori* előnyt ad az utóbbinak.

Emlékezzünk „a pénz lefelé szivárog” alapvető érvére a javak egalitárius újraelosztása ellen (progresszív adózás stb.): ahelyett, hogy a szegényeket tenné gazdagabbá, állítólag csak a gazdagokat teszi szegényebbé. Ez a felfogás nemcsak egyszerűen ellenzi az állami beavatkozást, hanem nagyon is világosan kifejez egy adott *hozzáállást* az állam gazdasági szerepvállalásához. Noha, úgymond, mindannyian azt szeretnénk, ha jobban menne a szegényeknek, az ellenkező hatást érzük el azzal, ha közvetlenül segítjük őket, hiszen a szegények – eufemisztikusan fogalmazva – nem a társadalom dinamikus és produktív részét képviselik. Az államnak csak egy cél érdekében kell beavatkoznia: hogy még gazdagabbá tegye a gazdagokat; a profit ilyenkor ugyanis automatikusan „leszivárog” majd a szegények közé, és így őket is gazdagítja. Ennek mintájára sokan ma is azt hiszik, hogy ha elegendő pénzt adnak a Wall Streetnek, akkor az előbb-utóbb „leszivárog” a Main Streetre, és segít a közönséges munkások és a lakáshitelesek helyzetén. Megint látjuk a régi érvelést: ha azt akarod, hogy az embereknek legyen pénzük házat építeni, ne közvetlenül nyomd a kezükbe a pénzt, hanem add oda a hitelezőknek. A fenti logika szerint ez az egyetlen útja annak, hogy igazi jólétet teremts; máskülönben csak az fog bekövetkezni, hogy az állam elszórja a pénzt különböző segélyekre, azok rovására, akik tartós jólétet tudnának teremteni.

A fentiek következtében azok, akik azt sürgetik, hogy a pénzügyi spekulációtól vissza kell térni az árutermelés „reálgazdaságába”, hogy fiktív pénzek forgatása helyett kielégítsék az emberek valós igényeit, egyáltalán nem értik a kapitalizmus lényegét: az önműködő és öngerjesztő pénzügyi körforgás a Valóság egyedüli dimenziója, szemben a termelés realitásával. Ez a kétértelműség a jelenlegi válságban is megmutatkozott, amikor egyfelől azzal bombáztak minket, hogy vissza kell térni a „reálgazdasághoz”, másfelől viszont állandóan emlékeztettek bennünket arra, hogy a pénzügyi körforgás és a stabil pénzügyi rendszer biztosítja gazdaságunk vérkeringését. De hát milyen vérkeringés az, ami nem része a „reálgazdaságnak”? Vagy a „reálgazdaság” netán egy vértelen hullához lenne hasonlatos? Az a populista jelszó tehát, hogy „Mentsük meg a Main Streetet a Wall Street helyett!” teljességgel hamis, vagy még inkább, színtiszta ideológia: elleplezi ugyanis azt a tényt, hogy a Wall Street gondoskodik arról, hogy a Main Streeten működjön a kapitalizmus! Ha a Wall Street ledől¹², a Main Streeten kitör a pánik, és az egekbe szökik az infláció. Nagyon is igaza van tehát Guy Sormannak, a mai kapitalizmus egyik példaszzerű ideológusának, amikor azt írja: „Nincs gazdasági alapja annak, hogy megkülönböztessük a »virtuális kapitalizmust« a »valódi kapitalizmustól«: semmiféle valódi árut nem termeltek meg anélkül, hogy azt valahonnan ne finanszírozták volna [...] az új pénzügyi piacok pozitív hozadéka globálisan még a pénzügyi válság idején is felülmúlta a költségeket.”¹³

Miközben a tőzsdéi mélyrepülések és a válságok nyilvánvaló bizonyítékai annak, hogy a Tőke körforgása nem alkot egy zárt, önfenntartó rendszert – mivel előfeltételez egy olyan hiányzó valóságot, amelyben megtermelik és eladják az emberek igényeit kielégítő, valódi árukat –, a kevésbé nyilvánvaló tanulság az, hogy nem lehet visszatérni ebbe a valóságba, *hiába* minden olyan szépen hangzó retorika, hogy „térjünk vissza a pénzügyi spekuláció virtuális világából a valódi emberekhez, akik termelnek és fogyasztanak”. A kapitalizmus paradoxonja az, hogy nem lehet kiönteni a pénzügyi spekuláció „piszkos fürdővizét”, miközben megtartjuk a „gyereket”, vagyis a valódi gazdaságot.

Túláságosan is könnyű volna egyszerűen csak a gazdagok álszent mentegetésének tartani a fenti érvelést. A baj az, hogy mindaddig, amíg a kapitalista világrendszeren belül maradunk, *van benne igazság*: vagyis ha baj van a Wall Streeten, akkor az egyszerű munkásokon (is) csattan az ostor. Ezért van az, hogy a mentőcsomagot támogató demokraták nem voltak teljesen hűtlenek baloldali szimpátiájukhoz. Csak akkor lettek volna azok, ha elfogadták volna a republikánus populistáknak azt a premisszáját, hogy a munkások csak profitálnak az igazi (autentikus) kapitalizmusból és a szabad piacgazdaságból, miközben az állami intervenció egy olyan elit stratégia, amelynek célja a keményen dolgozó, egyszerű emberek kizsákmányolása. Ekképpen tehát „a kapitalizmus versus szocializmus” dilemmája úgy jelenik meg, mint a keményen

dolgozó munkások és a felsőosztálybeli elit ellentéte – ami önmagában elég ironikus.

De a bankrendszerbe vagy a gazdaságba való állami beavatkozás általában nem új dolog. A mai válság maga is egy ilyen beavatkozás következménye: amikor 2001-ben kipukkadt a dotcom-lufi (ami jól kifejezte a „szellemi tulajdon” problémájának lényegét), akkor úgy határoztak, hogy megkönnyítik a hitelfelvételt, ezzel biztosítva az ingatlanpiacon a növekedést. (Ha így gondolkodunk, akkor a 2008-as válságot visszavezethetjük a szellemi tulajdon megoldatlan kérdésére.) És ha kitágítjuk horizontunkat, hogy szemügyre vegyük a globális valóságot, akkor azt látjuk, hogy a politikai döntések bele vannak szőve a nemzetközi gazdasági kapcsolatok szövetébe. Néhány évvel ezelőtt egy CNN-riport bemutatta a nemzetközi „szabad piac” valóságát Maliban. Az ország gazdaságának két fő terméke délen a gyapot, északon pedig a szarvasmarha, és mindkettő bajban van, mert a nyugati hatalmak maguk is megszegik azokat a szabályokat, amelyeket rá akarnak kényszeríteni az elszegényedett harmadik világbeli országokra. Maliban remek minőségű gyapotot állítanak elő, de az a baj, hogy az USA kormánya több támogatást ad saját gyapottermelő farmereinek, mint amennyi Mali egész éves állami költségvetése. Így persze nem csoda, hogy nem tudnak versenyezni az amerikai gyapottal. Északon ugyanezt teszi velük az Európai Unió: a Maliból származó marhahús nem versenyképes az agyondotált európai tejjel és hússal. Az EU-ban minden egyes tehenet évente kb. 500 euróval támogatnak – Maliban az egy főre eső GDP is kevesebb ennél. Ahogyan Mali gazdasági minisztere megjegyezte: nincs szükségünk az Önök tanácsaira és előadásaira arról, hogy milyen jótékony hatása van a túlzott állami szabályozás leépítésének; csak azt kérjük, hogy Önök tartsák be a szabad piac szabályait, és máris rengeteget segítettek a problémáinkon... Hol vannak ilyenkor a szabad piac elszánt republikánus védelmezői? Mali összeomlása szomorúan demonstrálja annak realitását, hogy mit ért az USA „Amerika elsőbbségén”.

Mindez világosan megmutatja, hogy nincsen olyan dolog, mint a semleges piac: a piaci lehetőségeket minden konkrét esetben a politikai döntések befolyásolják. Az igazi kérdés tehát nem úgy hangzik, hogy „beavatkozzon-e az állam?”, hanem úgy, hogy „milyen állami beavatkozásra van szükség?”. És ez az igazi politika területe: az életünk alapvető „apolitikus” koordinátáinak meghatározásáért folytatott harc. Itt minden politikai kérdés fölötté áll a pártok közti különbségeknek; arról van ugyanis szó, hogy „milyen is a mi országunk”? Ezért a mentőcsomagról folytatott vita nagyon is *valódi* politika, abban az értelemben, hogy olyan döntésekről van szó, amelyek gazdasági és társadalmi életünk alapvető jellemzőit érintik, sőt, a viták során, ahogyan láttuk, felvonulnak előttünk az osztályharc kísértetei. Ebben a helyzetben hiába várunk az „objektív szakértők” elfogulatlan véleményére, mert nincs ilyen pozíció. Mindenkinek meg kell hoznia a maga politikai választását.

Fennáll az esélye annak, hogy a jelenlegi válság fő kárvallottja nem a kapitalizmus lesz, hanem maga a baloldal, mert megint csak bebizonyosodott, hogy nem tud egy életképes, globális alternatívát kínálni a világnak. Megint csak a baloldal volt az, amelyik rajtavesztett, vagy még inkább: elárulta magát. Olybá tűnik, mintha a jelenlegi események olyan kiszámított kockázattal követnék egymást, mintha csak azt akarnák demonstrálni: válság ide vagy oda, a kapitalizmusnak nincsen működőképes alternatívája. „Thamzing” egy tibeti szó a kulturális forradalom idejéből, amely a liberálisok számára igencsak baljóslatú jelentést tartogat: „harc gyűlést” jelent ugyanis. Ezekre a gyűlésekre a szerencsétlen „célpontokat” politikai hibáik nyilvános bevallására és önkritikára kényszerítette a támadó tömeg az ideológiai átnevelés „magasabb” céljával. Lehet, hogy a baloldalnak is szüksége lenne egy hosszú „thamzingra”?

Immanuel Kant nem azt szegezte szembe a „Ne gondolkodj, engedelmessédj!” konzervatív mottóval, hogy „Ne engedelmessédj, gondolkodj!”, hanem azt: „Engedelmessédj, de gondolkodj!”. Amikor hagyjuk, hogy mások határozzák meg helyettünk a válsággal kapcsolatos diskurzust, és teljesen lerekedünk az olyan témáknál, mint pl. a mentőcsomag, jusson eszünkbe, hogy mivel ez egyfajta zsarolás, nem szabad engednünk a populista kísértésnek, hogy szabad utat engedjünk haragunknak, mert csak saját magunkat sebezzen meg vele. Tehetetlen érzelmkitörések helyett őrizzük meg önuralmunkat, és inkább határozzuk el hideg fejjel, hogy másképpen gondolkodunk – vagyis radikálisan újragondoljuk a dolgokat, és feltesszük azt a kérdést, hogy milyen társadalom is az, amelyik lehetővé teszi ezt a zsarolást.

A válság mint sokkterápia

A kijózanodás pillanatát jelzi-e a pénzügyi válság, a neoliberais álomból való felébredést? Minden attól függ, hogy milyen szimbolikus jelentéssel ruházzák fel a történeteket az emberek, melyik értelmezés győzedelmeskedik, és határozza meg a válság általános felfogását. Amikor a dolgok normális menete valamely trauma hatására megszakad, akkor beszélhetünk az ideológiák „diskurzív” versenyéről – ez történt például Németországban az 1930-as évek elején, amikor a „zsidó összeesküvés” elméletével Hitlernek sikerült előállnia egy olyan narratívával, amely sokak szemében a „leghihetőbb” magyarázatot és a „legjobb” megoldást kínálta a weimari köztársaság válságára. Hasonlóképpen történt ez 1940-ben Franciaországban, ahol Pétain marsall „tálalta fel” a legjobb magyarázatot a franciák vereségére. A baloldal azon naiv várakozása tehát, hogy a jelenlegi pénzügyi és gazdasági válság szükségképpen utat nyit a radikális baloldalnak, veszedelmesen rövidlátó. A válság elsődleges közvetlen hatása nem a radikális emancipációs politika térnyerése lesz,

hanem a rasszista populizmus erősödése, további háborúk, a Harmadik Világ legszegényebb országai nyomorának növekedése, és a gazdagok és a szegények közötti szakadék további mélyülése a világ összes társadalmában.

Miközben igaz, hogy a válságok kizökkentik az embereket a megszokott nyugalmukból, és arra kényszerítik őket, hogy újragondolják életük alapjait, az első, legspontánabb reakció a pánik, amely „visszavezet az alapokhoz”: vagyis ahelyett, hogy az emberek megkérdőjeleznék az uralkodó ideológia téziseit, riadtan menekülnek vissza a megszokott ideológia biztonságába. Fennáll tehát a veszélye annak, hogy a jelenlegi válságot úgy használják fel, ahogyan Naomi Klein jellemezte a „sokk-doktrínát”. És valóban meglepő, mennyire ellenségesen fogadta a sajtó Klein legújabb könyvét; sokkal ellenségesebben, mint ahogyan számítani lehetett rá. Még a jóakarató baloldali liberálisok is – akik pedig valamelyest szimpatizáltak Klein néhány következtetésével – előszeretettel sajnálkoztak azon, hogy „nagyotmondó és fellengzős hangvétele mennyire összezavarja a tiszta érvelést” (ahogyan Will Hutton élcelődött rajta az *Observer*-ben). Világos, hogy Klein nagyon érzékeny „idegvégződésekre” tapintott rá könyve kulcstézisében: „A mai szabadpiac története nem más, mint egy sorozatos sokktörténet. Az elmúlt 35 év néhány legaljasabb, az emberi jogok sérelmére elkövetett bűncselekményét, amelyeket később egyes demokráciaellenes rezsimok szadista cselekedeteinek bélyegeztek, valójában vagy eleve azzal a szándékkal követték el, hogy terrorizálják a nyilvánosságot, vagy pedig felhasználták ezeket a tetteket arra, hogy előkészítsék a talajt a radikális szabadpiaci reformok számára.”¹⁴

Ezt a fő gondolatot Klein számos konkrét elemzéssel támasztja alá, amelyekben központi helyen áll az iraki háború. Az USA Irak elleni támadását ugyanis éppen azzal igazolta, hogy a „félelem és rettegés” katonai stratégiájának győzelmét követően az ország átalakul egy szabadpiaci paradicsommá, mert a megfélemlített lakosság nem tanúsít majd ellenállást... Ezen elképzelés szerint ugyanis sokkal könnyebb úgy megvalósítani a teljes szabadpiacot, ha a lakosság annyira traumatizált (természeti, katonai vagy gazdasági okok miatt), hogy az emberek levetkőzik „rossz szokásaikat”, tudatuk pedig áldozatul esik egy ideológiai *tabula rasának*. A szimbolikus halál ezen túlélői aztán ellenállás nélkül készek elfogadni az új rendet, aminek így minden akadály elhárult az útjából. És biztosak lehetünk abban, hogy Klein sokkdoktrínája az ökológiai kérdésekre is alkalmazható: egy súlyos környezeti katasztrófa nemhogy nem fenyegeti a kapitalista berendezkedést, hanem lehetséges, hogy megújítja és megerősíti azt, mert megnyitja a vállalkozók előtt a kapitalista tőkebefektetés új és ismeretlen lehetőségeit.

Előfordulhat, hogy magát a gazdasági válságot is olyan „sokként” fogják felhasználni, amelyek ideális feltételeket teremt egy újabb neoliberális terápiához? Egy ilyen sokkterápia szükséglete a neoliberais gazdaságpolitika (gyakran elfelejtett) *utópikus* magvából keletkezik. A piaci

fundamentalisták kedvelt receptjük pusztító eredményeire jellemzően úgy reagálnak, ahogyan az utópikus „totalitáriusok”: minden súlyos következményért a végrehajtók kompromisszumkészségét és megalkuvását hibáztatják (nem merték radikálisan csökkenteni az állami intervenciót, stb.), és nem kevesebbet követelnek, mint azt, hogy doktrínáikat még radikálisabb formákban érvényesítsék a megszegyenült „megalkuvók”.

Következésképpen, hogyha ódivatú marxista terminusokban fogalmazunk, akkor az uralkodó ideológia központi feladata a jelenlegi válságban az, hogy kitaláljon egy olyan narratívát, amelyik nem *magát* a globális kapitalista rendszert hibáztatja a válságért, hanem az attól történő másodlagos és véletlenszerű eltéréseket (túlságosan laza jogszabályok, a nagy pénzügyi intézetekben elterjedt korrupció stb.). Ugyanígy, a Létező Szocializmus idején a szocializmuspárti ideológusok azzal próbálták „megmenteni” a szocializmus eszméjét, hogy azt állították: a „népköztársaságok” kudarca csak a szocializmus egyik, nem-autentikus változatának kudarcát jelzi, nem pedig magának az eszmének az elhibázottságát; tehát a feladat a létező szocializmus radikális megreformálása, nem pedig a megdöntése, ahogyan sokan gondolták. Aki még emlékszik a régi időkre, az ma nem tud elfojtani egy ironikus mosolyt: azok az ideológusok, akik akkor illuzórikusnak nevezték a szocializmus kritikai védelmét, és meggyőződéssel hajtogatták, hogy magában az eszmében van a hiba, most ugyanezt az érvelési technikát hívják segítségül, hogy „megmentsék” vele a kapitalizmust: nem maga a kapitalizmus mondott csődöt, hanem csak annak egy eltorzult változata...

Ha szembe akarunk menni ezzel az árral, ne tévesszük szem elől a főkérdést: hol van *magában* a rendszerben az a „beépített” hiba, ami lehetővé teszi a mostanihoz hasonló válságokat és összeomlásokat? Az első dolog, amire emlékeznünk kell, hogy a válság eredete „jóindulatú” volt: ahogyan láttuk, miután kipukkadt a dotcom-lufi, mindkét amerikai párt támogatta az ingatlanpiaci befektetések felfuttatását, hogy „sínen maradjon” a gazdaság, és ne legyen recesszió. A mai válság az „ára” azoknak az intézkedéseknek, amelyeket éppen azért hoztak meg az USA-ban, hogy néhány évvel korábban elkerüljék a recessziót. A fő veszély tehát az, hogy a válság domináns narratívája olyan lesz, ami nem felriaszt minket az álomból, hanem éppen ellenkezőleg: megengedi, hogy *folytassuk az álmodozást*. És ezért komolyan kellene aggódnunk nemcsak a válság gazdasági következményei miatt, hanem azért is, mert nagy a kísértés, hogy az USA újult erővel hirdeti meg a „terror elleni háborút” és az amerikai beavatkozást, hogy „sínre tegye” a gazdaságot, vagy legalábbis felhasználja a válságot arra, hogy további kemény intézkedéseket hozzon a „strukturális kiigazítás” érdekében.

A kérdés, hogy mi legyen a General Motors-szal (engedje-e az állam, hogy csődbe menjen, vagy mentse meg), szép példája annak, hogyan használják ki a gazdasági válságot az ideológiai-politikai küzdelemben. Mivel a GM az egyik olyan intézmény, amelyik megtestesíti az amerikai

álmot, sokáig elképzelhetetlen volt, hogy csődbe mehet. Egyre többen mondogatják azonban, hogy a válság adja meg azt az apró „löketet”, amely segít elfogadni az elfogadhatatlant. A *New York Times* egyik rovatában jelent meg egy cikk a baljóslatú „*Képzeld el, hogy csődbe megy a GM*” címmel, amiben a következőket olvashattuk: „Látva a General Motors kétségbeesett küzdelmét azért, hogy fedezni tudja jövő évi kiadásait, az a korábban elképzelhetetlen kilátás, hogy a GM-et csődeltjárás fenyegeti, nos, ma nagyon is elképzelhetőnek tűnik.”¹⁵ Egy sor „várható” érv után (a csőd nem jelenti automatikusan az összes állás megszűnését, csak olyan átalakítást, ami karcsúbbá és takarékosabbá teszi a vállalatot, hogy jobban tudjon alkalmazkodni a mai gazdaság kemény feltételeihez, és így tovább) a cikk azzal teszi fel az i-re a pontot, amikor beszámol a „GM és a szervezett dolgozók és nyugdíjasok” közötti patthelyzetről: „A csőd lehetővé teszi, hogy a GM *egyoldalúan felbontsa a kollektív szerződésben rögzített megállapodást*, ha egy bíró rábólint.” Más szavakkal, a csőd lehetővé teszi, hogy megtörjék az egyik utolsó nagy amerikai szakszervezet gerincét, és ezreknek kelljen beérniük kevesebb fizetéssel és kisebb nyugdíjjal. Vegyük észre (ismét) az éles ellentétet a fenti eljárás és a nagy bankok megmentését igazoló „vészhelyzet” között. Amikor több tízezer munkás érdekeiről és jólétéről van szó, akkor bezzeg nincs vészhelyzet, ellenkezőleg, remek lehetőség kínálkozik arra, hogy szabad utat engedjenek a szabad piac pusztító erőinek. Mintha legalábbis nem az elhibázott menedzseri stratégia, hanem a szakszervezetek volnának a felelősök a GM gondjaiért! Jól látható, hogyan válik a lehetetlen lehetségessé: ami akkor elképzelhetetlen volt, amikor törvények garantálták a tisztességes munkafeltételeket, ma már sajnos nagyon is lehetséges.

A *filozófia nyomorúságában* Marx azt írja, hogy a burzsoá ideológia imád historizálni: minden társadalmi, vallási és kulturális forma történeti, kontingens és relatív – minden, kivéve önmagát. Valamikor *létezett* a történelem, de ma már megszabadultunk tőle. „A közgazdászok sajtóságságos módon járnak el. Szerintük csak kétféle intézmény van: mesterséges és természetes. A hűbériség intézményei mesterséges intézmények, a burzsoázia intézményei természetesekek. Ebben a teológusokra hasonlítanak, akik szintén kétféle vallást különböztetnek meg. Minden vallás, amely nem az övék, az emberek kitalálása, saját vallásuk ellenben Isten emanációja. Amikor a közgazdászok azt mondják, hogy a jelenlegi viszonyok – a polgári termelés viszonyai – természetesekek, ezzel azt akarják értésnyre adni, hogy ezek olyan viszonyok, amelyek között a gazdagság létrehozása és a termelőerők fejlődése a természeti törvényeknek megfelelően történik. Ezek a viszonyok maguk tehát az idők befolyásától független természeti törvények. Örök törvények, amelyeknek mindig uralkodniuk kell a társadalmon. Vagyis történelem volt, de többé már nincs. Volt történelem, mert voltak hűbéri intézmények, és mert az ezekben az intézményekben található termelési viszonyok egészen mások, mint

a burzsoá társadalom termelési viszonyai, amelyeket a közgazdászok természetesnek és ezért örökösnek akarnak feltüntetni”.¹⁶

Helyettesítsük be a „hűbériséget” a „szocializmussal”, és ugyanez lesz érvényes a liberális-demokratikus kapitalizmus mai apológéitára.

Nem csoda, hogy Franciaországban olyan nagy teret kap a liberális ideológia korlátairól folytatott vita. Ennek oka nem az erős állam hagyománya, hanem inkább az, hogy a francia távolságtartás az angolszász *mainstream*től nemcsak megkönnyíti a kritikai nézőpontot, hanem lehetővé teszi, hogy tisztábban lássuk a liberalizmus alapvető ideológiai struktúráját. Ha szükségünk van a mai kapitalista ideológia vegytiszta laboratóriumi változatára, csak Guy Sormanhoz kell fordulnunk. Már Argentínában adott interjújának pusztá címe („*Ez a válság éppen elegendően rövid ideig fog tartani*”¹⁷) is világosan jelzi, hogy Sorman gondolkodása tökéletesen megfelel a liberális ideológia azon alapvető követelményének a válsággal kapcsolatban, hogy „normalizálni” kell a helyzetet: „lehet, hogy úgy látszik, kemény dolgok várnak ránk, de maga a válság rövid lesz, és része a kreatív rombolás normális ciklusának, amely a kapitalizmus fejlődésének velejárója”. Vagy ahogyan Sorman máshol fogalmaz: „a kreatív rombolás a gazdasági növekedés motorja”. „Az újnak a régivel való állandó felváltása – amelyet a technikai innováció és a vállalkozó szellem motivál, a két utóbbit pedig jó gazdaságpolitikával lehet serkenteni – prosperitást teremt, akkor is, hogyha azok, akiket a folyamat negatívan érint, pl. megszűnik az állásuk, vagy messzebbre kell költözniük, érthető módon tiltakoznak ellene”.¹⁸ (Ez a normalizálás, persze együtt él az ellenkezőjével: vagyis a hatóságok által keltett pánikkal, hogy sokkolják a közönséget – „veszély fenyegeti életünk alapvető értékeit!” –, persze csak azért, hogy felkészítsék őket a javasolt és nyilvánvalóan igazságtalan megoldásra, mint ami, úgymond, „elkerülhetetlen”). Sorman azt állítja, hogy az elmúlt néhány évtizedben (pontosabban a szocializmus 1990-es bukása után) a közgazdaságtan végre tökéletesen „tesztelt” tudománnyá vált: szinte laboratóriumi környezetben kettéosztottak két országot (az NSZK és az NDK, Dél- és Észak-Korea), mindkét felében más-más gazdasági rendszert vezettek be, és nézzük meg az eredményt!

De vajon valóban tudomány-e a közgazdaságtan? Miközben Sorman elismeri, hogy a piacon (is) sok az irracionális viselkedés és reakció, „receptje” még csak nem is a pszichológia, hanem a „neuro-közgazdaságtan”: „a gazdasági szereplők racionálisan és irracionálisan is viselkedhetnek. A laboratóriumi kísérletek bebizonyították, hogy az agy egyik fele »felelős« sok gazdaságilag elhibázott, rövidlátó döntésért, miközben egy másik része felel azokért a döntésekért, amelyek gazdaságilag értelmes, rendszerint hosszú távú mérlegelésen alapulnak. Ahogyan az állam megvéd minket Akerlof aszimmetriájától, úgy, hogy megtiltja a »beavatottak« közti kereskedelmet, ugyanúgy kötelessége-e, hogy megvédjen minket saját irracionális ösztöneinktől?”

Sorman persze gyorsan hozzáteszi: „Természetellenes volna arra használni a behaviorista közgazdaságtant, hogy azzal indokoljuk meg a túlzott állami szabályozás visszaállítását. Az állam végtére is nem racionálisabb, mint az egyén, és tetteinek pusztító következményei lehetnek. A neuro-közgazdaságtannak inkább arra kell ösztönöznie bennünket, hogy átláthatóbbakká, és ne szabályozottabbakká tegyük a piacokat.”

A neuro-közgazdaságtannal kiegészített tudományos közgazdaságtan boldog „ikeruralma” véget vet a tudománynak álcázott ideológiai álmodozás korának. Nem meglepő, hogy Sorman idesorolja Marxot, akinek munkája „olyan, mint a Biblia materialista változata. Minden bibliai szereplőre akad párhuzam Marxnál, kezdve ott, hogy nála a proletariátus játssza a Messiás szerepét. A 19. század eszmeisége kétségtelenül nem egyéb, mint materializált teológia.” Hiába halott azonban a marxizmus, a meztelen császár ma új ruhákba öltözik, és legelőször is az ökológizmus köntösét ölti magára. „A zöldek nem közönséges lázadók, hanem egy új vallás papjai, akik az emberiség fölé emelik a természetet. Az ökológikus mozgalom nem egy ártalmatlan, »békét és szeretetet« prédikáló lobb, hanem egy új forradalmi erő. Sok más modern valláshoz hasonlóan a kijelölt célpontokat a tudomány szótárából veszik: globális felmelegedés, a fajok kihalása, a biodiverzitás csökkenése, túlzott vegyszerezés. Az igazi veszélyek azonban a zöldek koholmányai. A zöldek a tudománytól kölcsönzik a terminológiát, de nagylelkűen lemondanak a tudomány racionalitásáról. Módszerük nem új; annak idején Marx és Engels is koruk tudományos világmépehez, a darwinizmushoz igazították saját elgondolásukat a világról.”

Sorman tehát egyetért barátja, José María Aznar azon állításával, hogy az ökológiai mozgalom nem más, mint a „21. század kommunizmusa”. „Egészen bizonyos, hogy az ökológizmus a kommunizmus újjászületése, a mai antikapitalizmus [formája] [...] Másik felének fele azonban nem más, mint egy pogány utópia, a természet kultusza. Ezért olyan erős az ökológizmus Németországban, a maga naturalista és pogány hagyományával. Az ökológizmus tehát egy keresztényellenes mozgalom, ami azt tanítja, hogy a természet fontosabb, mint az ember. Az utolsó negyed racionális, vannak valós problémák, amelyekre meg kell találni a megfelelő technikai megoldást.”

Figyeljünk a megfogalmazásra: „technikai megoldás” – a racionális problémákra ugyanis megvan a megfelelő technikai megoldás. (Egy újabb teljesen téves állítás: az ökológiai problémák megoldása ugyanis választásokról és döntésekről szól – hogy mit termeljünk, mit fogyaszszunk, milyen energiát használjunk. És ezek a kérdések az egész életmódunkat érintik, vagyis nem pusztán technikai problémákról van szó, hanem a legradikálisabb értelemben vett politikáról, hiszen alapvető társadalmi választásokról beszélünk.) Nem csoda hát, hogy a Sormanhoz hasonló szerzők magát a kapitalizmust is technikai terminusokba öltöztetik. A kapitalizmus nemcsak „tudomány”, hanem olyan

valami, ami működik; nem szorul rá az ideológiai igazolásra, mert sikere éppen elégséges igazolás. Ebben az értelemben a „kapitalizmus éppen az ellentéte a szocializmusnak, ami egy kézikönyvet tart a kezében”: „A kapitalizmus olyan rendszer, amelynek nincsenek filozófiai igényei, és nem keresi örökké a boldogságot. Egyetlen dolgot mond: »Nos, kérem, ez működik.« És ha az emberek jobban akarnak élni, jobban teszik, ha ennél a rendszernél maradnak, pusztán azért, mert működik. A hatékonyság az egyedüli kritérium.»

A kapitalizmus ideológiaellenessége persze nyilvánvalóan hamis: maga az az állítás, hogy a kapitalizmus semleges társadalmi mechanizmus, a legtisztább ideológia (sőt: utópikus ideológia). A fenti leírásban azonban van némi igazság: ahogyan Alain Badiou írja, a kapitalizmusnak nincsen saját civilizációja, és olyan életrendje, amely értelmessé teheti az életet. A kapitalizmus az első olyan társadalmi-gazdasági rend, amelyik *detotalizálja a jelentést*: nem globális a jelentés szintjén (nincs globális „kapitalista világnézet”, nincsen tökéletes „kapitalista civilizáció”; a globalizáció alapvető tanulsága éppen az, hogy a kapitalizmus bármelyik civilizációhoz képes alkalmazkodni, a kereszténytől a hinduig vagy a buddhistáig). A kapitalizmus globális dimenzióját csak a „jelentés nélküli igazság” szintjén lehet megfogalmazni, mint a globális piaci mechanizmus „Valóságát”. A probléma itt nem az, amit Sorman állít, vagyis hogy a valóság sosem tökéletes, és az embereknek szükségük van arra, hogy az elérhetetlen tökéletességről álmodozzanak. Az igazi probléma maga a jelentés, és ezért van az, hogy visszatér, sőt egy új, kiemelkedő szerepet kap a vallás a mai világban: abban találja meg ugyanis legfőbb küldetését, hogy értelmes életet ad azoknak, akik részt vesznek a kapitalista gépezet értelmetlen működtetésében. Teljesen félrevezető tehát Sorman leírása a kapitalista ideológia alapvető nehézségéről: „Szellemi és politikai nézőpontból a kapitalista rendszert azért nehéz működtetni, mert nincsenek álmai. Senki nem megy azért az utcára, hogy megnyitkozzon a kapitalizmus védelmében, vagy hitet tegyen mellette. A kapitalizmus egy olyan gazdaság, amelyik teljesen megváltoztatta az emberiség állapotát, és megmentette az embert a nyomorúságtól, de senki nem jelentkezne azért, hogy a kapitalista rendszer mártírja legyen. Meg kell tanulnunk, hogyan »kezeljük« egy olyan rendszer paradoxonját, amelyet senki nem akar, és azért nem akarja senki, mert nem fakad belőle szeretet, mert nem tudja elbűvölni, elcsábítani, és rabul ejteni a közönséges halandót.”

Természetesen ez a leírás sem igaz. Ha volt valaha olyan rendszer, amelyik álmaik segítségével ejtette rabul az embereket (a szabadság álmával, azzal, hogy a siker csak rajtad áll, hogyha kitaró vagy, akkor a küszöbön áll a szerencse, korlátlan élvezetek várnak rád, és így tovább), akkor az éppen a kapitalizmus. Másutt van az igazi probléma, mégpedig abban, hogyan lehetséges, hogy az emberek még mindig hisznek a kapitalizmusban, annak ellenére, hogy a válság kérelhetetlen valósága ilyen

brutálisan szétzúzta a fenti álmokat. Itt lép be az „érett” realista pragmatizmus szükséglete: az embernek hősiesen le kell mondenia a tökéletesség és a boldogság ábrándjáról, és el kell fogadnia a keserű kapitalista valóságot, mint minden lehetséges világ legjobbját (vagy legalábbis a legkevésbé rosszat). Kompromisszumra van tehát szükség, arra, hogy az egyik oldalon elvessük az illuzórikus, utópista várankozásokat, a másik oldalon viszont elegendő biztonságot nyújtsunk az embereknek ahhoz, hogy elfogadják a rendszert. Sorman tehát nem piaci-liberális fundamentalista vagy szélsőséges ideológus; sőt, büszkén említi, hogy Milton Friedman néhány ortodox követője egyenesen kommunistának nevezte őt, mert (mérsékelten) támogatta a jóléti államot. „Nincs ellentmondásban az Állam és a gazdasági liberalizmus; ellenkezőleg, komplex szövetség áll fenn a kettő között. Azt hiszem, hogy a liberális társadalomnak szüksége van a jóléti államra, először is, az eszmei legitimáció miatt – az emberek csak akkor fogadják el a kapitalista kalandot, ha megvan hozzá az elengedhetetlen, minimális társadalmi biztonság. Egy mechanikusabb szinten pedig, ha valaki azt akarja, hogy működjön a kapitalizmus »kreatív rombolása«, akkor vállalnia kell a rendszer menedzselését is.”

Ritkán fogalmazták meg ilyen világosan az ideológia funkcióját: a létező rendszert meg kell védeni minden komoly kritikával szemben, és úgy kell legitimálni azt, mint az emberi természet közvetlen kifejeződését. „A demokratikus kormányok és véleményformálók központi feladata, hogy amikor szembekerülnek a gazdasági ciklusok ingadozásával, vagy a politikai nyomással, akkor biztosítsák és védelmezzék azt a rendszert, amelyik ilyen jól szolgálta az emberiséget, és ne engedjék meg, hogy tökéletlensége ürügyén még többet »rontsanak« rajta a meggondolatlan kritikusok [...] Ezt a tanulságot azonban nagyon nehéz olyan nyelvre lefordítani, amit a közvélemény elfogad. Az összes lehetséges gazdasági rendszerek legjobbjika valóban nem tökéletes. Bármilyen igazságot fedez is fel a gazdaságtudomány, a szabad piac végső soron csak az emberi természetet »tükrözi vissza«, amelyet szintén elég nehéz tökéletesíteni.”

Az ellenség-propaganda struktúrája

Az ilyen ideológiai legitimáció tökéletesen példázza Badiou pontos képletét az ellenség-propaganda alapvető paradoxonjáról: olyasmi ellen harcol, aminek nincsen tudatában, vagy amire strukturálisan vak – vagyis nem a tényleges ellenőrök (politikai ellenzék), hanem a *lehetőség* (az utópikus forradalmi-emancipációs potenciál) ellen, ami benne rejlik a helyzetben. „Az ellenség-propagandának nem az a célja, hogy megsemmisítsen egy létező erőt (ezt a funkciót általában a rendőrség gyakorolja), hanem az, hogy kiiktassa a helyzetben levő, *fel nem ismert lehetőséget*. Ezt a lehetőséget azok sem veszik észre, akik a propagandát csinálják, mert

igaz ugyan, hogy benne van a helyzetben, de az is igaz, hogy soha nem jelenik meg a felszínen.”¹⁹

Ezért van az, hogy a radikális emancipatorikus politika elleni ellenség-propaganda szűkségképpen cinikus – nem abban az értelemben, hogy nem hisz a saját szavában, hanem egy sokkal alapvetőbb szinten: éppen annyiban cinikus, amennyiben *hisz* saját magának, mert üzenete az a lemondó meggyőződés, hogy lehet, hogy az a világ, amelyben élünk, nem a létező világok legjobbika, de legalábbis a legkisebb rosszát testesíti meg, vagyis bármely radikális változtatás csak rosszabbá teszi a világ állapotát. (Mint a hatékony propagandában mindig, ezt a normalizálást könnyű kombinálni annak ellentétével, például azzal, hogy vallási terminológiában értelmezzük a gazdasági válságot – az opportunista manőverezésben ugyancsak jártas XVI. Benedek legalábbis igen ügyesen kiaknázza azt az érvelési technikát, hogy a pénzügyi válság „azt bizonyítja, hogy minden csak hiúság, és csak Isten szava az igaz”!) Azon sem szabad meglepődnünk, hogy a 2008-as pénzügyi válság arra ösztönözte Jacques-Alain Millert, hogy „konstruktív” úton avatkozzon közbe, hogy megelőzze a pánikot: „A pénzügyi jelölő nem más, mint társadalmi konvenciókon alapuló látszat. A pénzügyi univerzum fikciókból emelt építmény, amelynek alappillére az, amit Lacan úgy hív: »a megismerés feltételezett alanya«. Ki játssza ezt a szerepet? A hatóságok kórusa, ahonnan néha-néha kiválik egy különálló hang, mint például Alan Greenspané a maga idejében. Ehhez igazítják viselkedésüket a pénzügyi játékosok. Ez a »hit« helyezi bele a fiktív és hiper-reflexív elemet a hatóságokba, azáltal, hogy a tudás feltételezett alanyává teszi őket. Ha ez az alany elbizonytalanodik, vagy meginog, akkor kitör a válság, széthullnak az alapok, és kitör a pánik. A pénzügyi tudás feltételezett alanyát azonban már egyébként is »padlóra küldte« a dereguláció. És ez azért történt így, mert a pénzügyi világ hitt önmagában, hitt abban az illúzióban, amivel teljesen elkábította saját magát, hogy képes lesz egyedül, a megismerés feltételezett alanya funkciójának kiiktatásával működtetni a dolgokat. Először is, eltékozzolják az állami vagyont. Másodsor, fokozatosan mindent áthat a rossz közérzet, és megjelennek a válság előjelei. Harmadszor, a hatóságoknál megjelenik egy irtózatosan nagy negatív transzfer; a Paulson/Bernanke-terv sokkolja és feldühíti a nyilvánosságot: kitör a bizalmi válság, és ez addig fog tartani, amíg a tudás feltételezett alanya vissza nem nyeri korábbi funkcióját. Erre pedig csak hosszú távon van remény, egy új Bretton Woods-i egyezmény útján, amikor létrejön egy olyan testület, amelyeknek az a feladata, hogy elmondja az igazságot az igazságról.”²⁰

Miller itt Alan Greenspanre hivatkozik, mint aki az el nem kötelezett „tudás feltételezett alanya” volt a Reagan-korszak gazdasági növekedésétől a jelenlegi válságig tartó időszakban. Amikor 2008. október 23-án Greenspan meghallgatta a Kongresszus, néhány érdekes pontra mutatott rá kritikusai előtt, akik azzal vádolták, hogy ő is hozzájárult

az ingatlanlufi felfújásához, mert túl alacsonyan tartotta a kamatokat, és nem tudta megfékezni a kockázatos és nemritkán tisztességtelen jelzáloghitelezés robbanásszerű növekedését.²¹ Lássuk a meghallgatás drámai tetőpontját, amikor Henry A. Waxman kaliforniai képviselő, a Felügyelőbizottság elnöke közbeavatkozott: „Félbe kell Önt szakítanom. Kérdésem a következő. Önnek volt egy ideológiája. Ezek az Ön szavai: »Van egy ideológiám. Meggyőződésem szerint a szabadversenyos piacok jelentik a legjobb megoldást arra a problémára, hogyan kell megszervezni egy jól működő gazdaságot. Megpróbálkoztunk mindenféle regulációval; nos, egyik sem működött.« Ezt mondta Ön. Önnek megvolt a hatalma ahhoz, hogy megakadályozza a felelőtlen hitelezést, aminek eredménye a mai »subprime«²² jelzáloghitel-válság. Sokan javasolták akkor Önnek, hogy cselekedjen. És most az egész gazdaságunk fizeti ennek árát. Nem érzi úgy, hogy ideológiája miatt olyan döntéseket hozott, amelyeket mára megbánt?»²³

Greenspan így válaszolt: „Találtam egy hibát abban a modellben, amelyről azt gondoltam, hogy megragadja azt a kritikusan működő struktúrát, ami meghatározza a világ működését.” Más szavakkal, Greenspan elismerte, hogy amikor az „egy évszázadban egyszer előforduló tsunami” lecsapott a pénzügyi piacokra, akkor szabadpiaci ideológiája és a regulációtól való ózdkodása tévesnek bizonyult. Később Greenspan azt hajtogatta, hogy ő maga is „megdöbbenéssel vegyes hitetlenkedéssel” fogadta, hogy a pénzügyi társaságok nem voltak képesek megfelelő „ellenőrzést” gyakorolni kereskedelmi partnereik fölött, hogy megakadályozzák a veszteségek felhalmozódását: „Azok, akik hittek abban, hogy a hitelezők szem előtt tartják saját érdekeiket, és megvédik a részvényesek tőkét – és jómagamat is ezen hiszékenyek közé sorolom – most megdöbbenéssel vegyes hitetlenkedéssel állnak a jelenlegi helyzet előtt.”

Az utolsó mondat többet elárul, mint amennyit első látásra gondolnánk. Kiderül belőle, hogy Greenspan abban tévedett, hogy azt várta: a hitelezők felvilágosult önérdékkövetése arra készteti őket, hogy több felelősséggel és etikusabban cselekedjenek. Így lehetett volna gátat vetni a vad spekuláció rövid távú, öngerjesztő hullámainak, amelyek előbb vagy utóbb „kipukkasztják” a lufit. Más szavakkal, tévedése nem abban gyökerezett, hogy rosszul mérte fel a tényeket, az objektív gazdasági adatokat vagy a mechanizmusokat; hanem abban, hogy hamisak voltak a piaci spekuláció által generált etikai attitűdökre vonatkozó várakozásai – különösen az, hogy a piaci folyamatok „spontán módon” szűnnek majd felelősséget és bizalmat, hiszen maguknak a résztvevőknek is ez a hosszú távú érdekük. Világos, hogy Greenspan tévedése nemcsak az volt, hogy túlbecsülte a piaci szereplők racionalitását – vagyis az önmérséklet képességét, és azt, hogy ellen tudnak állni a kísértésnek, hogy vad, spekulatív játékba kezdjenek a nagyobb (sőt sokszor mesésen nagyobb) profitért. Greenspan azonban elfelejtette figyelembe venni

egyenletében ugyanezen „felelőtlen” pénzügyi spekulánsoknak azt a nagyon is racionális számítását, hogy érdemes vállalni a kockázatot, mert egy esetleges pénzügyi összeomlás esetén számíthatnak arra, hogy az állam megtéríti veszteségeiket.

Mellesleg, a pénzügyi válság és a leküzdése érdekében fogantatosított intézkedések egyik sajátos és figyelemreméltó következménye az, hogy ugrásszerűen megnőtt az érdeklődés Ayn Rand munkái iránt, aki az egyik legelkötelezettebb képviselője volt a „kapzsiság jóságát” hirdető radikális kapitalizmusnak. Rengeteg példányban nyomták újra Rand főművét (*Atlasz vállat von*). A mai siker egyik oka többek szerint az, hogy az Obama-adminisztráció által a bajba került bankoknak nyújtott segítyen „messziről érződik a zsarnoki szocializmus, ami arra kényszeríti az erős és sikeres embert, hogy a saját vállán hordozza a gyengéket, a felelőtleneket és a tehetségteleneket. »A mai gazdaságpolitika mintha csak az *Atlasz vállat von*-ból lépett volna elő« – írta nemrég Stephen Moore a *Wall Street Journal*-ben. »Minél hülyébb vagy az üzlethez, annál több alamizsnát dobnak utánad a politikusok.«²⁴

Egyes jelentések szerint máris vannak jelei annak, hogy valóra válik az *Atlasz vállat von*-ban ábrázolt helyzet, és maguk a kreatív kapitalisták lépnek sztrájkba eme tűrhetetlen állapot ellen. Az egyik republikánus képviselő, John Campbell például kijelentette: „A teljesítményelvűek sztrájkolni fognak. Én mikroszinten azt látom, hogy azok, akik állásokat teremtenek, visszafogják magukat, és korlátozzák ambícióikat, mert azt látják, hogy a környezet bünteti törekvéseiket.”²⁵ Ez a reakció teljesen abszurd, mert tökéletesen félreértelmezi a helyzetet. A mentőpénzek legnagyobb része éppen Rand „fékezhetetlen titánjaihoz” vándorol, akik, miután „kreatív” ötleteik kudarcot vallottak, sehogy se bírták megállítani a lefelé irányuló spirált. Nehogy már azt gondoljuk, hogy itt a magasröptű, kreatív géniuszok „viszik a vállukon” a közönséges, lusta állampolgárokat! A helyzet, éppen ellenkezőleg, úgy áll, hogy a „mezei” adófizetők mentik meg az elbukott „kreatív géniuszokat”. Jusson eszünkbe, hogy a pénzügyi válsághoz vezető hosszú gazdasági folyamat ideológiai atyja éppen az az Alan Greenspan, aki maga is tagja a randista objektivisták „klubjának”...

De térjünk vissza Millerhez, hiszen zavaros szövegének világos az üzenete: várjunk csak türelmesen arra, amíg megtaláljuk „a megismerés feltételezett új alanyát” – vagy az megtalál bennünket. Miller álláspontja persze nem más, mint tiszta liberális cinizmus, hiszen mindannyian tudjuk, hogy „a megismerés feltételezett alanya” áthelyezett illúzió, de ezt csak „privát” tudjuk, mint pszichoanalitikusok. A nyilvánosság előtt azonban jobban tesszük, ha továbbra is rendíthetetlenül propagáljuk „a megismerés feltételezett új alanyának” eljövételét, hogy megelőzzük a pánikot...

Miller egyébként nemrégiben állást foglalt a pszichoanalízis állami szabályozásáról folytatott európai vitában, ami azt jelentené, hogy a

pszichoanalízist is magába szippantja a „tudományos” kognitivisták és biokémiai terápiák óriási erőtere. Sajnos, Miller ebben a vitában a jobboldali-liberális álláspontot támogatja, és az egyén szabadságát védelmezi mindenfajta szocialista és paternalista állami ellenőrzéssel és szabályozással szemben, közvetlenül is hivatkozva a Thatcher-párti, neoliberális Willem H. Bouter munkájára.²⁶ Miller nem veszi figyelembe, hogy az az állami szabályozás, amit ő olyan elszántan és vadul ellenez, éppen azért van, hogy védelmezze az egyén autonómiáját és szabadságát. Miller tehát azon ideológia következményei ellen küzd, amelyre ő maga is támaszkodik. A helyzet paradoxonja az, hogy a mai digitalizált társadalomban, amikor nemcsak az állam, hanem a nagy cégek is képesek arra, hogy hallatlan mértékben ellenőrzésük alá vonják az egyének életét, az állami szabályozásra éppen azért van szükség, hogy fenntartsák azt az autonómiát, amit az állam állítólag veszélyeztet.

2009 áprilisában Syracuse-ban ültem egy hotelszobában, és két TV-műsört néztem felváltva: egy dokumentumfilmet Pete Seegerről, a nagy amerikai baloldali népdalénekesről, és egy Fox News híradást a texasi Austinban rendezett adóellenes „teadélutánról”, ahol egy country-énekes elénekelt egy Obama-ellenes dalt, ami felpanaszolta, hogy Washington mennyire megadóztatja a dolgozó embereket, csak azért, hogy finanszírozni tudja a gazdag Wall Street-i pénzembereket. A kapcsolgatás során két különös dologra lettem figyelmes. Az egyik a furcsa hasonlóság a két zenész között, hiszen mindkettő egy populista, *establishment*-ellenes kritikát mondott a kizsákmányoló gazdagokról és az őket kiszolgáló államhatalomról, és radikális lépéseket sürgettek, beleértve a polgári engedetlenséget – ami fájdalmas emlékeztető arra, hogy a szervezeti formák tekintetében a mai radikális-populista jobboldal erősen emlékeztet bennünket a régi radikális-populista baloldalra. Másodsor, észre kell vennünk a „teadélutános” tiltakozások lényegi irracionálisát: Obama ugyanis valójában éppen azt tervezi, hogy *csökkenti* az egyszerű, dolgozó emberek több mint 95%-ának az adóját, és csak annak a felső néhány százalékának kell magasabb adót fizetnie, akiket bátran besorolhatunk a „kizsákmányoló szupergazdagok” közé. Mivel magyarazzuk hát, hogy az emberek szó szerint a saját érdekeik ellen cselekszenek?

Thomas Frank találóan jellemzi a mai populista konzervativizmus paradoxonját az Egyesült Államokban²⁷: a gazdasági osztályellentét (a szegény farmerek és a fizikai munkások versus az ügyvédek, bankárok és a nagy cégek) átértelmeződik, vagy átködölődik a becsületes, szorgalmas, keresztény amerikaiak és a dekadens liberálisok ellentétévé, akik *café latté* isznak, külföldi autókban furikáznak, támogatják az abortuszt és a homoszexualitást, kigúnyolják a patrióta érzelmeket és áldozatokat, az egyszerű „vidéki” életet, és így tovább. Az ellenség tehát úgy jelenik meg, mint az a „liberális” elit, amelyik a szövetségi állam beavatkozása révén – az iskolabuszoktól az olyan törvényekig, hogy tanítani kell az iskolákban a darwinizmust és a perverz szexuális gyakorlatokat – alá

akarja ásní az autentikus amerikai életformát. A konzervatívok fő gazdasági követelése tehát az, hogy meg kell szabadulni az erős államtól, amely azért adóztatja meg a lakosságot, hogy abból pénzelje az újabb és újabb szabályozó rendszereket; minimális gazdasági programjuk pedig így hangzik: „kisebb adókat, kevesebb szabályozást”. Az önérdék felvilágosodott és racionális követésének standard nézőpontjából világos ennek az ideológiai álláspontnak a következetlensége: a populista konzervatívok szó szerint *a saját gazdasági romlásukra szavaznak*. A kisebb adók és a dereguláció nagyobb szabadságot adnak azoknak a nagy társaságoknak, amelyek tönkreteszik az elszegényedett farmereket; a kevesebb állami beavatkozás pedig azt jelenti, hogy kisebb föderális támogatás jut a kiskereskedőknek és a vállalkozóknak.

Noha az „uralkodó osztály” nem ért egyet a populisták morális programjával, tolerálja az „erkölcsi háborút”, hogy féken tartsa vele az alacsonyabb osztályokat, vagyis megengedi nekik, hogy kimutassák haragjukat, ha ezzel nem zavarják meg a gazdasági status quót. Ez pedig azt jelenti, hogy *a kultúrharc valójában nem más, mint egy áthelyezett osztályharc* – akkor is, ha vannak, akik azt állítják, hogy ma már túl vagyunk az osztályokon... Ez azonban csak még áthatolhatatlanabbá teszi a rejtélyt: hogyan lehetséges ez az áthelyezés? Az „ostobaság” és az „ideológiai manipuláció” nem megfelelő válaszok; vagyis nyilvánvalóan nem elégedhetünk meg azzal, hogy kijelentjük: a „primitív” alsóbb osztályokat akkora „agymosásban” részesítette a hivatalos ideológia, hogy már nem képesek arra, hogy felismerjék saját valódi érdekeiket. Emlékezzünk csak arra, hogy ugyanaz a Kansas, ami Frank könyvében úgy szerepel, mint a konzervativizmus egyik bástyája, néhány évtizeddel korábban még a *progresszív* populizmus melegágya volt az Egyesült Államokban – és azt azért ne gondoljuk, hogy az emberek ennyire elhülyültek volna az elmúlt évtizedekben. Rengeteg bizonyíték van az ideológia materiális erejére: a 2009. júniusi európai választásokon a választók többsége a neokonzervatív-liberális politika mellett tette le a voksát – vagyis pont azt a politikát támogatták, ami a jelenlegi válságot eredményezte. Kinek van hát szüksége a közvetlen represszióra, amikor szép szóval is meg lehet győzni a birkákat arról, hogy sétáljanak be a vágóhídra?

Sorman kapitalizmus-értelmezése figyelmen kívül hagyja a szükséges önbecsapás fenti folyamatát, és önmagában túl brutális és szókimondó ahhoz, hogy hegemon lehessen – túl sok benne ugyanis a „túlzott azonosulás”, vagyis olyan nyíltan kimondja az ideológia fő premisszáit, hogy minden érintettet zavarba hoz vele. A mai válságból inkább egy olyan hegemon kapitalista ideológia emelkedik ki, amit „társadalmilag felelős” öko-kapitalizmusnak nevezhetünk. Miközben ez az ideológia elismeri, hogy a szabadpiaci rendszer a múltban és a jelenben túlságosan is kizsákmányoló volt, katasztrofális következményekkel, a jövőre nézve optimistán azt állítja, hogy látszanak egy új orientáció jelei, amely tudatában van annak, hogy a társadalom termelő kapacitásának kapitalista

mobilizációja úgy is lehetséges, hogy közben szem előtt tartjuk az ökológiát, harcolunk a szegénység ellen, és más nemes célokat követünk. Ez az ideológia részét képezi egy szélesebb paradigmaváltásnak, amelyből egy új holisztikus, poszt-materialista, spirituális világkép látszik kifomálódni. Mivel egyre többekben tudatosodik, hogy minden élet egységes a földön, és közősek a veszélyek, amelyekkel szembe kell néznünk, az új világértelmezésben a piac nem ellentéte a társadalmi felelősségnek, hanem a kettő egyesíthető a kölcsönös előnyök érdekében. Ma a siker kulcsa az alkalmazottakkal való együttműködés, a dolgozói részvétel, az ügyfelekkel való párbeszéd, a környezet tisztelete, és az üzleti ügyek átláthatósága. A kapitalisták nemcsak profittermelő „gépek”, hanem életüknek mélyebb értelme is lehet. Kedvelt mottójuk ma a társadalmi felelősségvállalás és a hála: ők az elsők, akik készségesen elismerik, hogy a társadalom hihetetlenül jó volt hozzájuk, mert lehetővé tette tehetségük érvényesülését, valamint azt, hogy egy csomó pénzt felhalmozzanak; ezért tehát nekik is kötelességük, hogy visszaadjanak ebből valamit a társadalomnak, és támogassák az egyszerű, dolgozó embereket. Ez a fajta gondoskodás az üzleti siker igazi értelme... A globális felelősségvállalás új ethosza így képes arra, hogy a közös jó szolgálatába állítsa a kapitalizmust. A kapitalizmus alapvető ideológiai *gépezete* – hívhatjuk „instrumentális indítéknak”, „technológiai kizsákmányolásnak”, „individualista mohóságnak” vagy aminek csak akarjuk – elválik a konkrét társadalmi-gazdasági feltételrendszertől (kapitalista termelési viszonyok), és úgy jelenik meg, mint egy autonóm élet, vagy „egzisztenciális” attitűd, amelyet egy új, spirituálisabb szemléletmódnak kellene felváltania, ami képes is erre az ideológiai győzelemre, miközben *érintetlenek maradnak maguk a kapitalista viszonyok*.

De vajon a 2008-as válság nem volt-e egyfajta ironikus „leleplezése” a spiritualizált és társadalmilag felelős öko-kapitalista álom ideológiai jellegének? Jól ismert tény, hogy 2008. december 11-én letartóztatták Bernard Madoffot, a Wall Street egyik hihetetlenül sikeres befektetőjét és filantrópust azzal a váddal, hogy egy 50 milliárdos piramisjátékot működtetett. „A felszínen úgy tűnt, hogy Madoff alapjai alacsony kockázatú befektetések. Legnagyobb alapja egyenletes hozamokat mutatott, egy vagy két százalékpontos nyereséget hozott egy hónapban. Az alap megállapított stratégiája az volt, hogy nagy piaci beruházásokat hajtott végre, és ezeket a beruházásokat részvény-opciós stratégiákkal egészítette ki. A kombinált befektetések voltak hivatottak az egyenletes hozamot és az alacsony tőkeveszteséget biztosítani. De a SEC-per²⁸ szerint valamikor 2005-ben Madoff befektetési tanácsadó vállalkozása átalakult egyfajta piramisjátékká, vagyis az új befektetők pénztét abba «fektették», hogy kifizették vele a régi klienseket, akik a pénzüket akarták [...] A kifizetett nyereségek ellenére egyre több befektető követelte vissza Madofftól a pénzt. December első hetében (a SEC-per iratai szerint) Madoff azt mondta az egyik vezető menedzsernek, hogy az ügyfelek 7 milliárd dol-

lár kifizetését követelik [...] Madoff találkozott két fiával, és megmondta nekik, hogy a tanácsadó üzlet csalás volt – »egy nagy piramisjáték«, ismételtette – és hogy csődeljárás fenyegeti.²⁹

A történetet két dolog teszi különösen meglepővé: az egyik az, hogy egy ilyen egyszerű és jól ismert „trükkal” be lehetett csapni annyi embert az állítólag nagyon összetett, kifinomult és szabályozott pénzügyi spekuláció mai világában; a másik, hogy Madoff nem egy marginális különc volt, hanem az USA pénzügyi *establishment*jének (a Nasdaq tőzsdének) egyik jól ismert alakja, akit számos jótékony cselekedetéről is sokan ismertek. Ezért határozottan vessük el azokat a próbálkozásokat, amelyek megpróbálják Madoffot „patologizálni”, mintha csak egy korrump gazember volna, vagy egy élősködő hernyó az egyébként egészséges zöld almában. Nem arról van-e inkább szó, hogy a Madoff-ügy a maga extrém, de annál tisztább formájában mutatja meg nekünk, hogy mi is okozta magát a pénzügyi válságot?

Itt fel kell tennünk egy naiv kérdést: olyan ostoba volt-e Madoff, hogy nem tudta, hogy hosszú távon összeomlik a piramisjáték? Nyilvánvalóan nem. Akkor milyen erő hatására hunyta be a szemét, és tagadta a nyilvánvalót? Nem Madoff személyes bűnét vagy irracionalitását mutatja ez a vakság. Madoffot egy kényszerítő erő, egy belső késztetés hajtotta, ami bele van kódolva magába a kapitalista viszonyrendszerbe: folytatni kell, tovább kell menni, ki kell terjeszteni a pénz körforgását, hogy az egész gépezet tovább működjön. Más szavakkal, a kísértés, hogy a legális üzletet „kiterjesszük” egyfajta piramisjátékká, bele van kódolva a kapitalista körforgás természetébe. Nincs egy olyan konkrét pont, ahol az ember átlépi a Rubicont, és a legális üzlet átsap illegálisba; a kapitalizmus dinamikájából következik, hogy elmosódik a határ a „legitim” befektetés és a „vad” spekuláció között, mert a kapitalista befektetés a lényegét tekintve kockázatos vállalkozás, hiszen nem tudjuk, hogy a séma működik-e. A befektetés tehát nem más, mint kölcsönfelvétel a jövőtől. Egy hirtelen, ellenőrizhetetlen változás a körülményekben tönkretelhet bármilyen, állítólag „biztonságos” befektetést – ezt jelenti a kapitalista „kockázat”. És a „posztmodern” kapitalizmusban a potenciálisan pusztító spekuláció sokkal magasabb szintre emelkedett, mint bármikor a történelemben.³⁰

Az elmúlt hónapok folyamán fontos közéleti szereplők a pápától kezdve „üzenetnek” szánt ítélezéssel bombáztak minket arról, hogy harcolni kell a túlhajtott önzés és fogyasztás kultúrája ellen. Ez az olcsó moralizálás nem más, mint ideológia a javából: a terjeszkedésre való kényszer ugyanis, noha bele van kódolva a rendszerbe, úgy jelenik meg, mint az egyén bűne, egy „privát” pszichológiai tulajdonság. A Tőke öngerjesztő körforgása így, talán még jobban, mint korábban, életünk végső Valósága marad; olyan vadállat, ami definíciónk szerint szabályozhatatlan, hiszen ő szabályozza a *mi* viselkedésünket, és annyira elvakít minket, hogy még a ránk leselkedő, legnyilvánvalóbb veszélyeket sem vagyunk képesek felismerni. Nem más, mint egy nagy, féttisszerű tagadás: „Ismerem ugyan

a rám váró kockázatokat, még a végső összeomlás elkerülhetetlenségét is, de mégis... (Egy kicsit még késleltetni tudom az összeomlást, egy kicsivel még több kockázatot vállalok, és így teszek majd a végtelenségig).” Ez olyan „önámító irracionalitás”, ami szorosan korrelál a saját érdekeik ellen szavazó alsóbb osztályok „irracionalitásával”, és újabb bizonyítékát adja az ideológia materiális erejének. Az ideológia éppolyan vak, mint a szerelem, még akkor is, ha azok az emberek, akik fennakadnak a hálójában, nem azok.

Emberi, nagyon is emberi...

A mai korszak fennhangon hirdeti magáról, hogy poszt-ideologikus, de éppen ez a tagadás adja a végső bizonyítékát annak, hogy ma jobban benne vagyunk az ideológia hálójában, mint bármikor korábban. Az ideológia mindig is küzdőtér volt – többek között éppen a múlt hagyományainak kisajátításáért vívott küzdelem. Ennek egyik legvilágosabb megnyilvánulása Martin Luther King liberális kisajátítása – egy önmagában jellegzetes ideológiai „művelet”. Henry Louis Taylor nemrégiben megjegyezte: „Mindenki, a legkisebb srác is hallott már Martin Luther Kingről, és el tudja mondani, hogy élete leghíresebb pillanata volt a »*Van egy álmom...*« kezdetű beszéd. Senki sem tudja azonban folytatni ezt a mondatot. Azt tudjuk csak, hogy a fickónak volt egy álma. De fogalmunk sincs arról, hogy miről is álmódott.”³¹ King egyre jobban eltávolodott azoktól a tömegektől, akik 1963 márciusában megélték őt a híres „washingtoni menetben”, ahol „a nemzet erkölcsi vezetőjeként” ünneplték. Amikor a szegregáció mellett más kérdéseket is elkezdett feszegetni, sokat veszített támogatottságából, és erkölcsi vezetőből egyre inkább páriává vált. Ahogyan Harvard Sitkoff mondja, „Kinget azért kezdte el foglalkoztatni a szegénység és a militarizmus, mert ezek megoldását létfontosságúnak tekintette, hogy »az egyenlőségből valóság legyen, és ne csak faji testvériség alakuljon ki, hanem tényleges egyenlőség«”. Badiou szavaival King az „egyenlőség axiómáját” messze túlvitte a faji szegregáció problémáján: szegénység- és háborúellenes kérdésekkel foglalkozott, mielőtt meggyilkolták. Felszólalt a vietnami háború ellen, és amikor 1968 áprilisában Memphisben meggyilkolták, akkor azért volt ott, hogy támogassa a köztisztasági dolgozók sztrájkját. Ahogyan Melissa Harris-Lacewell fogalmazott: „Kinget követni azt jelentette, hogy az ember a népszerűtlen utat választotta, nem pedig a népszerűt”.

Tegyük hozzá, hogy minden olyan vívmányt, amit ma az emberi szabadsággal és a liberális demokráciával kapcsolunk össze (szakszervezetek, az egyetemes választójog, a szabad közoktatás, a sajtószabadság stb.), az alacsonyabb osztályok küzdöttek ki hosszú és fáradtságos munkával a 19. és a 20. század folyamán. Más szavakkal, ezek az eredmények korántsem a kapitalista viszonyok „természetes” következményei. Idézzük

csak fel azon követelések listáját, amivel a *Kommunista Kiáltvány* zárul: a legtöbb (a termelőeszközök magántulajdonának eltörlését leszámítva) széles körben elfogadottnak számít a mai „burzsoá” demokráciákban – de csak azért, mert az emberek kiharcolták ezeket a jogokat. Egy másik, hasonlóan ignorált tény: ma úgy állítják be a fehérek és feketék közötti egyenlőséget, mint az „amerikai álm” részét, egy magától értetődő politikai-etikai axiómát - holott az 1920-30-as években a kommunisták képviselték az *egyetlen* olyan politikai erőt, amelyik szót emelt a teljes faji egyenlőségért.³² Azok, akik azt hiszik, hogy természetes kapcsolat van a kapitalizmus és a demokrácia között, éppúgy „bűvészkednek” a tényekkel, mint a katolikus egyház, amikor úgy állítja be magát, mint a demokrácia és az emberi jogok „természetes” védelmezőjét a totalitárius fenyegetéssel szemben. Mintha legalábbis az egyház nem csak a 19. század végén fogadta volna el a demokráciát, akkor is csak fogcsikorgatva, kétségbeesett kompromisszumként, és világossá téve, hogy ez csak az „új időknek” szóló engedmény, mert egyébként a monarchiát preferálná...

Az ideológia annyira áthatja egész életünket, hogy úgy jelenik meg, mintha ellentéte, a *nem-ideológia* volna egész emberi identitásunk alapja a felszínen megjelenő ideológiai címkék alatt. Ezért olyan traumatikus Jonathan Littell remekműve, a *Jóakaratók (Les bienveillantes)*, különösen a németek számára: ugyanis egy fiktív, egyes szám első személyben megírt „beszámolót” ad a holokausztról egy német résztvevő, Maximilian Aue SS *Obersturmbannführer* nézőpontjából. A probléma a következő: hogyan lehet megtalálni a „megfelelő” stílust ahhoz, ahogyan a náci hóhérok tapasztalták és értelmezték helyzetüket, anélkül, hogy felkeltenénk irántuk a szimpátiát, vagy pláne „megmagyaráznánk”, mentegetnénk szörnyű tetteiket? Littell megoldása az, hogy megalkotja Primo Levi fiktív náci „ellenpontját” (bocsássák meg nekem ezt az ízléstelen hasonlatot). Ezenközben (alap)leckét ad nekünk Freudból: el kell vetnünk azt az elképzelést, hogy úgy tudunk eredményesen harcolni a Másik démonizálása ellen, ha szubjektivizáljuk őt, meghallgatjuk a történetét, megértjük, ő hogyan látja a saját helyzetét (vagy, ahogyan a közel-keleti párbeszéd egy elszánt híve fogalmaz: „Az ellenség az, akinek még nem ismerjük a történetét.”). Van azonban a folyamatnak egy egyértelmű korlátja: el tudjuk-e képzelni, hogy meginvitálunk magunkhoz egy olyan brutális náci hóhért, mint Littell Maximilian Aue-ja, akinek esze ágában sincs megvárni a szíves invitálást, hogy mesélje el nekünk a történetét? Vagy talán csak azért mondjuk azt, hogy Hitler ellenség, mert még nem volt alkalmunk arra, hogy meghallgassuk a történetét? Személyes életének részletei netán „jóváteszik” az uralma alatt elkövetett rémtetteket, vagy „emberibbé” teszik az alakját? Hogy egyik kedvenc példámat idézzem: Reinhard Heydrich, a holokauszt egyik megtervezője nagyon szeretett esténként a barátaival muzsikálni – Beethoven kései vonós-negyeseit játszották. Szubjektivitásunk legalapvetőbb élménye, hogy a

„belső élet gazdagsága”, „ez vagyok én igazán”, ellentétben áll azokkal a szimbolikus meghatározottságokkal és felelősségekkel, amiket a nyilvánosság előtt képviselnek (mint apa, professzor, stb.). A pszichoanalízis első tanulsága itt az, hogy a „belső élet gazdagsága” alapvetően hamis: nem más, mint felvett álarc, hamis távolságtartás, amelynek funkciója az, hogy megmentse a látszatot, hogy kézzelfoghatóvá tegye (hozzáférhetővé képzeletbeli nárcizmusom számára) valódi társadalmi-szimbolikus identitásomat. Az ideológiakritika gyakorlásának egyik módja tehát az, hogy olyan stratégiákat találunk ki, amelyek leleplezik a „belső élet” és a „komoly” érzelmek álszentségét. Az életünkről szerzett belső tapasztalat (a történet, amit elmondunk magunknak, hogy számot vessünk cselekedeteinkről) tehát nem más, mint hazugság – az igazság kívül van, abban, amit és ahogyan cselekszünk. Ebben rejlik Littell könyvének nehéz tanulsága. Olyasvalakivel találkozunk benne, akinek végighallgatjuk ugyan a *teljes* történetét, de akinek ennek ellenére az ellenségünknek kell *maradnia*. Ami igazán elviselhetetlen a náci hóhérokban, az nem is annyira a sok borzalom, amit véghezvittek, hanem inkább az, hogy mennyire „emberiek, nagyon is emberiek” tudtak maradni mindeközben. A „történetek, amiket magunkról elmesélünk önmagunknak” valójában elhomályosítják tetteink valódi etikai dimenzióját. Amikor erkölcsileg ítélezünk, feledkezzünk el a történetekről! Ezért van az, hogy Elfriede Jelinek tanácsa a színházi íróknak nemcsak esztétikailag helyes, hanem etikailag is mélyen megalapozott: „A színpadon megjelenő karakterek legyenek statikusok, mint a ruhák egy divatbemutatón: amit az ember kap, az nem lehet több, mint amennyit a nézőtérén lát. A pszichológiai realizmus taszító, mert lehetővé teszi, hogy megkerüljük vele a kellemetlen valóságot, elmerüljünk a személyiség „luxusában”, és elveszünk az egyéni karakter mélységében. Az író feladata az, hogy meggátolja ezt az elkalandozást, és visszatereljen bennünket arra a pontra, ahonnan szenvedélymentesen tudjuk megítélni az elénk táruló horrort.”³³

Az ideológiai „humanizálás” ugyanezen stratégiája (abban a közmondásos értelemben, hogy „tévedni emberi dolog”) kulcseleme az Izraeli Védelmi Erők (angol rövidítés: IDF) ideológiai (ön)reprezentációjának. Az izraeli média előszeretettel mutatja be az izraeli katonák emberi oldalát, hibáikat és pszichológiai traumáikat. Nem úgy jelennek meg, mint tökéletes harci automaták, vagy emberfeletti szuperhősök, hanem úgy, mint közönséges, mindennapi emberek, akik a Történelem és a háború traumájában néha hibáznak, vagy elvetik a sulykot – de sosem feledkeznek meg az emberiségről. Például amikor 2003 januárjában az IDF ledőzerolta az egyik „terroristagyanús” palesztin otthonát, kifejezett előzékenységgel jártak el, és segítettek a családnak kihordani a bútorokat a pusztafalra ítélt házból. Korábban is olvashattunk egy hasonló hírt az izraeli sajtóban: amikor egy izraeli katona terroristák után kutatott az egyik palesztin házban, a családanya nevében szólongatta a lányát, hogy megnyugtassa, mire a katona meglepetten konstatálta, hogy ugyanúgy

hívják a gyereket, mint az ő lányát, és egy érzelmes gesztussal rögtön elő is vette tárcájából a kislány fényképét, hogy megmutassa a palesztin édesanyának. Könnyű észrevenni az elérzékenyülés gesztusának hamisságát, amelynek mélyebb üzenete az, hogy a politikai különbségek ellenére valamennyien emberek vagyunk, ugyanúgy szeretünk és aggódunk a szeretteink miatt, és ez az érzelmi közösség semlegesíti a katona cselekedetének hatását. De ha így van, akkor nem válaszolhatta volna az édesanya teljes joggal azt az elérzékenyült katonának, hogy „ha valóban emberi lény vagy, mint én, akkor *miért cselekszel így*”? A katona csak az objektivizált kötelességben talált volna menedéket: „Nem szeretem, amit csinálok, de ez a kötelességem...” – megkerülve kötelességének szubjektív körülményeit.

Az ilyenfajta humanizálás értelme az, hogy kiemelve a különbséget a személyiség komplex realitása és azon szerep között, amelyet az adott személynek el kell játszania, holott természete egészen másra predesztinálná. „Családomban nincsenek militáns gének” – mondja az egyik katona Claude Lanzmann *Tsahal*-jában³⁴ (1994), sőt, állítólag ő maga sem érti, hogyan lett belőle hivatásos katonatiszt. Ironikus módon Lanzmann itt a humanizálásnak ugyanazt a technikáját követi, mint amit az általa mélyen utált Spielberg. Csakúgy, mint a *Shoah*, a *Tsahal* is jelen időben játszódik, és gondosan kerül minden levéltári bizonyítékot, vagy olyan narrációt, ami bemutatna valamit a történeti kontextusból. A film már az elején „bedob” minket a történet közepébe: a megszólaló katonatisztek felidézik az 1973-as háború borzalmait, miközben a háttérben audio-készülékek reprodukálják autentikusan a pániknak azt a pillanatát, amikor a Szezei-csatorna keleti partján állomásozó izraeli egységeket lerohanták az egyiptomi erők. Ez a „hangidézés” azt a célt szolgálja, hogy közelebb vigye a meginterjúvolt ex-katonákat a trauma élményéhez, akik csuromvizesen újra átélnek azt a háborús helyzetet, ami megannyi bajtársuk életét követelte. Ennek során elismerik emberi gyengeségüket, a pánikot és a félelmet – sőt, sokan azt is elmondják, hogy nemcsak saját életüket féltették, hanem Izrael állam létét is. A humanizálás másik aspektusa a bensőséges, animista kapcsolat beismerése az ember és a fegyver, főleg a tank között. Ahogyan az egyik katona fogalmazott: „Lelkük van. Ha egy tanknak adod a szeretetedet és a törődésedet, rájössz, hogy mindent visszaad neked.”

Lanzmann, úgymond, csak az izraeli katonák állandó vészhelyzet-érzésére és fenyegetettségére koncentrált; rendszerint ezzel szokták megindokolni, hogy miért marad ki a filmből a palesztin nézőpont. Ők ugyanis csak a film végén jelennek meg, akkor is úgy, mint a nem szubjektivizált háttér részei. Igaz, a film megmutatja, hogy a palesztinokat *de facto* kirekesztették kezelik, akiket állandóan ellenőriz a hadsereg és a rendőrség, és ki vannak téve mindenféle bürokratikus zaklatásnak; de az izraeli politika egyedüli explicit kritikája a filmben csak izraeli írók és jogászok szájából hangzik el (Avigdor Feldman, David Grossmann,

Amos Oz). Ha jóindulatúan értelmezzük a filmet, akkor kijelenthetjük (mint ahogyan Janet Maslin állítja a *New York Times*-ban megjelent *Tsahal*-recenziójában), hogy „Lanzmann hagyja, hogy a tények önmagukért beszéljenek”, amikor a palesztinok elnyomását a háttér részévé teszi, mert a némaság erőteljesebb. De vajon valóban így van-e? Íme Maslin leírása a film végének egyik kulcsjelenetéről, amikor Lanzmann egy izraeli építési vállalkozóval vitatkozik: „»Ha az arabok megtudják, hogy itt zsidók fognak élni az idők végéig, akkor majd megtanulnak együtt élni velük« – mondja ez az ember, aki a megszállt területen építi fel új házeit. Arab munkások szorgoskodnak a háttérben, miközben beszél. Amikor szembekerül a kínos kérdésekkel, amelyeket a zsidó település terve felvet, a vállalkozó rögtön ellentmondásokba keveredik. De egy jottányit sem enged álláspontjából. »Ez Izrael földje« – üzeni minden megnyilvánulása, amikor Mr. Lanzmann, aki küldetésének tekinti, hogy feltárja az izraeli emberek és a föld kapcsolatát, felteszi neki a sok kérdés egyikét, amelyekre nincsen válasz. Végül a rendező feladja a vitát, filozofikusan elmosolyodik, és átöleli a vállalkozót. Ebben az egyszerű gesztusban nyer kifejezést a *Tsahal*-ban látott minden szomorúság és frusztráció.”³⁵

Vajon Lanzmann akkor is „filozofikusan mosolyogna, és átölelné” a palesztin munkást, ha az kimutatná az izraeliek iránt érzett kétségbeesett haragját, amiért odáig alacsonyították, hogy fizetett „segédje” legyen saját földje kisajátításának? Ebben rejlik a *Tsahal* ideológiai kétértelmősége: a meginterjúvolt katonák játsszák el benne „közönséges emberi énjüket”, ők testesítik meg azokat a maszkokat, amelyeket azért alkottak meg, hogy humanizálják tetteiket – ez egy olyan ideológiai misztifikáció, ami utánozhatatlan ironikus tetőpontját abban éri el, amikor Ariel Sharon a békés farmer szerepében jelenik meg előttünk.

Érdeemes megjegyezni, hogy egy hasonló „humanizálási” folyamatnak lehetünk tanúi a szuperhősökről szóló kasszasikerek „új hullámában” (*Pókember, Batman, Hancock...*). A kritikusok eleget ömlengtek már arról, hogy ezek a filmek „tülléptek” az eredeti képregény-figurákon, és feltárták a természetfeletti hős vívódását, belső gyengeségét, kételyeit, félelmeit, és aggodalmait, harcát lelkének belső démonjaival, a saját sötét oldala elleni küzdelmet, és így tovább, mintha ez legalábbis „művészibbé” tenné az üzleti szuperprodukciót. (Fontos kivétel ez alól M. Night Shyamalan kitűnő filmje, a *Megtörhetetlen*.)

A valóságban ez a humanizálási folyamat egy nemrég megjelent észak-koreai sajtóközleményben érte el a tetőpontját, amely arról tudósít, hogy az ország első golfpályáján rendezett megnyitó játékon a szeretett elnök, Kim Jong-Il remekül teljesített: 19 ütéssel sikerült teljesítenie a 18 lyukas golfszámot. Könnyű elképzelni, mi járhatott a propagandát irányító pártbürokraták fejében, amikor ezt a hírt kitalálták: senki sem hiszi el, hogy Kim egyszer sem ütött mellé, tehát tegyük a dolgot valóságosabbá, elégedjünk meg azzal, hogy egy ütést Kim is elhibázott...

Sajnos, ugyanez a humanizálás „csapja agyon” a *Der Baader Meinhof Komplex* c. filmet is (2008), ami amúgy érdekfeszítően ábrázolja a Vörös Hadsereg Frakció első generációjának sorsát (Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin, Andreas Baader) Németországban. A film szubjektív nézőpontja, amit a rendező implicit módon a nézőnek is felajánl identifikációs pontként, Meinhofé, a „terroristáé”, aki azért „emberi” maradt, félelmek és kétségek gyötörték, és állandóan reflektált helyzetére, éles ellentétben Ensslinnel és Baaderrel, akiket a film brutálisan embertelennek ábrázol „angyali” tökéletességükben. Az őket elválasztó szakadék egymást követő öngyilkosságukban mutatkozik meg a legtisztábban: míg Meinhof kétségbeesésében akasztja fel magát, mert egész etikai-politikai univerzuma szétesett, addig Ensslin és Baader öngyilkossága hidegvérrel eltervezett politikai tett. (E tekintetben Meinhof a terroristák elleni akciót irányító – Bruno Ganz alakította – rendőrfelügyelő ellenpontja: kollégáival ellentétben, akik egyszerűen csak ki akarják „iktatni” a terroristákat, a rendőrfőnököt intenzíven foglalkoztatják a terror okai és szélesebb ideológiai-politikai kontextusa.)

Bátran terjesszük ki a hamis „humanizálásra” vonatkozó fejtegetésünket a „magunkról elmondott történetek” alapvető kollektív formájára, arra a szimbolikus textúrára, amely egy közösség (etnikai, életmódbeli, szexuális, vallási...) alapjait alkotja. Nagy segítségünkre lehet itt Kant különbségtétele az ész nyilvános és magán használata között. Az ún. „identitáspolitikák” legnagyobb baja az, hogy a „magán” identitásra fókuszálnak – a végső horizont a tolerancia és az ilyen identitások összekeveredése, miközben minden univerzalitás, minden olyan tulajdonság, amely az egész mezőre vonatkozik, elnyomónak minősül, és ezért elvetésre ítéltetik. A páli egyetemesség azonban ellenkezőleg, harcossá válik. Amikor Pál azt mondja, hogy a kereszténység szempontjából „nincs zsidó, sem görög; nincs férfi, sem nő”, akkor ez nem azt jelenti, hogy az egész emberiség olyan lesz, mint egy nagy, boldog család, hanem azt, hogy van egy olyan választóvonal, ami keresztülmetszi a partikuláris identitásokat, és végső soron irrelevánssá teszi az egyéb különbségeket. „Nincs zsidó, sem görög; nincs férfi sem nő, csak a keresztények és a kereszténység ellenségei vannak!” Vagy ahogyan ma kellene mondanunk: az egyik oldalon vannak azok, akik az emancipációért harcolnak, a másikon pedig reakciós ellenfeleik; a nép és a nép ellenségei.

Nem csoda, hogy divatba jött a „Mérgező szubjektum” témája. *Mérgező emberek* c. könyvében Lillian Glass 30 ilyen típust különböztet meg, és olyan humoros címkékkel jellemzi őket, mint pl.: „a Simulékony Álszent Mosolygó, aki Hátba Dőf”.³⁶ Glass egy kvíz is mellékel a könyvéhez, melynek segítségével az olvasók maguk is megállapíthatják, hogy az életüket „mérgező” alak melyik kategóriába tartozik, sőt, a szerző tíz olyan technikát is felsorol, amelyek révén „kezelhető” a mérge, mint pl.: Humor, Közvetlen Konfrontáció, Nyugodt Számonkérés, Küldd-El-Őt-A-Pokolba-És-Üvöltsd-Le-A-Fejét, Szeretet és Kedvesség, Helyettesítő Fantázia stb.

Elismerve, hogy bizonyos mértékig valamennyien „mérgezőek” vagyunk, Glass még egy „Mérgező Képleltárt” is mellékel könyvéhez, hogy fel tudjuk ismerni saját viselkedésünk destruktív formáit.

Albert J. Bernstein továbbmegy egy (retorikai) lépéssel, amennyiben segítségül hívja a horror mitológiát, és direkt módon beszél az érzelmi vámpírokról, akik újabb és újabb prédára lesnek, miközben közönséges embereknek maszkírozzák magukat. Ezek a modern vámpírok lehetnek rád a munkahelyeden, a családotban, a baráti körödben; sőt, megosztatják veled az ágyadat.³⁷ Mivel intelligensek, tehetségesek és karizmatikusak, meg tudják nyerni a bizalmadat és a szimpátiádat, aztán teljesen kiszívják érzelmi energiáidat. Fő típusaik: a csak önmagukkal foglalkozó Narcisztikusok, a Hedonista Antiszociálisok, a Fárasztó Paranoidok, és az Állandóan Színészkedő Drámakirálynők. Ahogyan várható, Bernstein egy csomó védelmi stratégiát is feljárnál, amelyek garantáltan segítenek az olvasóknak távol tartani maguktól a sötétség ezen vérszívó teremtményeit.

A „mérgező emberek” témáját persze tovább lehet tágítani a közvetlen referenciától az interperszonális kapcsolatokig. Valamely paradigmátikus „posztmodern” módon a „mérgez, kárt okoz, megront” állítás most egy sor olyan tulajdonságot takar, amelyek egészen különböző szintekhez tartoznak (természetes, kulturális, pszichológiai, politikai). A „mérgező ember” így lehet egy halálos járványban szenvedő bevándorló, akit karanténba kell zárni; egy terrorista, aki halálos terveket forgat a fejében, és esztelen pusztítását csak úgy lehet megakadályozni, ha Guantánamóba zárják; egy fundamentalista ideológus, akit el kell hallgattatni, mert gyűlöletre tanítja híveit; vagy egy szülő, egy tanár, esetleg egy pap, aki kihasználja és megrontja a reábizott gyermekeket.

De az egyetemesség hegeli gesztusával tegyük meg az utat az állítmánytól az alanyig: az autonóm, szabad szubjektum szemszögéből nincs-e vajon valami „ártalmas” abban a gondolatban, hogy egy szülő, mint egy parazita közvetítő alárendeli a szubjektumot egy másik autoritásnak, hogy ezáltal hozzon létre egy szabad és autonóm szubjektumot? Ha van a szülői szerepnek klinikai tanulsága, akkor az, hogy nincs tiszta, nem-ártalmas szülő: a libidó egy kis piszka mindig „bemocskolja” az ideális szülőfigurát. És az embernek következetesen végig kell vinnie ezt az általánosítást: ami végső soron „mérgező”, az a Másik, a Szomszéd maga, vágyának mélysége és obszcén élvezete. Minden, az interperszonális kapcsolatokra vonatkozó szabály arra törekszik, hogy elszigetelje, vagy semlegesítse ezt a káros dimenziót, és elősegítse, hogy embertársunkat lássuk a Másikban. Ezért nem elég kontingens ártalmas összetevőket keresni a (másik) szubjektumban, mert a szubjektum formája *önmagában*, a Másik mélységében ártalmas – és ami ártalmassá teszi, az az *objekt petit a*, ami konzisztenssé teszi a szubjektumot. Gyakran megtörténik, hogy amikor azt hisszük, valójában nagyon jól ismerünk valakit – közeli barátot vagy rokont –, akkor az illető hirtelen tesz valamit

(váratlanul elejt egy otromba vagy kegyetlen megjegyzést, obscén gesztusra ragadhatja magát, vagy hideg közönnnyel reagál akkor, amikor együttérzést várunk el tőle), ami ráébreszt minket arra, hogy nem igazán ismerjük ezt az embert. Tudatára ébredünk annak, hogy egy idegen áll előttünk. Ezen a ponton embertársunk visszaváltozik Szomszédá.

2008 júliusában az olasz kormány, mintha csak ironikusan rábólintana Giorgio Agamben elméletére a kivételes állapotról, kihirdette Olaszországban a szükségállapotot, hogy meg tudjon birkózni a Szomszéd problémájával annak egy paradigmikus mai formájában: az Észak-Afrikából és Kelet-Európából érkező, illegális bevándorlók megállításával. További demonstratív lépésként 4000 fegyveres katonát küldtek a nagyvárosok forgalmas helyeire (vasútállomások, üzleti központok...), hogy növeljék a közbiztonságot. Arra is vannak már tervek, hogy a hadsereg fogja megvédeni a nőket az erőszaktól. Ami érdekes ebben az egészben az az, hogy milyen könnyedén be lehetett vezetni a szükségállapotot: az élet megy tovább a mindennapi kerékvágásban... Nem azt látjuk-e, hogy a fejlett országokban világszerte egyre „normálisabbnak” számít, hogy az ilyen vagy olyan szükségállapotot (a terrorista fenyegetés ellen, a bevándorlók ellen, stb.) az emberek egyszerűen elfogadják, mint szükségszerű intézkedést annak érdekében, hogy helyreálljon a rendszer normális működése?

Milyen is tehát ennek a szükségállapotnak a valósága? Kiderül a következő „incidensből”. 2007. szeptember 20-án 7 tunéziai halász került bíróság elé Sziciliában, mert megmentettek a biztos haláltól 44 afrikai bevándorlót a tengeren. Ha elítélik őket „illegális bevándorlók segítéséért és bűnpártolásért”, 1-től 15 évig terjedő börtönt is kaphatnak. Augusztus 7-én a halászok horgonyt vetettek egy homokpadon Lampedusa szigetétől 30 mérfölddel délre, Szicília közelében, majd elaludtak. Kétségbeesett sikolyokra ébredtek: egy gumicsónak hanykolódott a vízben, amelyen rettegő és éhező emberek, köztük nők és gyerekek zsúfolódtak össze. A csónakot minden percben az elsüllyedés veszélye fenyegette. A kapitány úgy döntött, hogy mindenkit kimenekítenek Lampedusa legközelebbi kikötőjébe, ahol őt és egész legénységét letartóztatták. Minden megfigyelő egyetértett abban, hogy az abszurd per valódi célja az volt, hogy elrettentsen más hajósokat a példa követésétől. Semmilyen per nem folyt ugyanis olyan halászok ellen, akik hasonló helyzetben botokkal kergették el a segélykérőket, és hagyták őket megfulladni.³⁸ Ez az incidens demonstrálja, hogy Agamben *homo sacere*, aki ki van zárva a polgári rendből, és büntetlenül megölhető, annak az Európának a szívében is megtalálható, amelyik pedig az emberi jogok és a humanitárius segítség végső bástyájának tekintti önmagát, szemben az USA-val, annak túlkapásaival a „terror elleni háború” során. Ebben az ügyben az egyedüli hősök a tunéziai halászok voltak, akiknek kapitánya, Abdelkarim Bayoudh egyszerűen csak annyit mondott: „Boldog vagyok, hogy így cselekedtem.”

Az „ésszerű antiszemitizmus” képletét a legjobban Robert Brasillach fogalmazta meg 1938-ban, aki „mérsékelt” antiszemitának tekintette önmagát: „Megengedjük magunknak, hogy megtapsoljuk a moziban a félzsidó Charlie Chaplint; hogy megtapsoljuk a zsidó Yehudi Menuhint; és Hitler hangját olyan rádióhullámok közvetítik, amelyeket a zsidó Hertzről neveztek el [...] Nem akarunk megölni senkit, nem akarunk pogromokat szervezni. De hiszünk abban, hogy a legjobban úgy tudjuk meggátolni az ösztönös antiszemitizmus mindig kiszámíthatatlan tetteit, hogy mi magunk szervezünk meg egy kis ésszerű antiszemitizmust.”³⁹

Nem ugyanez az attitűd mutatkozik-e meg abban, ahogyan kormányaink a „bevándorlás fenyegetésével” foglalkoznak? Miután – helyesen – elutasítják a populista nacionalizmust, mint ami „ésszerűtlen”, és elfogadhatatlan a mai demokratikus normáink számára, elfogadják az „ésszerűen” rasszista védelmi intézkedéseket. Mint késői Brasillachok, néhányan, még a szociáldemokraták is ezt mondják nekünk: „Megengedjük magunknak, hogy megtapsoljuk az afrikai és kelet-európai sportolókat, az ázsiai orvosokat, az indiai szoftver-fejlesztőket. Nem akarunk megölni senkit, nem akarunk pogromokat szervezni. De hiszünk abban, hogy a legjobban úgy tudjuk meggátolni az erőszakos bevándorló-ellenes tiltakozások mindig kiszámíthatatlan tetteit, hogy mi magunk szervezünk meg egy kis ésszerű önvédelmet a bevándorlók ellen.” A Szomszéd „mérgetlenítésének” ez a víziója világosan megmutatja, hogyan lehet eljutni a közvetlen barbarizmustól Berlusconi emberarcú barbarizmusáig.

Berlusconi, mint az „emberi, nagyon is emberi” politikai vezető alakja, kulcsfontosságú itt, mert a mai Olaszország olyan, mint a saját jövőnk kísérleti laboratóriuma. Ha politikai terünk szétszakadt egy elnéző liberális technokráciára és egy fundamentalista populizmusra, akkor Berlusconi nagy teljesítménye az, hogy egyesítette ezt a kettőt, egyszerre tudta mindkét táborát megszólítani. Vítathatóan ez a kombináció teszi Berlusconit legyőzhetetlenné, legalábbis a közeljövőben; az olasz „baloldal” maradványai lemondóan elfogadják őt, mint a Sorsot. Ez a csendes belenyugvás és Berlusconi Sorsként való elfogadása uralmának talán legszomorúbb aspektusa. Demokráciája azok demokráciája, akik azért nyerne, mert az ellenfél távolmaradt, és akiknek uralmi eszköze a cinikus demoralizálás.

Ami Berlusconit mint politikai jelenséget érdekessé teszi, az az a tény, hogy országa legerősebb politikusaként egyre arcátlanabban viselkedik: nemcsak ignorálja, vagy megakadályozza azoknak a bűncselekményeknek a jogi kivizsgálását, amelyek állítólag segítették privát üzleti érdekeltségeit, hanem szisztematikusan aláássa az államfő által képviselt alapvető méltóságot. A klasszikus politika méltósága abban gyökerezik, hogy felülemelkedik a civil társadalom partikuláris érdekein. A politika „elidegenedik” a civil társadalomtól, és úgy jelenik meg, mint az *állampolgár* ideális szférája, szemben a *magántulajdonost* jellemző önző érdekharcok világával. Berlusconi sikeresen felszámolta ezt az elidegenedést: a mai

Olaszországban az államhatalmat közvetlenül az a kapitalista gyakorolja, aki nyíltan és gátlástalanul felhasználja ezt a hatalmat arra, hogy megvédje saját gazdasági érdekeit, és aki egy közönséges valóságshow stílusában teregeti a nézők milliói elé házaseletének szennyesét.

Az utolsó igazán tragikus amerikai elnök Richard Nixon volt. Ahogyan két róla szóló kiváló film demonstrálja (Oliver Stone *Nixon*-ja és a nemrég készült *Frost/Nixon*), Nixon csaló volt ugyan, de olyan csaló, aki maga is áldozatul esett az eszméi, az ambíciói és a tettei valósága között feszülő ellentmondásnak, és aki ezért autentikus tragédiaként élte meg bukását. Ronald Reagannel (és Carlos Menemmel Argentínában) egy új elnöki figura lépett a porondra, a „Teflon” elnök, akit poszt-ödipálisként is jellemezhetünk: egy olyan „posztmodern” elnök, akitől már nem is várják el, hogy ragaszkodjon választási programjához, és ezért abszolút „bírálatbiztos” (emlékezzünk rá, mennyit nőtt Reagan népszerűsége minden olyan nyilvános fellépés után, ahol az újságírók szembesítették tévedéseivel). Ez az új típusú elnök ügyesen keveri a spontánul naiv (vagy annak tűnő) kitérőseket a leggátlástalanabb manipulációval.

Berlusconi izléstelen közönségessége mögött is van természetesen egy számítás, nevezetesen az, hogy az emberek azonosulnak vele, ha megtestesíti vagy eljátssza a közönséges olasz mesébe illő szerepét: „Én is egy vagyok közületek, egy kicsit korrump, olykor a törvénnyel is meggyúlik a bajom, olykor meg hajba kapok a feleségemmel, mert más nők is tetszenek...” Még amikor eljátssza a nemes politikus, *Il Cavaliere* szerepét, Berlusconi akkor sem igazán méltóságos; fellépése sokkal inkább azt mutatja, hogyan képzei el egy bolondulásig operarajongó szegény ember a nagyságot. De ne dőljünk be ennek a „közönséges fickó, mint mindannyian” szerepnek; a bohóc álarca mögött mesterien és gátlástalan hatékonysággal működik az államhatalom. Még ha maga Berlusconi nem is más, mint egy méltóság nélküli bohóc, ne nevéssünk rajta túl sokat, mert lehet, hogy ezzel pont az ő játszóját játsszuk. Nevetése egyébként is inkább a szuperhős ellenségeinek obszcén-őrült vigyorgására emlékezteti az embert a *Batman*- vagy a *Pókember*-filmekből. Hogyha pedig képet akarunk alkotni hatalma természetéről, akkor képzeljük magunk elé a *Batman* Jokerét – amint éppen uralkodik. A probléma az, hogy a technokrata igazgatás és a bohócmaszok önmagában nem elég, másra is szükség van, mégpedig a félelemre. Itt lép be a képbe Berlusconi kétféjű szörnyetege, a bevándorlók és a „kommunisták”. (Berlusconi nagylelkűen így címkéz mindenkit, aki támadja őt, beleértve a *The Economist* c. brit jobbközép lapot is).

Oriana Fallaci (aki egyébként meglehetősen rokonszenvezett Berlusconi-val), egyszer azt írta: „Az igazi hatalomnak nincs szüksége arroganciára, hosszú szakállra és ugató hangra. Az igazi hatalom megfojt téged a selyemszalagjaival, a bájával és az intelligenciájával.” Ha meg akarjuk érteni Berlusconit, akkor ehhez adjuk hozzá a primitív öngúnyolódás képességét. *Kung Fu Panda*, a 2008-as rajzfilmsiker, megadja a

mai ideológia működésének alapvető koordinátáit. A kövér pandamaci arról álmodik, hogy felszentelt Kung Fu harcos lesz, és amikor egy vak-szerencse folytán (amit persze a Sors keze irányít) őt választják ki arra a feladatra, hogy megmentse városát, akkor természetesen győzedelmeskedik... De a filmben ezt a pseudo-keleti spiritualizmust állandóan aláássa egy közönséges-cinikus ízű humor. Az igazi meglepetés azonban az, hogy hiába az állandó öngúny, a keleti spiritualizmus hatékonyon működik – a film végül a számtalan vicc ellenére is komolyan veszi magát. Ugyanezt példázza egyik kedvenc anekdotám Niels Bohrról. Egyik tudóstársa meglátogatta Bohr t vidéki házában, és meglepődve vette észre az ajtó fölé szegezett patkót. Rögtön közölte is vele, hogy ő nem hiszi el azt az ostoba babonát, hogy a lópatkó távol tartja a háztól a gonosz szellemeket. Mire Bohr így válaszolt: „Én sem hiszek benne, de valaki azt mondta, hogy akkor is működik.” Pont így működik ma az ideológia: senki sem veszi komolyan a demokráciát vagy az igazságszolgáltatást, jól tudjuk, hogy mindkettő mennyire korrupt, de részt veszünk bennük, kiállunk mellettük a nyilvánosság előtt, mert azt gondoljuk, hogy akkor is működnek, ha nem hiszünk bennük. Így lesz Berlusconi a mi külön bejáratú, nagy Kung Fu Pandánk. Talán a Marx-testvérek szellemes hasonlata is: „Ez az ember úgy néz ki, és úgy is viselkedik, mint egy korrupt idióta, de ne hagyjátok becsapni magatokat – *tényleg* korrupt idióta” – megtorpan a mai jelenség előtt: miközben Berlusconi az, aminek látszik, a külső mégis megtévesztő marad.

A kapitalizmus „új szelleme”

A „mérgező” Másiktól való félelem tehát az ellentéte (és az igazsága) az „embertársra-redukált-másik” iránti empátiánknak – de hogyan alakult ki ez a szindróma? Boltanski és Chiapello *A kapitalizmus új szellemé*-ben részletesen vizsgálják ezt a kérdést, különösen Franciaország apropóján. Weber továbbgondolva könyvük a kapitalizmus három egymást követő „szellemét” különbözteti meg: az első a kapitalizmus vállalkozó szelleme, amely az 1930-as évek nagy válságának idején tűnik el; a kapitalizmus második szelleme már nem a vállalkozót eszményíti, hanem a nagy cég sikeres főnökét. (Könnyű észrevenni a szoros párhuzamot az individualista, protestáns etikára épülő kapitalizmusból a „szervezeti ember”⁴⁰ korporációs, menedzseri kapitalizmusába való, jól ismert átmenettel.) Az 1970-es évektől megjelenik a „kapitalizmus szellemének” új figurája: a kapitalizmus feladja a termelés folyamatának hierarchikus, fordista struktúráját, és helyette kialakít egy hálózatalapú szervezeti formát, amely teret enged a munkavállalói kezdeményezésnek és a munkahelyi autonómiának. A hierarchikus, centralizált irányítási lánc helyett kiterjedt hálózatokat kapunk, résztvevők sokaságával; a munkát „teamekben” szervezik vagy projektek alapján, figyelembe veszik a vásárlói megelé-

gedettséget, és általánosan mobilizálják a munkásokat, hogy megvalósítsák vezetőik vízióit. Ily módon a kapitalizmus maga is átalakul, és új legitimációt nyer, mint egy egyenlősítő projekt: miután kiemeli – úgymond – az önálló interakciót és a spontán önszerveződést, még a szélsőbal munkás-önigazgató retorikáját is kisajátítja, és antikapitalistából kapitalista jelszóvá alakítja át.

Amennyiben a kapitalizmus '68 utáni szelleme egy specifikus gazdasági, történelmi és kulturális egységet képez, ez az egység önmagában indokolja a „posztmodernizmus” elnevezést. Igaz ugyan, hogy sokan nagyon is megalapozottan bírálták a posztmodernizmust, mint egy újfajta ideológiát, de el kell ismernünk, hogy amikor Jean-Francois Lyotard *A posztmodern állapotban* egy új történelmi korszak jelölésére használta a terminust, ahelyett, hogy csak új művészi irányzatokat jelölt volna vele (különösen az irodalomban és az építészetben), akkor munkájában benne van az autentikus *jelölés*. A „posztmodernizmus” ma úgy működik, mint egy új Felettes Jelölő, ami egy újfajta érthetőséget, egy új értelmezőrendszert visz bele a történelmi élmény összezavarodott sokszínűségébe.

A fogyasztás szintjén ez az új szellem az úgynevezett „kulturális kapitalizmus” szelleme: amikor nem elsősorban hasznosságuk okán, vagy státuszszimbólumokként vásárolunk árucikkeket, hanem az általuk nyújtott élmény miatt. Azért fogyasztjuk őket, hogy ezáltal kellemesebbé és értelmesebbé tegyük az életünket. Ez a hármasság a lacani triászra emlékeztet: van a közvetlen hasznosság Valósága (egészséges, jóízű étel, jó kocsis stb.), a státusz Szimbóluma (azért veszek meg egy bizonyos márkájú autót, hogy ezáltal jelezzem a státuszomat – lásd Thorstein Veblen elméletét), és végül az élvezetes és értelmes élmény Képzetele. Paul Verhoeven *Az emlékmás* c. antiutópiájában egy ügynökség felajánlja kuncsaftjainak, hogy a tökéletes vakáció emlékképeit ülteti bele az agyukba: nem is kell elmenni sehová, praktikusabb és olcsóbb „közvetlenül” megvenni az utazás emlékeit. Ha folytatjuk ezt a logikát, a virtuális valóság világába is kiruccanhatunk – hiszen ha úgyis csak az élmény számít, miért nem menekülünk azonnal a Képzetelebe, megkerülvén a komor Valóságot? A fogyasztásnak az élet minőségére kell koncentrálnia, ideje pedig „minőségi idő”. Nem az elidegenedésé, a társadalom által ránk kényszerített példák utánzásaé, a félelemé, hogy lemaradunk a többiek mögött, hanem az igazi Én autentikus kiteljesítésének, a tapasztalat érzéki játékának, a másokról való gondoskodásnak (az ökológiától a jótékonykodásig) az ideje. Íme a „kulturális kapitalizmus” egyik jellegzetes példája, a Starbucks reklámhadjárata: „Nem az az érdekes, hogy mit vásárolsz, hanem az, hogy minek leszel így a részese.” Miután agyba-főbe dicséri a kávé minőségét, a reklám így folytatódik: „De amikor megveszed a Starbucks-ot, akár észreveszed, akár nem, sokkal többet vásárolsz, mint egy csésze kávé. Részbe leszel egy kávéetikai programnak. A Starbucks Shared Planet [Közös Bolygó] programjának

segítségével több Fair Trade kávé veszünk meg a termelőktől, mint a világ bármely más vállalata, és gondoskodunk arról, hogy a kávébabot termelő farmerek tisztességes árat kapjanak kemény munkájukért. És világszerte sokat fektetünk be a kávétermelés fejlesztésébe, és a közösségek támogatásába. Nekünk fontos a jó kávé-karma... Ja, igen, és egy csésze kávé árából arra is jut, hogy gondoskodjunk kényelmes székekről, jó zenéről, és a megfelelő atmoszféráról az álmodozáshoz, a munkához és a beszélgetéshez... Mindenkinek szüksége van ma egy ilyen kis kuckóra... Amikor a Starbucks-ot választod, attól a vállalattól veszel egy csésze kávé, amelyik törődik veled és a világgal. Nem véletlenül ízlik ennyire."⁴¹

Az egyoldalas hirdetésből megtudod, hogy miben is áll a „kulturális” többlet: igaz ugyan, hogy a kávé a Starbucks-ban sokkal drágább, mint máshol, de megéri, mert ha itt veszel kávé, te is részese leszel annak a „kávéetikának”, amelyik törődik a környezettel, társadalmi felelősséget vállal a termelőkért, akik „tisztes” fizetést kapnak kemény munkájukért, és ráadásul kapsz egy helyet, ahol magad is közösségi életet élhetsz (a Starbucks a kezdetektől úgy hirdette kávézóit, mint „pótközösségeket”). És ha mindez nem lenne elég, ha etikai szükségleteid még mindig nincsenek kielégítve, és aggódsz a Harmadik Világ sorsáért, akkor a Starbucks örömmel felajánlja neked további termékeit (ugyancsak drágábban). De ne aggódj, megéri... Íme a Starbucks „Ethosz-vízének” hirdetése: „Az Ethosz-víz egy társadalmi küldetést jelző márka, amelynek célja, hogy tiszta vízhez juttassa a világ összes gyermekét, és felhívja a figyelmet a vizeinket fenyegető globális veszélyekre. Egy üveg Ethosz-víz megvásárlásával Ön 0,05 USA dollárral (0,1 kanadai dollárral) járul hozzá ahhoz, hogy 2010-ig 10 millió USA dollárt gyűjtsünk össze. A Starbucks Alapítványon keresztül az Ethosz-víz humanitárius vízprogramokat támogat Afrikában, Ázsiában és Latin-Amerikában. Ma az Ethosz-víz adományai meghaladják a 6,2 millió dollárt. Ezek a programok kb. 420 000 embernek segítenek abban, hogy ivóvízhez jussanak, javuljon környezetük higiéniája és a higiéniai oktatás.”⁴²

(Ne is említsük itt azt a tényt, hogy egy üveg Ethosz-víz 5 centtel drágább a Starbucks-ban, mint máshol...) Látjuk, hogy a kapitalizmus a fogyasztás szintjén hogyan integrálta '68 örökségét, az elidegenedett fogyasztás kritikáját: az *autentikus* élmény vált mindenhatóvá. Egy, a közelmúltban lezajlott Hilton Hotels promóciós kampány a következő egyszerű állításra épít: „Az utazás nem csak abból áll, hogy A helyről B helyre megyünk. Jobb emberek leszünk azáltal, hogy utazunk.” Alig egy évtizeddel ezelőtt még el tudtunk volna képzelni egy ilyen reklámot? Vagy nem hasonló okokból vásárolunk-e ma organikus élelmiszereket? Ki az, aki elhiszi, hogy a rothadófélben levő, méregdrága „organikus” alma tényleg egészségesebb, mint a nem-organikus gyümölcsök? De ha megvesszük, akkor nem pusztán árucikket vásárolunk és fogyasztunk, hanem ezáltal valami értelmes dolgot csinálunk; kimutatjuk a másokkal

való törődésünket és globális tudatosságunkat, részt veszünk egy nagy kollektív projektben... Ennek az új szellemnek a legújabb tudományos kifejeződése egy új diszciplína, a „boldogságtanulmányok” megjelenése, hiszen hogyan is lehet az, hogy a „spiritualizált hedonizmus mai korszakában, amikor az élet célját közvetlenül is a boldogságban határozzuk meg, egyre több embert gyötör a szorongás és a depresszió? A boldogság és az élvezet „önszabotázásának” rejtélye miatt Freud üzenete napjainkban aktuálisabb, mint valaha.

Ahogy gyakran előfordul, a Harmadik Világ egyik országában, Bhutánban látjuk a boldogság ezen naiv felfogásának abszurd társadalmi-politikai következményeit. A bhutáni királyságban már egy évtizeddel korábban elhatározták, hogy a Bruttó Hazai Boldogságot mérik a Bruttó Hazai Termék (GDP) helyett. Az ötlet az exkirály, Jigme Singye Wangchuck fejéből pattant ki, aki be kívánta kormányozni Bhután a modern világba, de ugyanakkor meg akarta őrizni az ország identitását. Miközben nőtt a globalizációs nyomás, erősödött az anyagiasság, és a kis ország – Bhután történelmében először – a választásokra készülődött, a hallatlanul népszerű, Oxfordban végzett új király, a 27 éves Jigme Khesar Namgyel Wangchuck utasítást adott az egyik állami hatóságnak, hogy számítsa ki, milyen boldog valójában a királyság 670 000 alattvalója. A készséges hivatalnokok azt válaszolták, hogy már végeztek is egy felmérést 1000 fő körében, és megállapították a boldogság paramétereit (hasonlóan az ENSZ fejlettségi mutatóihoz). A fő paraméterek között találjuk a pszichológiai jólétet, az egészséget, az oktatást, a jó kormányzást, az életszínvonalat, a közösség vitalitását és az ökológiai diverzitást... Ha valamire, hát *erre* aztán tökéletesen ráillik a kulturális imperializmus fogalma.

A kapitalizmus új szellemével összhangban egy egész ideológiai-történeti narratíva formálódik, amelyben a szocializmus úgy jelenik meg, mint egy konzervatív, hierarchikus, adminisztratív rezsim. Így lesz '68 tanulsága az, hogy „Viszlát, Mr. Szocializmus!”, az igazi forradalom pedig a digitális kapitalizmus forradalma: ez, úgymond, a '68-as lázadás logikus következménye és „valódi” lényege. Talán még ennél is messzebb mennek azok, akik megpróbálják a '68-as történéseket belegyömöszölni a ma divatos „paradigmaváltásba”. Sokat elárul itt az idegtudományok agymodellje és a társadalom domináns ideológiai formái közti párhuzam.⁴³ Világos „áthallások” vannak a mai kognitívizmus és a „posztmodern” kapitalizmus között. Amikor Daniel Dennett például azt hirdeti, hogy az Énnek, mint a lelki élet központi irányító ágensének karteziánus felfogását felváltja az egymással versenyző párhuzamos ágensek autopoetikus interakciója, nem ismerünk-e rá a központi bürokratikus irányításból és tervezésből a hálózati modellbe történő átmenetre? Nem igaz-e tehát, hogy nemcsak az emberi agy szocializálódik, hanem a társadalom maga is naturalizálódik az agyban?⁴⁴ Helyesen hangsúlyozza tehát Malabou, hogy az igazán fontos kérdés, amit fel kell tennünk, az a következő: „Mi a

teendő, ha nem akarjuk, hogy az agy tudata közvetlenül és egyértelműen megfeleljen a kapitalizmus szellemének?”

Még Hardt és Negri felfogása is ezt a párhuzamot tükrözi. Ugyanúgy, ahogyan az agytudományok azt tanítják, hogy az agyban nincsen központi Én, az „önmagát irányító” sokaság új társadalma is olyan lesz, mint az Én mai kognitivistá felfogása, amely ebből a sokszereplős interakcióból bontakozik ki, és nincs egy központi, irányító tekintély, aki – úgymond – „vezényelné” az előadást... Nem csoda hát, hogy Negri kommunizmusképe zavarba ejtően sok hasonlóságot mutat a „posztmodern” digitális kapitalizmussal.⁴⁵

És most jutunk el a lényegi ponthoz: ideológiáját tekintve ez az elmozdulás éppen az 1968-as forrongásra (’68 májusától Párizsban, a német diákmozgalomig és az amerikai hippikig) adott reakció eredménye. A 60-as évek antikapitalista megmozdulásai egy új, kulturális kritikával egészítették ki a társadalmi-gazdasági kizsákmányolás hagyományos kritikáját: ide tartozott a mindennapi élet elidegenedettsége, a fogyasztási kényelembe süppedés, a tömegtársadalom hiteltelensége, ahol mindenki állandóan „maszkot visel”, és szenved a szexuális és egyéb elnyomástól. A kapitalizmus új szelleme diadalittasan sajátította ki 1968 egyenlősítő és hierarchiaellenes retorikáját, miközben a szabad akarat győztes lázadását hirdette mind a nagyvállalati kapitalizmus, mind pedig a Létező Szocializmus elnyomó társadalmi intézményei ellen. Ezt az új, szabad akaratot dicsőítő szellemet testesítik meg az olyan lezserül öltözött, „cool” kapitalisták, mint a microsoftos Bill Gates vagy a fagyaltgyártó Ben & Jerry alapítói.

Így már érthető, hogy miért akarták olyan sokan, hogy Che Guevara, ’68 egyik szimbóluma legyen a mindent és semmit jelölő „kvintesszenciális posztmodern ikon”. A jól hangzó ikon mögé természetesen bármi behelyettesíthető: az autoritarizmus ellen lázadó fiatalok kultúrája, a szegényekkel és a kizsákmányoltakkal való szolidaritás vállalása és a modern „szentté válás” – beleértve a mindenki javáért munkálkodó, „liberális-kommunista” vállalkozók „önzetlen” jótékonykodását. Pár évvel ezelőtt még a Vatikán egyik magas rangú képviselője is kijelentette, hogy Che ünneplését úgy kell érteni, mint a tisztelet megadását annak a férfiúnak, aki életét adta mások boldogságáért. Mint általában, az ártalmatlan boldoggá avatás itt is keveredik ellentétével, az obszcén elkényelmesedéssel – egy ausztrál társaság például nemrégiben piacra dobta a „Cherry Guevara” jégkrémet. A promócióban persze az „évs nagyszerű élményét” hangsúlyozták. „A cseresznyék forradalmi küzdelme alábbhagyott, amint két réteg csokoládé közé kerültek. Éljen az ízük minél tovább a szádban!”⁴⁶ Sokan azonban nem akarják elfogadni, hogy Che neve „semleges” márkajelzés legyen – mai publikációk sora figyelmeztet minket arra, hogy Che hidegvérű gyilkos volt, az 1959-es kubai tisztogatások egyik fő felelőse, és így tovább. Jellemző módon ezek a figyelmeztetések persze akkor bukkantak fel a sajtóban, amikor

világszerte új antikapitalista megmozdulásokra került sor, és ikonja így újra potenciálisan veszélyessé válhatott. A *Europe News* 2009. április 23-i számában a következő érdekesítő cikket olvashattuk: „Egy lengyel miniszter be akarja tiltani a Lenin és a Guevara feliratú pólókat.” A továbbiakból kiderül, hogy „Lengyelország esélyegyenlőségi minisztere azt akarja, hogy a fasiszta és totalitárius propaganda betiltását a könyvek, ruhákra és más használati cikkekre is kiterjesszék”: „Elzbieta Radziszewska miniszter asszony ki szeretné terjeszteni a fasiszta és totalitárius propaganda terjesztését tiltó törvényt. Az új törvény betiltaná a Che Guevara-képeket, amelyek világszerte népszerűek a pólókon, posztereken és falfestményeken. »Támogatom ezt a javaslatot« – mondta Wojciech Roszkowski professzor a *Rzeczpospolita* c. napilapnak. – »A kommunizmus egy borzalmas, pusztító rendszer volt, amely milliók életét követelte. Nagyon is hasonlít a nemzetiszocializmusra. Nincs okunk rá, hogy másképpen kezeljük a két rendszert és szimbólumait.«”

Ami megmaradt az 1960-as évek szexuális felszabadulásából, az a toleráns hedonizmus, ami nagyon jól beleillik mai hegemon ideológiánkba a felettes én égisze alatt. Mi is ez a felettes én? Nemrég olvastam egy New York-i hotel tájékoztató lapján: „Kedves vendégünk! Hogy itt-tartózkodását a lehető legkellemesebbé tegyük, hotelünkben mindenhol tilos a dohányzás. A szabály megszegése 200 dolláros büntetést von maga után”. Ha szó szerint vesszük ezt a megfogalmazást, akkor a dolog szépsége az, hogy azért büntetnek meg, mert nem akard teljes mértékben kiélvezni a nemdohányzás előnyeit... A felettes én imperatívusza, hogy élvezzük ki teljes mértékben a dolgokat, a kanti „*Du kannst, denn du sollst!*” [Megteheted, mert meg kell tenned!] fordítottjaként funkcionál; vagyis azon alapul, hogy „Meg kell tenned, mert megteheted!”. Tehát a mai „nem-represszív” hedonizmus felettes én aspektusa (az állandó provokáció, amelynek ki vagyunk téve, amely szinte előírja, hogy elmenjünk a végsőig, és felfedezzük az élvezet minden formáját) mutatkozik meg abban, ahogyan a megengedett élvezet szinte szükségszerűen kötelezővé válik. A tisztán autista élvezetre való törekvés (drogok és más transzszzerű állapotot előidéző szerek segítségével) egy adott politikai helyzetben vált jellemzővé, amikor 1968 egyenlősítő programja kimerítette politikai potenciálját. Ebben a kritikus pillanatban (az 1970-es évek közepén) megkezdődött a brutális, közvetlen nyomulás (*passage à l'acte*) a Valóság felé, amely három fő formában jelentkezett. Először, a szexuális élvezet extrém formáinak hajszolásában; másodsor, a baloldali politikai terrorizmus megjelenésében (Németországban a Vörös Hadsereg Frakció, Olaszországban a Vörös Brigádok stb.); és végezetül, a belső tapasztalat Valóságának keresésében (keleti miszticizmus). A politikai terrorizmust az a hit mozgatta, hogy a tömegek forradalmi tudatát teljesen hibernálta a kapitalista ideológia. Ezért nem elegendő állandóan kritizálni vagy leleplezni ezt az ideológiát; csak a közvetlen erőszak (*l'action directe*) nyers Valósága zökkenetheti ki a tömegeket abból a ká-

bulatból, amelybe belesüppedtek. Mindhárom forma közös sajátossága a társadalmi-politikai részvétel feladása, és a Valósággal való közvetlen kapcsolat keresésébe történő visszahátrálás.

Ezt az átmenetet a politikai elkötelezettségből a poszt-politikai Valóságba kitűnően példázzák Bernardo Bertolucci filmjei; elég, ha összevetjük korai remekét, a *Forradalom előtt*-et *A kis Buddha* esztétizáló, spirituális, öncélú élvezetkeresésével. Az *Álmodozók* zárja be a kört a '68-as Párizsról: az események forgatagában egy francia testvérpár (egy fiú és egy lány) összebarátkozik egy amerikai cserediákkal, de a film végén elválnak útjaik, mert a francia pár belekeveredik a politikai erőszakba, míg az amerikai hű marad a szeretet és érzelmi felszabadulás üzenetéhez.

Jean-Claude Milner helyesen mutat rá arra, hogy az *establishment*nek sikerült kivédenie 1968 minden fenyegető következményét, mert kisajátította, és a lázadás valóságos magja ellen fordította „'68 szellemét”. A rendszer biztosított valamennyit a követelt új jogokból (amelyek eredetileg a hatalom tényleges újraelosztását célozták), de csak „engedélyek” formájában – és valóban, a „megengedő” társadalom úgy terjeszti ki a szubjektumok cselekvési lehetőségének megengedett körét, hogy közben nem ad nekik semmiféle többlethatalmat, semmiféle ellenőrzést. „A hatalmon lévők pontosan tudják, mi a különbség a jog és az engedély között [...] A jog a szó szoros értelmében lehetőséget ad a hatalom gyakorlására, egy másik hatalommal szemben. Az engedély nem csökkenti az adományozó hatalmát, és nem növeli meg annak hatalmát, akinek engedélyeztük ezt vagy azt. Igaz, könnyebbé teszi az életét, ami szintén eredmény, ha nem is ugyanaz.”⁴⁷

És ez így van a válás, az abortusz, a melegházasságok jogával (és még sorolhatnánk) – valójában jogoknak álcázott engedélyekről van szó; semmiben sem befolyásolják a hatalom eloszlását. Ez történt „'68 szellemével”: „könnyebbé tette az életet. Ez valóban fontos, de nem minden. Mert nem tudja igazán megzavarni magát a hatalmat.”⁴⁸ Ebben rejlik „a nyugalom titka, ami 40 éve uralkodik Franciaországban”: „'68 szelleme lett a restauráció legjobb szövetségese. Ez a titka annak, hogy miért a városok szélén fokozódik az erőszak: '68 szelleme csak azokban él tovább, akik beilleszkedtek a városba. Az elszegényedett fiatalok viszont nem tudják, hogy mit kezdjenek vele.”⁴⁹

Míg '68 májusa totális (és teljesen politizált) cselekvés volt, addig „'68 szelleme” a harcot felcserélte egy depolitizált pseudo-tevékenységgel (új életstílusok, stb.), a társadalmi passzivitás vegytiszta formájával. Ennek egyik következménye lett a külvárosokban kirobbanó erőszak, amelynek már nem volt semmilyen utópikus vagy szabadelvű tartalma. Milner keserű konklúziója a következő: „Ne beszéljeteek nekem engedélyekről, ellenőrzésről és egyenlőségről; egyedül az erőt ismerem. Íme a kérdésem: amikor a fontos emberek között egyetértés uralkodik, és tanúi vagyunk a legerősebbek példás szolidaritásának, akkor hogyan érjük el, hogy a gyengék is hatalomhoz jussanak?”⁵⁰

Ha a baloldal visszahúzódott a szexuális vagy a spirituális Valóság bensőséges világába, mi történt a radikális politika szervezeti *formáival*, az államhatalom réseiben meghúzódó fél-illegális csoportokkal, akik készen állnak az apokaliptikus „utolsó” harcra? Ezek többnyire beolvadtak az Egyesült Államokban működő „túlélő” csoportokba. Noha az FBI és más szövetségi szervek ellen harcoló illegális kis csoportok ideológiai üzenete egyfajta vallási rasszizmus, szervezeti formájuk sokban emlékeztet az 1960-as évek Fekete Párducaira. Ezek a különös, Hardt és Negri stílusára rímelő sorok egy 1982-es fundamentalista tagtoborzó videofelvételén hallható dal sorai:

„Sokaságok, sokaságok a döntés völgyében,
Mert az ÚR napja közeleg a döntés völgyében”

A helyzet ironiája, hogy ami a vészhelyzet apokaliptikus szervezeti formáját illeti (az „utolsó napok” kollektív tudata), abban igazuk van a „túlélő fundamentalistáknak”. Amiben tévednek, az maga a *populista* logika. A populizmus végeredményben mindig az egyszerű emberek frusztrációjára, elkeseredésére alapoz, arra az érzésre, hogy „Nem tudom, mi folyik, de elegendem van! Ez így nem mehet tovább! Ennek végét kell vetni!”. Az ilyen türelmetlen érzelmkitörések elárulják, hogy az illető nem kíván foglalkozni a helyzet komplexitásával, és meg van győződve arról, hogy lennie kell valakinek, aki felelős a problémákért – ezért aztán elengedhetetlen egy, a színpalak mögött dolgozó „sötét figura” megjelenése. Éppen a valódi megértés elutasításában rejlik a populizmus tisztán *fetiszáló* dimenziója. Noha tisztán formai szinten a fetiszizmus magában foglal egy átvitelt (a tárgyfetisre), a fétis itt valójában az átvitel standard képletének inverzeként működik (a „megismerés feltételezett alanyával” együtt). Amit a fetiszizmus megtestesít, az éppen a tudás tagadása: „elutasítom, hogy szubjektívan elfogadjam, amit tudok”. Ezért nagyon is helyénvaló itt Nietzsche érvelése: a végső különbség a valóban radikális, felszabadító és a populista politika között az, hogy az autentikus, radikális politika *aktív*, ráerőlteti vízióját a lakosságra, míg a populista alapvetően *reaktív*, a zavaró betolakodóra adott reakció eredménye. Más szavakkal, a populizmus a „félelem politikájának” egyik változata marad; a korrupt külső ügynöktől való félelem felkorbácsolásával mobilizálja a tömegeket.

Ez elvezet minket a hatalom és a tudás korántsem egyértelmű kapcsolatához a modern társadalmakban. Lacan „egyetemi diskurzusnak” hívja azt, amikor a tekintélyt (szakértői) tudás alapján gyakorolják. Jacques-Alain Miller helyesen jegyzi meg, hogy annak idején kevesen vették észre, Lacan milyen eredeti módon tárgyalja a tudás/hatalom párosát. Foucault-val ellentétben, aki vég nélkül variálta a kettő találkozásának motívumát (a tudás nem semleges, önmaga is a hatalom és az ellenőrzés egyik apparátusa), Lacan „arról beszél, hogy a modern korban nem

találkozik, nem kerül összhangba, elválik egymástól a tudás és hatalom. Lacan azt a diagnózist állítja fel a mai civilizációról, hogy a tudás »teljesen aránytalan méreteket ölt a hatalom effektusaihoz képest«. ⁵¹ 2007 őszén nyilvános vitát kavart a Cseh Köztársaságban, hogy miközben a lakosság nagy többsége (70%) ellenezte az amerikai radarok felállítását, a kormány igent mondott a projektre. A kormányzati képviselők azzal vetették el a népszavazást, hogy egy ilyen fontos nemzetbiztonsági kérdés a katonai szakértők hatáskörébe tartozik. ⁵² Ha a végsőig követjük ezt a logikát, furcsa eredményre jutunk: egyáltalán *marad* valami, amiről szavazni lehet? Nem kellene-e inkább a fenti mintára a gazdasági kérdéseket is ráhagyni a közgazdászokra, sőt, szakértőkre bízni a döntést az élet minden területén?

Ez a helyzet a legradikálisabb formában szembesít minket a „választások társadalmának” mai zsákutcájával. Napjainkban többszörös ideológiai befektetés történik a választás témájába, noha az agykutatók figyelmeztetnek minket arra, hogy a választás szabadsága maga is illúzió – egyszerűen akkor érezzük magunkat „szabadnak”, amikor úgy tudunk cselekedni, ahogyan az szervezetünk meghatározottságából következik, vagyis nincsenek olyan külső akadályok, amelyek gátolják belső hajlamaink kibontakozását. ⁵³ A liberális közgazdászok előszeretettel hangsúlyozzák a választás szabadságát, mint a piacgazdaság kulcsfontosságú összetevőjét. Azáltal, hogy árucikkeket vásárolunk – úgymond –, állandóan „szavazunk” valami mellett a pénzünkkel. A „mélyebb” egzisztencialista gondolkodók előszeretettel dolgoznak ki újabb és újabb variációkat az „autentikus” egzisztencialista választás témájára, ahol maga a létünk a tét; egy olyan választásra, ami megköveteli teljes egzisztenciális elkötelezettségünket, szemben azzal a felszínes kérdéssel, hogy ezt vagy azt az árut fogom-e megvásárolni. A téma „marxista” verziójában a választások sokasága, amelyekkel a piac bombáz minket nap mint nap, csak azt a célt szolgálja, hogy elhomályosítsa a valóban radikális választás hiányát társadalmunk alapvető struktúrájával kapcsolatban. Van azonban egy olyan tulajdonság, amely feltűnően hiányzik a fenti sorozatból, nevezetesen az a kényszer, hogy akkor is választanunk kell, amikor nincsenek meg az alapvető kognitív koordináták ahhoz, hogy racionálisan válasszunk. Ahogyan Leonardo Padura fogalmazott: „Borzasztó, hogy nem ismerjük a múltat, és mégis befolyásolnunk kell a jövőt”, ⁵⁴ vagyis mai alapvető állapotunk az, hogy olyan helyzetben kell döntést hoznunk, amiről nincsen elég ismeretünk. Jól ismerjük a kényyszerű választásnak azt a standard helyzetét, amikor szabadon választhatok ugyan, de azzal a feltétellel, hogy jó választást hozok. Vagyis az egyetlen dolog, amit tehetek, hogy egy üres gesztussal úgy teszek, mintha szabadon választanám azt, amit a szakértői tudás rám kényszerít. De mi van akkor, ha éppen ellenkezőleg, a választás *valóban* szabad, és éppen ezért sokkal frusztráltabban éljük meg helyzetünket? Állandóan olyan helyzetben találjuk magunkat, ahol az életünket

fundamentálisan érintő kérdésekről kell határoznunk, úgy, hogy közben nincs meg hozzá a kellő tudásunk. Idézzük újra John Gray: „Olyan korba vetettek bennünket, ahol minden átmeneti. Az új technológiák szinte napról napra megváltoztatják az életünket. Nem nyúlhatunk vissza a múlt hagyományaihoz, és nem tudjuk, mit hoz a jövő. *Arra kényszerülünk, hogy úgy éljünk, mintha szabadok lennénk.*”⁵⁵

A választás szüntelen kényszere nemcsak azért nyomasztó, mert nincsen elegendő ismeretünk a választás tárgyáról, hanem ennél radikálisabban, azért is, mert az alanynak lehetetlen válaszolnia a vágy kérdésére. Amikor Lacan úgy határozza meg a vágy tárgyát, hogy az eredendően elveszett, nemcsak azt akarja ezzel mondani, hogy soha nem tudjuk meg, mi az, amire vágyunk, és arra ítéltünk, hogy örökké keressük a vágy „valódi” tárgyát, ami nem más, mint magának a vágnak az üressége, miközben minden pozitív tárgy pusztán a vágy metonimikus helyettesítője. Lacan álláspontja sokkal radikálisabb: az elveszett tárgy végső soron maga a szubjektum, vagyis a tárgyként szereplő szubjektum; ami azt jelenti, hogy a vágy kérdése, az eredeti rejtély nem elsősorban az, hogy „Én mit akarok?”, hanem az, hogy „Mások mit akarnak tőlem? Milyen tárgyat – *objet a*-t – látnak ők bennem?” Ennek alapján mondja azt Lacan a hisztérikus „Miért ez a nevem?” kérdés apropóján (vagyis honnan ered szimbolikus identitásom, és mi indokolja?), hogy maga a szubjektum itt a hisztérikus. Lacan úgy határozza meg a szubjektumot némileg tautologikusan, hogy „az, ami nem a tárgy”, amivel azt akarja mondani, hogy annak lehetetlensége, hogy valaki tárgyként definiálja magát (vagyis annak tudása, hogy mit jelentek én libidinálisan mások számára) konstitutív a szubjektum számára. Ily módon Lacan megalkotja a „patológiás” szubjektum-pozíciók teljes sorozatát, amelyeket úgy értelmez, mint a hisztérikus kérdésre adott válaszokat. A hisztérikus és a megszállott jelképezik a kérdés két oldalát – a pszichotikus azt hiszi, hogy ő a Másik élvezetének tárgya, míg a perverz a Másik élvezete eszközének tekinti önmagát.

Ebben rejlik a választás kényszerének terrorizáló dimenziója – hiszen még a legártatlanabb hotelszobai kérdezősködés („Puha vagy kemény párnákat óhajt? Dupla ágyat vagy különálló ágyakat?”) mögött is ott van a radikálisabb „tesztelés” („Mondd meg nekem, ki vagy? Milyen tárgy akarsz lenni? Mi töltené ki a vágyad mögött rejtőző űrt?”). Ezért van az, hogy az „anti-esszencialista” Foucault irtózása a „rögzített identitásoktól” – az állandó kényszer arra, hogy „törődjünk az Énnel”, és gondoskodjunk arról, hogy az Én állandóan újra felfedezze és újraalkossa önmagát – furcsa módon visszhangra lel a „posztmodern” kapitalizmus dinamikájában. Természetesen a jó öreg egzisztencializmus már régóta állítja, hogy az ember az, amivé önmagát teszi, miközben összeköti ezt a radikális szabadságot az egzisztencialista félelemmel. Itt a szabadság megtapasztalásának félelme, az ember lényegi determinációjának hiánya volt az az autentikus pillanat, amikor megingott a

hit, hogy az alany tökéletesen képes integrálódni egy rögzített ideológiai univerzumba. De amit az egzisztencializmus nem látott előre, az az volt, amit Adorno akart megragadni Heideggerről szóló könyve címében, *A hitelesség zsargonjában*: a hegemon ideológia többé már nem kívánja elfojtani a rögzített identitás hiányát, hanem ellenkezőleg, közvetlenül mobilizálja ezt a hiányt, hogy fenntartsa a fogyasztói „ön-rekreáció” vég nélküli körforgását.

Két fetisizmus között

Hogyan jelenhet meg az ideológia úgy, mint önmaga ellentéte, vagyis nem-ideológia? Ez a változás az ideológia domináns formájában történő elmozdulás eredménye: a mai állítólagosan „poszt-ideologikus” korban az ideológia egyre inkább *fétisszerűen* működik, szemben a hagyományos szimptomás formával. Az utóbbi formában a valóságképünket strukturáló ideológiai hazugságot az „elnyomottak visszatérésének” tünetei fenyegetik – szakadások az ideológiai hazugság szövetében –, míg a fétis nem más, mint a szimptóma egyfajta *visszajára* fordítása. A szimptóma tehát az a kivétel, ami megzavarja a hamis felszínt, az a pont, ahol feltör az elnyomott Másik Szín, míg a fétis annak a hazugságnak a megtestesülése, amely lehetővé teszi számunkra, hogy elviseljük az elviselhetetlen igazságot. Vegyük példaként a szeretett személy halálát: ha szimptomáról van szó, akkor „elfojtom” a halál tényét, megpróbálok nem gondolni rá, de az elnyomott trauma szimptomaként visszatér; ha viszont fétisről, akkor ellenkezőleg, „racionálisan” elfogadom ugyan a halálesetet, de mégis csüggök egy fétisen, néhány olyan tulajdonságon, amelyek tagadják számomra a szeretett személy halálát. E tekintetben a fétis nagyon is konstruktív szerepet játszhat abban, hogy megbirkózunk a kegyetlen valósággal. A fetisizsták nem a saját privát világukban elveszett álmodozók, hanem nagyon is „realisták”: képesek elfogadni a valóságot, mert egy olyan fétishez ragaszkodnak, amely csökkenti számukra a valóság teljes súlyát.

Ebben a pontos értelemben fétis Marx elemzésében a pénz: úgy tesz, mintha racionális, utilitarista szubjektum lennék, világosan tudatában vagyok annak, hogyan állnak valójában a dolgok, csak el nem ismert hitemet testesíti meg a pénz-fétis... Néha szinte alig észrevehető a határ a szimptóma és a fétis között: egy tárgy funkcionálhat (egy elnyomott vágy) szimptomájaként, de szinte egyidejűleg lehet fétis is (megtestesítve azt a hitet, amit a nyilvánosság előtt megtagadunk). Egy halott emberre emlékeztető tárgy, például egy ruhadarab, lehet fétis (hiszünk abban, hogy az illető valamilyen varázslatos módon tovább él benne) és szimptóma is (az a zavaró részlet, ami emlékeztet minket a halálesetre). Ez a kétértelmű feszültség nem homológ-e a fóbias és a fétis jellegű tárgy közötti feszültséggel? Mindkét esetben ugyanazzal a strukturális

szereppel találkozunk: ha a kivételes elemben zavar támad, az egész rendszer összeomlik. Nemcsak az alany hamis univerzuma omlik össze, ha rákényszerül, hogy szembenézzon szimptomája jelentésével; ennek ellenkezője is igaz, vagyis a szubjektum „racionális” világképe is összezavarodik, ha elveszik tőle a fétisét.

Éppilyen fétis a „nyugati buddhizmus”: lehetővé teszi, hogy miközben teljes mértékben részese vagy az örült kapitalista játszmának, elszántan hiszel abban, hogy valójában te az egészen kívül állsz, és pontosan tudod, hogy minden felkínált látvány értéktelen, mert csak a belső Én békéje számít, ahová, jól tudod, bármikor visszavonulhatsz... Ha tovább akarunk pontosítani, akkor megjegyezhetjük, hogy a fétis két ellentétes irányban is működik. Egyfelől, szerepe lehet tudatalatti; másfelől, hihetjük azt, hogy a fétis az, ami valójában számít, mint a nyugati buddhista esetében, aki nincs tudatában annak, hogy létének „igazsága” azokba a társadalmi viszonyokba ágyazódik, amelyeket megvetően a „játék” részeinek tekint.

Még fontosabb egy másik különbségtétel a fetiszizmus két módja között: a fent említett megengedő-cinikus fetiszizmus mindenképpen megkülönböztetendő a populista-fasisztoid fetiszizmustól. Magyarázzuk meg ezt az első módot ismét úgy, hogy szembeállítjuk az általa feltételezett ideológiai misztifikációt a populista-fasisztoid misztifikációval! Az első magában foglal egy hamis univerzalitást: a szubjektum szabadságot vagy egyenlőséget hirdet, miközben nincs tudatában azoknak az implicit minősítéseknek, amelyek önmagukban korlátozzák a jelszavak érvényességét (bizonyos társadalmi csoportok privilegizálása, légy gazdag, légy férfi, tartozz egy meghatározott kultúrához stb.). A populista-fasisztoid mód hamis állításokat fogalmaz meg mind az antagonizmus természetéről, mind pedig az ellenségről. Az osztályharcot például „felváltja” a zsidók elleni küzdelem, és a kizsákmányoltak haragját megpróbálják a kapitalista viszonyok helyett a „zsidó összeesküvésre” irányítani. Tehát, ha naiv hermeneutikus fogalmakkal akarjuk leírni, az első esetben, „amikor a szubjektum »szabadságról és egyenlőségről« beszél, *valójában* azt érti ezen, hogy »szabad kereskedelem, törvény előtti egyenlőség stb.«”; míg a második esetben „amikor a szubjektum azt mondja, hogy »a zsidók az okai a nyomorúságunknak«, *valójában* azt akarja mondani, hogy »a nagytőke okozza a nyomorúságunkat«. Világos az aszimmetria. Hogy megint csak naivul fogalmazzak: az első esetben az explicit „jó” tartalom (szabadság/egyenlőség) elrejtja az implicit „rosszat” (osztály- és más privilégiumok és kizárások), míg a második esetben az explicit „rossz” tartalom (antiszemitizmus) takarja el az implicit „jót” (osztályharc, a kizsákmányolás gyűlölete).

Ahogy látjuk, a két fenti ideológiai misztifikáció belső struktúrája megint a *szimptóma/fétis* párra emlékeztet: az implicit korlátozások (a szabadság/egyenlőség korlátai) a liberális egalitarizmus szimptomái (az elnyomott igazság rendkívüli visszatérései), míg a „zsidó” az antisze-

mita fasiszták fétise (az „utolsó dolog, amit a szubjektum lát”, mielőtt szembenézne az osztályharcral). Ez az aszimmetria nagyon lényeges következményekkel jár a demisztifikáció kritikai-ideológiai folyamatára nézve. A liberális egalitarizmus apropóján nem elég felidéznünk azt a régi marxi tézist (amit oly gyakran megtesznek a baloldal politikailag korrekt kritikussai), hogy ellentét feszül az univerzális legális forma ideológiai felszíne és az azt fenntartó partikuláris érdekek között. Tökéletesen érvényes ugyanis az ellenérv, vagyis hogy a forma soha nem „puszta forma”, hanem megvan a maga dinamikája, ami nyomot hagy a társadalmi élet materialításán, ahogyan az olyan gondolkodók, mint Claude Lefort⁵⁶ és Jacques Rancière⁵⁷ fejtegetik. És valóban, a polgári „formális demokrácia” indította el a „materiális” politikai követelések és gyakorlatok egész folyamatát, a szakszervezeti mozgalomtól a feminizmusig. Ne engedjünk a cinikus kísértésnek, hogy puszta illúziót lássunk ebben, amelyik elfed egy másik aktualitást. Ezzel ugyanis beleesnénk a régi sztálini kép-mutatás csapdájába, amelyik kigúnyolta a „pusztán formális” burzsoá szabadságot – ha az valóban annyira formális volt, hogy semmiben sem érintette a valódi hatalmi viszonyokat, akkor miért nem engedélyezett a sztálini rezsim egy ilyen „látszatszabadságot”? Miért félt tőle annyira?

Itt könnyű az értelmező demisztifikáció, mert kihasználja a tartalom és a forma közötti feszültséget. Ahhoz, hogy konzisztens legyen, egy „becsületes” liberális demokratának el kell ismernie, hogy ideológiai premisszájának tartalma rácsúfol a formájára, és ezért radikalizálni fogja a formát (az egalitárius axiómát) úgy, hogy minél alaposabban valósítja meg a tartalmat. (A fő alternatíva a cinizmusba való visszavonulás: „tudjuk, hogy az egalitarizmus egy lehetetlen álom, tehát tegyünk úgy, mintha mind egalitáriusak lennénk, miközben szép csendben elfogadjuk a szükséges korlátozásokat...”)

A „zsidó”, mint fasisztoid fétis esetén jóval nehezebb az értelmező demisztifikáció (ami megerősíti azt a klinikai meglátást, hogy egy fetisztát nem lehet meggyőzni fétise „jelentésének” értelmezésével – a fetiszták elégedettek fétisükkel, és semmi szükségét nem érzik annak, hogy megszabaduljanak tőle). A gyakorlati politikában ez azt jelenti, hogy csaknem teljesen lehetetlen „felvilágosítani” egy kizsákmányolt munkást – aki a zsidókat okolja nyomorúságáért – azzal, hogy elmagyarázzuk neki: a „zsidó” nem a jó ellenség, ezt csak valódi ellensége (az uralkodó osztály) sugalmazza neki, hogy meggátolja a valódi harcot, és így a „zsidókról” a „kapitalistákra” fordítsuk a kizsákmányolt munkás figyelmét. (Ha empirikusan nézzük: miközben sok kommunista csatlakozott a nácihoz az 1920-as és '30-as évek Németországában, és sok csalódott francia kommunista szavazó erősítette a választásokon Le Pen Nemzeti Frontját az elmúlt évtizedekben, nagyon ritka volt az ilyen „átállás” ellenkezője). Ha a politika nyelvén fogalmazunk: a paradox az, hogy miközben az első misztifikáció szubjektuma elsősorban az ellenség (a liberális „burzsoá”, aki azt hiszi, hogy az általános egyenlőségért és szabadságért harcol),

a második misztifikáció szubjektumai pedig a „mieink” (maguk a megtévesztett elnyomottak, akiknek dühét az uralkodó osztály rossz célpontra irányítja), mégis a hatékony és gyakorlati „demisztifikáció” jóval könnyebb az első, mint a második esetben.

A mai hegemon ideológiai szintér tehát megoszlik a fetiszizmus két fenti módja között. Van a cinikus és a fundamentalista, és mindkettő masszívan ellenáll a „racionálisan” érvelő kritikának. Miközben a fundamentalista ignorálja az érvelést (vagy legalábbis nem bízik benne), és vakon csüng a fétiséen, addig a cinikus úgy tesz, mintha elfogadná az érvelést, de ignorálja annak szimbolikus hatékonyságát. Más szavakkal, míg a fundamentalista nem annyira hiszi, mint inkább közvetlenül „ismeri” az igazságot, a cinikus a tagadás logikáját gyakorolja. („Nagyon jól tudom, de...”) Készíthetünk tehát egy négyterű mátrixot, ami mutatja az ideológiához való attitűdöket: (1) liberális, (2) cinikus fetiszista, (3) fundamentalista fetiszista, (4) ideológiakritikus. Nem meglepő módon megkapjuk Greimas „szemiotikai négyzetét”, ahol két tengely mentén oszlik el a négy pozíció. Itt ez a szimptóma versus fétis; identifikáció versus távolság. Mind a liberális, mind pedig az ideológiakritikus a szimptóma szintjén mozog: a liberális bele van gabalyodva, az ideológiakritikus pedig aláássa azt az értelmező analízis segítségével. Mind a populista fetiszista, mind pedig a cinikus ragaszkodnak a fétisükhöz: az első közvetlenül, a második el nem ismert módon. Miközben a populista fetiszista és a liberális közvetlenül azonosulnak helyzetükkel (vadul ragaszkodnak fétisükhöz; komolyan veszik az univerzális ideológiai állításaikat alátámasztó érvelést), addig a cinikus és az ideológiakritikus megpróbálják eltávolítani magukat pozíciójuktól (fetiszista tagadás vagy kritikai értelmezés).

Az ideológiai harc vonatkozásában ez azt jelenti, hogy legalábbis alapos gyanúval kell szemlélnünk azokat a baloldaliakat, akik azt mondják, hogy a muszlim fundamentalista-populista mozgalmak, mint emancipációs és antiimperialista erők, alapvetően a „mi oldalunkon” állnak, és az a tény, hogy programjukat közvetlenül felvilágosodás-ellenes és anti-univerzalista jelszavakban fogalmazzák meg, sőt, néha expliciten antiszemita szlogeneket is propagálnak, nem más, mint pusztán összezavarása a dolgoknak, ami csak a harc közvetlen élményéből fakad. („Amikor azt mondják, hogy a zsidók ellen vannak, valójában azt akarják mondani, hogy a cionista gyarmatosítás ellen küzdenek.”) Feltétlenül ellen kell állnunk a kísértésnek, hogy „megértsük” az arab antiszemitizmust (ha szembekerülünk vele), mint a palesztinok szomorú helyzetére adott „természetes” reakciót. Nem lehet „megérteni” azt aényt, hogy számos arab országban még ma is sokan hősek tekintik Hitlert, vagy hogy általános iskolai tankönyvekben is fellelhetőek a hagyományos antiszemita mítoszok, a hírhedt hamisítvány, a Cion Bölcsseinek Jegyzőkönyveitől egészen addig a képtelenségig, hogy a zsidók keresztény (vagy arab) gyermekek vérért használják fel rituális célokra. Az az állítás, hogy ez az antiszemitizmus egyfajta „áthelyezett” antikapitalizmust artikulál,

semmiképpen nem menti magát az antiszemitizmust. Az áthelyezés itt nem másodlagos művelet, hanem az ideológiai misztifikáció alapvető gesztusa. Amit azonban az állítás *valóban* magában foglal, az az, hogy hosszú távon az antiszemitizmus elleni harc egyedüli módja nem a liberális tolerancia és más hasonlók hirdetése, hanem az, hogy közvetlenül és nem áthelyezett módon fogalmazzuk meg az antikapitalista törekvéseket. Ha elfogadjuk a fundamentalizmus hibás logikáját, akkor máris tettünk egy lépést azon nagyon is „logikus” konklúzió felé, hogy mivel „valójában” Hitler is a kapitalistákra gondolt, amikor a „zsidókról” beszélt, stratégiai szövetségeseink lehet az angol-amerikai birodalom mint főellenség ellen folytatott globális antiimperialista küzdelemben. (És ez az érvelés nem pusztán retorikai gyakorlat: a náci az arab országokban és Indiában is támogatták az antiimperialista harcot, és sok neonáci rokonszenvezik az Izrael Állam ellen harcoló arab országokkal.)⁵⁸ Óriási hiba lenne azt hinni, hogy valamikor a jövőben meg fogjuk győzni a fasisztákat arról, hogy „valódi” ellenségük a tőke, és meg kell szabadulniuk ideológiájuk partikuláris vallási/etnikai/rasszista formájától, hogy csatlakozzanak az egalitárius univerzalizmushoz.

Ezért egyértelműen el kell vetnünk azt a veszedelmes mottót, hogy „az ellenségem ellensége a barátom”, ami arra ösztönöz minket, hogy észrevegyük a fundamentalista iszlám mozgalmak „progresszív” antiimperialista potenciálját. Az olyan szervezetek, mint a Hezbollah ideológiai univerzuma a kapitalista neo-imperializmus és a világi progresszív emancipáció közötti határ összemosásán alapul. A Hezbollah ideológiai terében a női emancipáció, a homoszexuálisok jogai stb., *semmi más*, mint a nyugati imperializmus „dekadens” erkölcsi megnyilvánulásai... Badiou ugyan elismeri, hogy „van ezeknek a mozgalmaknak egy belső korlátjuk, mert hozzá vannak kötve a vallási partikularizmushoz” – de ez a korlát vajon csak átmeneti-e, ahogyan Badiou feltételezi, amelyet ezek a mozgalmak a jövőben le fognak küzdeni (vagy le kell küzdeniük) fejlődésük feltételezett „második, fejlettebb” szakaszában, amikor majd egyetemessé válnak (vagy azzá kell válniuk)? Badiou helyesen érzékeli, hogy a probléma itt nem maga a vallás, hanem annak partikularitása – de nem éppen ez a partikularitás jelenti-e a fenti mozgalmak *végzetes* korlátját, amelyek ideológiája közvetlenül felvilágosodás-ellenes?

Azt kell tehát mondanunk, hogy e mozgalmak belső korlátja nem a vallásos jellegből adódik, függetlenül attól, hogy mennyire „fundamentalisták”, hanem az egyenlőség axiómáján alapuló univerzalista emancipációs projekt iránti praktikus-ideológiai attitűdjük jelenti az igazi problémát. Hogy világossá tegyük ezt a kulcstézist, idézzük fel a brazil Canudos-közösség tragikus példáját a 19. század végén. Ha valaha létezett „fundamentalista” közösség, akkor ez az volt, amit egy őrült „Atya” irányított, aki egy teokratikus állam megteremtését és a monarchia visszaállítását hirdette. De ugyanakkor a közösség egy kommunista utópiát is megpróbált megvalósítani, közösségi tulajdonnal, pénz és törvények

nélkül, teljes egalitárius szolidaritással, a férfiak és a nők közötti egyenlőséggel, a válás engedélyezésével stb. És éppen ez az a dimenzió, ami hiányzik a muszlim „fundamentalizmusból”, lett légyen az bármennyire „antiimperialista”.

Mindezek ellenére a polgári médiát akkor is óvatosan olvassuk, ha „tisztán” fundamentalista mozgalmakról van szó. A Talibánt általában úgy írják le, mint egy fundamentalista iszlamista csoportot, amelyik terrortartja fenn uralmát. Amikor azonban 2009 tavaszán elfoglalták a Swat-völgyet Pakisztánban, a *New York Times* azt jelentette, hogy „egy osztálylázadást »menedzselnek«, amelyik ügyesen képes kihasználni az alapvető ellentéteket a vagyonos földesurak egy kis csoportja és a föld nélküli bérlők között”. „A Swat-völgyből menekülők beszámolóiból világos, hogy a Talibán úgy ragadta magához a hatalmat, hogy elűzte a négy tucat legbefolyásosabb földesurat. Ennek érdekében az aktivisták felfegyverzett bandákat szerveztek a parasztokból, és ezeket a bandákat dobták harcra »sokkcsapatként« [...] Az, hogy a Talibán eredményesen tudja mozgósítani az osztályellentéteket, új dimenziót ad a felkelésnek, és felhívja a figyelmet a nagyrészt még mindig feudális Pakisztánt fenyegető nagyobb kockázatra.

Mahboob Mahmood, egy pakisztáni-amerikai ügyvéd és Obama elnök egykori osztálytársa azt mondja: »Pakisztán népe pszichológiailag kétszen áll egy forradalomra.« A szunnita aktivizmus ügyesen aknázza ki azokat a mély osztályellentéteket, amelyek régóta feszítik Pakisztánt. »Az aktivisták a maguk részéről többet ígérnek, mint a zene vagy az iskoláztatás 'igazságos' korlátozását« – mondja. »Ígérnek iszlamista igazságszolgáltatást, hatékony kormányzást és gazdasági redisztribúciót.«⁵⁹

Thomas Altizer⁶⁰ fejti ki ezen (a mi nyugati fülünknek) új adatok implikációit és következményeit: „Most végre kiderül, hogy a Talibán valójában egy liberális erő, amely támadja az ősi pakisztáni feudalizmust, és a parasztok tömegeit szabadítja fel uralma alól [...] Talán most hallunk erről valami valódi bírálatot az Obama-adminisztrációtól, amelyik sokkal veszélyesebb a Bush-adminisztrációnál, egyrészt azért, mert szabadabb kezet kapott, másrészt pedig azért, mert egy jóval erősebb adminisztrációt képvisel.”

A *New York Times* cikkében észrevehető az ideológiai elfogultság: a Talibán, úgymond, „eredményesen tudja mozgósítani az osztályellentéteket”, mintha legalábbis a Talibán „valódi” programja egészen más lenne – a vallásos fundamentalizmus –, és pusztán csak „kihasználják” a szegény földnélküli parasztok sanyarú helyzetét. Ehhez csak két dolgot érdemes hozzátenni. Először is, a „valódi” program és az instrumentális manipuláció közötti megkülönböztetés külsődleges: mintha csak maguk a szegény földnélküli parasztok nem „fundamentalista vallásos” fogalmakban élnék meg sorsukat! Másodszer, ha a parasztok sanyarú helyzetének kihasználásával a Talibán „felhívja a figyelmet a nagyrészt még mindig feudális Pakisztánt fenyegető nagyobb kockázatra”, akkor

mi akadályozza meg a pakisztáni és az amerikai liberális demokratákat abban, hogy hasonlóképpen „kihasználják” a helyzetet, és megpróbáljanak segíteni a nincstelen parasztságon? A szomorú valóság amögött, hogy ez a nyilvánvaló kérdés nem merül fel a *New York Times*-ban, az, hogy a pakisztáni feudális erők maguk is a liberális demokrácia „természetes szövetségesei”...

Ezen paradox helyzet egyik politikai következménye a tökéletes dialektikus feszültség a hosszú távú stratégia és a rövid távú taktikai szövetségek között. Noha hosszú távon az alacsonyabb osztályok mobilizálásától függ a radikális emancipációs harc sikere, akik ma gyakran könnyű prédái a fundamentalista populizmusnak, nem szabad aggályoskodni azon, ha rövid távú szövetségre kényszerülünk az egalitárius liberálisokkal az antiszexista vagy antirasszista küzdelem részeként.

Az olyan jelenségek, mint például a Talibán, megmutatják, hogy Walter Benjamin régi tézise, „a fasizmus minden megjelenése egy elbukott forradalomról tanúskodik”, nem csak hogy napjainkban is igaz, de talán még találób, mint Benjamin korában. A liberálisok előszeretettel mutatnak rá a baloldali és a jobboldali „szélsőségek” közötti hasonlóságokra: Hitler terrorja és haláltáborai – úgymond – a bolsevik terrort és a Gulágot „imitálják”; a párt lenini szervezete ma az Al-Kaidában „köszön vissza” ránk. De mit jelent valójában mindez? Úgy is olvasható, mint annak jelzése, hogyan helyettesíti (foglalja el) a fasizmus a baloldali forradalom szerepét: felemelkedése ugyan a baloldal bukása, de ezzel egyidejűleg annak bizonyítéka, hogy volt egy forradalmi potenciál, egy olyan elégedetlenség, amit a baloldal nem tudott mozgósítani. És nem igaz-e ugyanez az ún. „iszlamofasizmusra”? A radikális iszlámizmus térnyerése nem esett-e egybe a világi baloldal eltűnésével a muszlim országokban? Ma, amikor Afganisztánt úgy ábrázolják, mint a fundamentalista iszlámizmus egyik legjobb példáját, ki emlékszik már arra, hogy alig 30 évvel ezelőtt az országban erős volt a világi hagyomány, és a Kommunista Párt a Szovjetuniótól függetlenül vette át a hatalmat? Hová lett ez a világi hagyomány? Európában ugyanez igaz Boszniára: az 1970-es és '80-as években Bosznia és Hercegovina (multi)kulturálisan a legérdekesebb és legelevenebb jugoszláv köztársaság volt, nemzetközileg elismert filmiskolával és egyedülálló rockzenével. A mai Boszniát ezzel szemben a fundamentalizmus erőteljes jelenléte jellemzi, mint például a 2008 szeptemberében Szarajevóban rendezett meglefelvonulás elleni durva muszlim támadás. Ez a visszaesés pedig abban gyökerezik, hogy a boszniai muszlimok kétségbeesett helyzetbe kerültek az 1992–95-ös háború idején, amikor a nyugati hatalmak nyugodt szívvel kiszolgáltatták őket a szerb géppisztolyoknak.

És ha tovább megyünk, akkor jogos-e az „iszlamofasizmus” vagy a „fasiszta iszlámizmus” kifejezés, amit (többek között) Francis Fukuyama és Bernard-Henri Lévy propagál? Ami problémássá teszi ezeket a terminusokat, az nemcsak a vallásos minősítés (készek vagyunk-e arra, hogy

„keresztény-fasizmusról” beszéljünk – elég maga a fasizmus, nem kell hozzá minősítő), hanem a mai „fundamentalista” iszlamista mozgalmak és államok „fasisztaként” való megjelölése. Lehet, hogy a (többé-kevésbé nyílt) antiszemitizmus jelen van ezekben a mozgalmakban és államokban, és vannak történelmi kapcsolatok az arab nacionalizmus és az európai fasizmus és náciizmus között. Az antiszemitizmus azonban nem ugyanazt a szerepet játssza a muszlim fundamentalizmusban, mint az európai fasizmusban – ahol a hangsúly a külső betolakodóra esik, aki felelős a bennlévők egykor „harmonikus” társadalmá szétzilálásáért. Van legalább egy nagy különbség tehát a kettő között, ami szinte „kiböki” az ember szemét. A náci számára a zsidók nomád/államnélküli/gyökértelen emberek voltak, akik „megrontották” azokat a közösségeket, amelyek befogadták őket; ebből a szempontból a náci számára lehetséges megoldást jelentett egy Izrael Állam. Mielőtt elhatározták volna a megsemmisítést, eljátszottak a gondolattal, hogy adnak a zsidóknak egy államot (a pontos helyre számos ötlet érkezett, Madagaskártól Palesztináig). A mai „anticionista” arabok számára azonban, éppen ellenkezőleg, maga Izrael *Állam* jelenti a legfőbb problémát, olyannyira, hogy vannak, akik az állam megsemmisítését követelik, és azt, hogy a zsidók térjenek vissza az államnélküli/nomád állapotba.

Mindannyian ismerjük a marxizmus antikommunista jellemzését: „a 20. század iszlámja”, vagyis az iszlám absztrakt fanatizmusának szekularizációja. Pierre-André Taguieff, az antiszemitizmus egyik liberális történésze megfordította ezt a jellemzést: az iszlám válik a „21. század marxizmusává”, amelyik a kommunizmus hanyatlása után meghosszabbítja annak erőszakos antikapitalizmusát. Ha felidézzük Benjamin téziséét az elbukott forradalom helyét elfoglaló fasizmusról, a marxisták könnyedén elfogadhatják az ilyen inverziók „racionális magját”. De teljességgel téves lenne azt a következtetést levonni a fentiekből, hogy a legtöbb, amit a baloldal megtehet, az az, hogy reménykedik abban, hogy a válság korlátozott lesz, és a kapitalizmus továbbra is egyre több embernek garantálja majd a relatíve magas életszínvonalat – hiszen különös radikális politika az, amelyiknek az a fő reménye, hogy a körülmények hátha feleslegessé és marginálissá teszik majd a radikalizmust... Legalábbis mintha ez a konklúzió rajzolódna ki néhány baloldali, mint pl. Moïse Postone és kollégái munkájából: mivel minden válság, ami teret ad a radikális baloldalnak, egyúttal erősíti az antiszemitizmust, jobban járunk, ha a kapitalizmus sikeréért dolgozunk, és reménykedünk abban, hogy nem lesz több válság. Ha ezt az érvelést elvisszük logikus konklúziójáig, akkor ez azt jelenti, hogy végső soron az antikapitalizmus maga is antiszemita. Az ilyen érveléssel kell szembefordítanunk Badiou mottóját: „*mieux vaut un désastre qu'un désêtre*” (az embernek akkor is vállalnia kell az Eseményhez való hűség kockázatát, ha az Esemény egy „ismeretlen katasztrófához” vezet). A baloldal önbizalomhiányának legjobb indikátora a válságtól való félelem. Az ilyenfajta baloldal a saját

kényelmes pozícióját félti, mint a rendszerbe tökéletesen beépült kritikai hangét, amely mindig kész arra, hogy semmit se kockáztasson. Ezért ma talán még találóbbr Mao Ce-tung régi mondása, mint bármikor korábban: „Teljes a káosz az ég alatt; a helyzet kitűnő.”

A valódi baloldal komolyan veszi a válságot, illúziók nélkül, mint ami elkerülhetetlen ugyan, de egy olyan lehetőséget jelent, amit teljesen ki kell használni. A radikális baloldal alapvető feltevése az, hogy noha a válságok fájdalmasak és veszélyesek, ugyanakkor elkerülhetetlenek is, és olyan terepet jelentenek, ahol fel kell venni a harcot, és győzni kell. A fő különbség e tekintetben a liberalizmus és a radikális baloldal között, hogy míg mindkettő ugyanazzal a három elemmel operál (liberális centrum, populista jobboldal, radikális baloldal), egészen különböző topológiába rendezi ezeket az elemeket. A liberális centrum számára a radikális baloldal és a jobboldal jelenti ugyanazon „totalitárius” szélsőség két formáját; míg a baloldal számára az egyetlen valódi alternatíva saját maga és a liberális *mainstream* között húzódik, mivel a „radikális” jobboldal semmi más, mint annak *szimptomája*, hogy a liberalizmus képtelen megbirkózni a baloldali fenyegetéssel. Ha ma egy politikus vagy egy ideológus nagy kegyesen azt mondja nekünk, hogy válasszunk a liberális szabadság és a fundamentalista elnyomás között, diadalmasan feltéve az olyan (pusztán retorikai) kérdéseket, minthogy „akarja-e Ön, hogy a nőket kizárják a közéletből, és megfosszák őket elemi jogaiktól? Akarja-e Ön, hogy halálbüntetés fenyegeessen mindenkit, aki kritizálni, vagy netán gúnyolni meri a vallást?” – ki mondana erre *igent?* (Noha már a válasz egyértelműsége miatt is gyanakvással kell fogadnunk az ilyen kérdéseket). A probléma az, hogy az ilyen leegyszerűsített liberális univerzalizmus már régen elvesztette ártatlanságát. Ezért van az, hogy egy valódi baloldali számára a liberális engedékenység és a fundamentalizmus közötti ellentét végső soron *hamis* konfliktus – egy olyan ördögi kör, amelyben két ellentétes pólus generálja és feltételezi egymást. Itt vissza kell mennünk egy hegeli lépéssel, hogy megkérdőjelezzük magát a mércét, amelynek alapján a liberálisok „horrornak” tekintik a fundamentalizmust. A liberálisok már régen elvesztették a jogot arra, hogy ítélkezzenek. Horkheimer egyik mondása a mai fundamentalizmusra is alkalmazható: azok, akik nem kívánnak (kritikusan) beszélni a liberális demokráciáról, és fennkölt elveiről, a vallásos fundamentalizmusról se nyilatkozzanak. És még nyomatékosabban, határozottan ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy hamis az Izrael Állam és az arabok közötti konfliktus: még ha egyszer valamennyien el is veszünk miatta, akkor is olyan konfliktusról van szó, amelyik misztifikálja a valódi érdekeket.

Hogyan értsük meg tehát az emancipációs törekvés visszafordításaként megjelenő fundamentalista populizmust? Az autentikus marxizmusban a totalitás nem ideális, hanem kritikai fogalom. Az a követelmény, hogy egy jelenséget el kell helyezni egy adott totalításban, nem azt jelenti, hogy meg kell látni az Egész elrejtett harmóniáját, hanem azt,

hogy a rendszerben el kell helyezni a jelenség minden „szimptomáját”, antagonizmusát és inkonzisztenciáját mint integráns részeket. Ebben az értelemben tehát a liberalizmus és a fundamentalizmus egyfajta „totalitást” képeznek, mert ellentétük oly módon strukturált, hogy a liberalizmus maga generálja saját ellentétét. Hol állnak azonban a liberalizmus alapvető értékei – a szabadság, az egyenlőség stb.? A dolog paradoxonja, hogy maga a liberalizmus nem elég erős ahhoz, hogy megvédelmezze alapértékeit a fundamentalista támadástól. A liberalizmus problémája az, hogy nem állhat meg önmagában: van valami, ami hiányzik a liberális építményből. A liberalizmusban önmagában van valami „parazita” vonás: ugyanis olyan kommunális értékek feltételezett hálózatán alapul, amelyeket fejlődése során állandóan aláás. A fundamentalizmus egyfajta – természetesen hamis és misztifikáló – reakció a liberalizmus valódi, immanens fogyatékoságára, és ezért van az, hogy a liberalizmus újra és újra megteremti „ellenpárját”, a fundamentalizmust. Ha magára marad, a liberalizmus szép lassan aláássa – ha jobban tetszik, felőrli – önmagát. Az egyetlen dolog, ami megmentheti alapvető és fontos értékeit, az egy megújult baloldal. Vagy, hogy 1968 jól ismert terminusaiban fogalmazzak: ahhoz, hogy a liberalizmus átmentse legfőbb és legpozitívabb történeti örökségét, szüksége van a radikális baloldal testvéri segítségére.

Kommunizmust, megint!

A mai globális kapitalizmusban korábban elképzelhetetlen szintre jutott az ideológia naturalizálása. Nagyon kevesen vannak azok, akik egyáltalán mernek utópikus álmokat *álmodni* a lehetséges alternatívákról. A kevés megmaradt kommunista rezsim egy új, még dinamikusabb és hatékonyabb „ázsiai értékekkel rendelkező kapitalizmus” autoritárius védelmezőjeként definiálja újra önmagát – és valóban, ezt teszi egyik a másik után. De ne hagyjuk becsapni magunkat: korántsem arról van szó, hogy lejárt az ideológiai utópiák kora, hanem éppen ellenkezőleg, a kapitalizmus ezen rendíthetetlen hegemoniáját a kapitalista ideológia teljesen utópikus magva tartja fenn. A lehetséges alternatív világok utópiáit ez az uralomban lévő utópia kergeti száműzetésbe, amely ráadásul pragmatikus realizmusnak álcázza önmagát. Nemcsak az a konzervatív álom utópia, hogy megmenthető valami a Bűnbeesés előtti idealizált Múltból, vagy hogy a fényes jövő nem más, mint a konstitutív akadályától megfosztott mai univerzalizmus. Nem kevésbé utópikus az a liberális-pragmatikus elképzelés, hogy az ember egyenként, fokozatosan meg tudja oldani a világ összes mai problémáját („mivel emberek tömegei halnak meg ma Ruandában, felejtjük el most az antiimperialista harcot, és koncentráljunk arra, hogy megakadályozzuk a mészárlást”; vagy: „az embernek itt és most kell felvennie a harcot a szegénység és a rasszizmus ellen, ez most a feladat, ne várjunk a globális kapitalista

rend összeomlására”). John Caputo írta nemrégiben: „Tökéletesen boldog lennék, ha az Egyesült Államok szélsőbalos politikuskai képesek lennének úgy megreformálni a rendszert, hogy biztosítják az általános egészségügyi ellátást, gondoskodnak a vagyon egyenlőbb eloszlásáról egy megreformált adórendszer segítségével, visszafogják az elszabadult kampányfinanszírozást, biztosítják az általános választójog gyakorlását, humanusan kezelik a bevándorló munkásokat, és életbe léptetnek egy olyan multilaterális külpolitikát, amelyik Amerika hatalmát integrálja valamilyen módon a nemzetközi közösségbe stb., vagyis komoly és messzire mutató reformokkal fékezik meg a kapitalizmust [...] Ha mindezek után Badiou és Zizek még mindig arról panaszkodnak, hogy közöttünk jár valamilyen Tőke nevű Szörnyeteg, én a magam részéről hajlok arra, hogy különösebb megrázkódtatás helyett ásitva szemléljem ezt az állítólagos Szörnyet.”⁶¹

A probléma nézetem szerint nem Caputo azon konklúziója, hogy ha a kapitalizmus ilyen messzemenően megreformálható, akkor miért kellene kilépni az imígyen „megszelídített” rendszerből? A baj az, hogy ez a konklúzió tartalmaz egy mélységesen „utópikus” premisszát, vagyis azt, hogy mindezt *lehetséges* megvalósítani a globális kapitalizmus koordinátarendszerében. De mi van akkor, ha a kapitalizmus számtalan torzulása, amelyet Caputo is felsorol, nem a rendszer véletlenszerű meghibásodását tükrözi, hanem *strukturális* szükségszerűség? Mi van akkor, ha Caputo álma nem más, mint az (egyetemes kapitalista rendszer) univerzalizálásának álma, amelyből „kényelmesen” kimaradnak a szimptómák, és azok a kritikus pontok, ahol az „elfojtott igazság” megnyilatkozik?

A reformista fokozatosság ezen korlátja ugyanakkor elvezet minket a politikai cinizmus korlátaival is. Henry Kissingernek, a végsőig cinikus *reálpolitikusnak* az alakja mögött van egy emlékezetes tény, ami meg kell hogy döbbenjen minden „józan” megfigyelőt: Kissinger ugyanis minden jelentősebb prognózisában tévedett. Amikor például 1991-ben a Nyugat értesült a Gorbacsov elleni katonai puccsról, Kissinger rögtön elfogadta „tényként” az új rezsimet (ami egyébként 3 nappal később szégyenteljesen összeomlott) –, vagyis még akkor is arra készült, hogy hosszú távú paktumokat kössön a szocialista rezsimekkel, amikor a rendszer már javában „halódott” Kelet-Európában. A példa tökéletesen demonstrálja a cinikus attitűd korlátait. A cinikusok olyan emberek, akik nem esnek bele a Szimbolikus csapdájába, és csak a szemüknek hisznek, mégis ők tévednek a legtöbbit, mert nem veszik észre az illúziók szimbolikus hatékonyságát, azt, ahogyan az utóbbiak azokat a cselekvéseket szabályozzák, amelyek a társadalmi valóságot generálják. A cinizmus pozíciója a hétköznapi bölcsességre épít – a paradigmaticus cinikus azt mondja neked a maga „privát”, bizalmasan lehalkított hangján: „De hát nem érted? Valójában itt nagyon is reális dolgokról van szó [pénzről, hatalomról, szexről...], és minden magasröptű törvény, eszme és érték nem egyéb, mint üres frázis, ami a valóságban semmit sem számít.” Ebben

az értelemben a filozófusok valóban „hisznek az eszmék hatalmában”, hiszik és hirdetik, hogy „az eszmék uralják a világot”, és a cinikusoknak tökéletesen igazuk van, amikor azzal vádolják őket, hogy elhiszik ezt a „badarságot”. A cinikusok azonban nem ismerik fel a saját naivitásukat. Valójában a filozófusok az igazi realisták. Ők jól tudják, hogy a cinikus pozíciója lehetetlen és inkonzisztens, és hogy a cinikusok a gyakorlatban követik azokat az elveket, amelyeket nyilvánosan kigúnyolnak. Ha létezett valaha „született” cinikus, akkor Sztálin kétségtelenül az volt, és mint ilyen, őszintén és komolyan hitt a kommunizmusban.

Miután „lelepleztük” mindazt, amit a *mainstream* ideológia rendszerint a reménytelen utópiák közé sorol, érdemes elidőzni egy kicsit magánál a liberális utópiánál. Így kell válaszolnunk azoknak, akik minden olyan próbálkozást veszedelmesen utópikusnak tekintenek, amelyek megkérdőjelezik a liberális–demokratikus–kapitalista rendszer alapjait. A mai válságban éppen ezen rendszer utópikus magvának következményeivel kell szembenéznünk. Miközben a liberalizmus úgy állítja be önmagát, mint a megtestesült anti-utópiát, a neoliberalizmus győzelmét meg úgy hirdetik, mint annak jelét, hogy magunk mögött hagytuk a 20. század totalitárius rémtetteiért felelős utópikus projekteket, ma már világos, hogy a clintoni '90-es évek fémjelezték a valódi utópiát, amikor sokan elhitték, hogy elérkeztünk a „történelem végéhez”, és az emberiség végre megtalálta az optimális társadalmi-gazdasági rendszer „helyes” képletét. De az elmúlt évtizedek tapasztalata világosan megmutatta, hogy a piac nem az a jótékony mechanizmus, ami akkor működik a legjobban, ha magára hagyják. Ellenkezőleg, megteremtése és működési feltételeinek biztosítása jó sok piacon kívüli erőszakot (is) igényel.

A jelenlegi pénzügyi válság megmutatja, hogy milyen nehéz behatolni azon utópikus premisszák sűrű „bozótjába”, ami meghatározza cselekedeteinket. Ahogyan Alain Badiou tömören megfogalmazta: „Miért kell a közönséges állampolgárnak »megértenie«, hogy lehetetlen finanszírozni a társadalombiztosítás deficitjét, de ugyanakkor kötelező elképzelhetetlenül sok milliárdot beleönteni a bankok megmentésébe? Miért kell beletörődnünk – akármilyen keserűen – abba, hogy ma már senki nem tudja elképzelni, hogy az állam nacionalizálással megment egy bajba került, sok ezer főt foglalkoztató vállalatot, de az teljesen természetes, hogy megteszi ugyanezt egy bankkal, amelyet tönkretett a spekuláció?”⁶²

Általánosíthatjuk a fenti állítást: noha mindig láttuk a problémák sürgősségét, amikor harcoltunk az AIDS ellen, az éhínség ellen, a vízhiány ellen, a globális felmelegedés ellen és így tovább, mégis mindig volt idő arra, hogy „reflektáljunk” a döntésekre, vagy elhalasszuk azok végrehajtását (emlékezzünk csak vissza arra, hogy amikor két évvel ezelőtt találkoztak a világ vezetői Baliban, és a világsajtó nagy sikerként ünnepelte a találkozót, a konklúzió az volt, hogy két év múlva újra találkoznak, és folytatják a megbeszéléseket...). De a pénzügyi válság miatt feltétlenül sürgős volt

a cselekvés. Elképzelhetetlen mennyiségű pénzt kellett hirtelen „megtalálni”, hogy stabilizálni lehessen a helyzetet. Az olyan „kevésbé fontos” dolgok, mint a veszélyeztetett fajok megmentése, a világ megmentése a globális felmelegedéstől, az AIDS-betegek megmentése, az olyan betegek megmentése, akik nem tudják kifizetni a méregdrága kezeléseket, az éhezõ gyerekek megmentése... mindez várhat még egy kicsit. Az a felhívás azonban, hogy „mentsük meg a bankokat!”, halasztást nem tûrõ parancs volt, amely azonnali cselekvést követelt. Olyan nagy volt a pánik, hogy rögtön ki is alakult egy transznacionális, pártfüggetlen egység, és a világ vezetõi félretettek minden ellentétet, hogy elkerüljék a katasztrófát. De az olyan sokat dicsért, „kétpárti” megközelítés nem jelentett egyebet, mint azt, hogy még a demokratikus eljárásokat is *de facto* felfüggesztették. Nem volt idõ arra, hogy a felek valódi vitába bocsátkozzanak, és azokat, akik az USA Kongresszusában elleneztek a tervet, gyorsan meggyõzték arról, hogy csatlakozzanak a többség véleményéhez. Bush, McCain és Obama példás egyetértést mutatott ebben a kérdésben, és együtt magyarázták el a megzavarodott képviselõknek, hogy egyszerűen nem volt idõ a diszkusszióra – vészhelyzetben voltunk, és azonnal kellett intézkedni, hogy elhárítsuk a katasztrófát... És azt se felejtjük el, hogy a lenyûgözõen nagy összegeket nem valamilyen „valódi” vagy konkrét probléma megoldására fordították, hanem csak az volt a cél, hogy *helyreállítsák a piacokba vetett bizalmat*, vagyis egyszerűen megváltoztassák az emberek hitét!

Van-e még szükség további bizonyítékokra ahhoz, hogy elhiggyük, a Tõke jelenti életünk Valóságát, egy olyan Valóságot, amelynek imperatívuszai sokkal abszolútabbak, mint társadalmi és természetes valóságunk legsürgõsebb vagy akár legnyomasztóbb igényei és követelései? Joseph Brodsky adekvát megoldást kínált a rejtélyes „ötödik elem” utáni kutatásokra, ami valóságunk kvintesszenciális alkotórésze: „A levegõ, a föld, a víz és a tûz mellett a pénz az az ötödik természetes erõ, amellyel egy emberi lénynek a leggyakrabban kell számolnia.”⁶³ Ha valaki kételkedne ebben, elegendõ, ha egy gyors pillantást vet a jelenlegi pénzügyi válságra, és máris eloszlik minden kételye.

2008 vége felé egy kutatócsoport, amelyik a tuberkulózis-járványokat tanulmányozta Kelet-Európában az elmúlt néhány évtizedben, nyilvánosságra hozta eredményeit. A Cambridge-ben és a Yale-en dolgozó kutatók több mint 20 ország adatait analizálták, és megállapították, hogy világos korreláció áll fenn az IMF-tõl kapott kölcsönök és a tuberkulózisban való megbetegedések száma között. Amikor leállnak a kölcsönök, a megbetegedések száma visszaesik a vizsgált országokban. Ennek a látszólag különös korrelációnak egyszerű a magyarázata. Az IMF-kölcsönök feltétele ugyanis az, hogy a hitelfelvevõ országnak be kell vezetnie a „pénzügyi fegyelmet”, vagyis csökkentenie kell a közkiadásokat. Nem csoda, hogy a „pénzügyi egészség” helyreállítását célzó intézkedések elsõ áldozata maga a közegészségügy, hiszen sokkal kevesebb pénz jut rá, az IMF-

hitel feltételeinek megfelelően. Ezután persze nyugodtan jöhetnek a nyugati humanitáriusok, akik felháborodnak az egészségügyi szolgáltatások siralmas állapotán ezekben az országokban, és nagylelkűen felajánlják segítségüket jótékonyág és humanitárius akciók formájában.

A pénzügyi válság lehetetlenné teszi, hogy ne vegyünk tudomást a globális kapitalizmus durva irracionalitásáról. Hasonlítsuk össze a következő számokat! Egyedül az USA 700 milliárd dollárt költött a bankrendszer stabilizációjára, miközben a szegény nemzetek azon kéréséből, hogy a gazdagabb országok 22 milliárd dollárral segítsék ki mezőgazdaságukat a mai élelmiszerválság idején, eddig mindössze 2,2 milliárd dollár teljesült. És ezt az élelmiszerkrízist nem lehet „rálőcsölni” a szokásos bűnbakokra: a korrupcióra, az erőforrások „eltékozlására”, vagy az állami beavatkozó politikára a Harmadik Világ országaiban. Ellenkezőleg, ez a válság közvetlenül összefügg a mezőgazdaság globalizációjával, mint ahogyan azt nem kisebb személy, mint maga Bill Clinton is elismerte az ENSZ által rendezett találkozón a Világélelmészési Nap alkalmából, a következő sokatmondó cím alatt: „»Ezt elrontottuk«: A Világélelmészésről”. Clinton beszédének az volt a lényege, hogy a mai válság megmutatja, hogy „valamit mindannyian elrontottunk, engem is beleértve, amikor még elnök voltam”, amikor a terményeket mindenki áruként kezelte, ahelyett, hogy erőforrásnak tekintette volna őket, amelyek létfontosságúak a világ szegényei számára. Clinton beszéde teljesen egyértelmű volt: nem egyes államokat vagy kormányokat hibáztatott, hanem az USA és az Európai Unió által diktált hosszú távú nyugati politikát, amelyet évtizedek óta alkalmazott a Világbank, az IMF és más nemzetközi intézmények. Ez a politika kényszerítette rá az afrikai és az ázsiai országokat arra, hogy műtrágyát, biológiaiilag kezelt magvakat, és más „inputokat” vásároljanak a termelőknek juttatott kormányzati segélyek helyett, és exporttermények számára adják oda a legjobb földeket, ami jelentősen lerontotta ezen országok mezőgazdasági önellátását. Az ilyen „strukturális kiigazítás” eredménye az volt, hogy a helyi mezőgazdaság integrálódott a globális gazdaságba. Amint egyre több hazai terményt exportáltak, úgy szorultak rá ezek az országok egyre nagyobb mértékben az importélelmiszerekre, miközben a földjükről elűzött parasztok nyomornegyedekbe kényszerültek, ahol az egyedüli munkalehetőséget a rosszul fizetett, „izzasztóműhelynek”⁶⁴ is nevezett, kiszervezett ipar jelenti, a maga rossz és szabályozatlan munkafeltételeivel. Ekképpen sok ország kerül egyfajta posztkolonialista függési viszonyba, és lesz különösen kiszolgáltatva a piaci fluktuációnak. A gabona árának jelentős felemelkedése az elmúlt néhány év folyamán (amit persze nem annyira az élelmiszer drágulása okoz, hanem a gabona felhasználása bio-üzemanyagnak) már sok országban okozott éhezést Haititől Etiópiáig.

Az elmúlt években szisztematikusabbak és elterjedtebbek lettek az ilyen stratégiák, és jelentősen megnőtt a hatáskörük. A nagy nemzetközi vállalatok és kormányok napjainkban úgy kívánják kompenzálni a

művelhető terület szűkösségét saját országukban, hogy óriási ipari farmokat létesítenek külföldön.⁶⁵ 2008 novemberében a dél-koreai Daewoo Logistics például bejelentette, hogy 99 éves földbérleti szerződést írt alá Madagaszkárral kb. 3,2 millió hektár szántóföldre – ami az ország művelhető területének csaknem a felét jelenti. A Daewoo azt tervezi, hogy a föld háromnegyedét kukoricával veti be, míg a fennmaradó részen pálmaolajt termelnek, ami a globális bioüzemi piac egyik kulcsprodukta. De ez csak a jéghegy csúcsa: számos európai társaság bérelt már földet az elmúlt 2 évben, hogy élelmiszert és bio-üzemanyagot termeljenek rajta, mint például a brit Sun Biofuels társaság, amelyik bio-üzemanyagnak alkalmas terményeket termeszt Etiópiában, Mozambikban és Tanzániában. Afrika termékeny talaja ugyancsak vonzza a Perzsa-öböl olajban gazdag országait (illetve befektetőit), mert a nagy kiterjedésű sivatagok miatt a szükséges élelmiszer legnagyobb részét importból kell beszerezniük. Noha ezek a gazdag országok könnyűszerrel ki tudják fizetni élelmiszerimportjukat, a globális élelmiszerpiacokon uralkodó zűrzavar erőteljesen ösztönzi őket arra, hogy maguk biztosítsák a szükséges élelmiszerkészleteket.

Mi jelenti akkor a fő ösztönző erőt a másik oldalon, azokban az afrikai országokban, ahol sokan éheznek, és a parasztnak nincsenek meg az alapvető szerszámaik, műtrágyájuk, üzemanyaguk és az alapvető közlekedési infrastruktúrájuk ahhoz, hogy hatékonyan termeljék meg mezőgazdasági áruikat, és értékesítsék termékeiket a piacokon? A Daewoo társaság képviselői azt állítják, hogy szerződésük Madagaszkárt is előnyökhöz juttatja: a föld ugyanis, amit béreltek tőlük, nem áll művelés alatt, sőt, „noha a Daewoo azt tervezi, hogy exportálja majd a föld termését [...], ugyanakkor kb. 6 milliárd dollárt kíván befektetni az elkövetkező 20 évben, hogy kiépítse a kikötőket, az utakat, az erőműveket, és az öntözőrendszereket, amelyek szükségesek az agrárüzlet fellendítéséhez, és amelyek több ezer, ma még munkanélküli madagaszkárinak biztosítanak majd munkát. A megnyíló új állások lehetővé teszik, hogy a madagaszkáriak megkeressék azt a pénzt, amiért ennalót tudnak venni – akkor is, ha importélelmiszert kell vásárolniuk.”⁶⁶

Így tehát megint csak bezárul a posztkoloniális függés köre, és a madagaszkári lakosok élelmiszerfüggése tovább fog növekedni a jövőben...

Nem kezdünk-e lassan megközelíteni egy olyan globális állapotot, amelyben a három fő materiális erőforrás (az olaj, a víz és az élelmiszer) potenciális szűkössége lesz a nemzetközi politika meghatározó tényezője? És az élelem hiánya – ami (egyelőre) még csak elszórt krízisekben jelentkezik a világ különböző pontjain – nem az elkövetkező apokalipszis egyik világos jele-e? Közben – sajnos – bővelkedünk azokban a tényezőkhöz, amelyek előfordulását meghatározzák (a gyorsan növekvő államok, mint India és Kína megnövekedett igényei; az ökológiai zavarok miatti terméskiesés; a Harmadik Világ országai művelhető földjeinek nagy részén exporttermékeket termesztene; a gabona egy részéből,

mint említettük – a piaci igényeknek megfelelően – bio-üzemanyag lesz, nem emberi táplálék), egyre világosabbá válik, hogy az élelmiszerválság nem olyan rövid távú probléma, amelyet gyorsan meg lehetne oldani a megfelelő piaci szabályozással, hanem éppen ellenkezőleg: olyan hosszú távú problémát jelez, amit a piacgazdaság eszközeivel nem lehet megoldani. Az új világtrend néhány apologétája előszeretettel mutat rá arra, hogy az élelemhiány maga is a materiális progresszió jele, hiszen a gyorsan fejlődő Harmadik Világ országainak lakossága egyre többet keres, és így egyre több élelmiszert tud magának vásárolni. A probléma mindazonáltal az, hogy az élelmiszer iránti megnövekedett igény milliókat kerges éhínségbe azokban az országokban, amelyek – szerencsétlenségükre – nem fejlődnek ilyen gyorsan.

Nem igaz-e ugyanez a közelgő energiaválságra és a fenyegető vízhiányra? Hogyha adekvátan akarjuk megoldani ezeket a problémákat, szükséges lesz kidolgozni a kiterjesztett kollektív akciók új formáit. Ezt az óriási feladatot ugyanis nem tudják megfelelően „menedzselni” sem az állami intervenció standard változatai, sem pedig a helyi önszerveződés sokat dicsért formái. Mert ha nem találunk megoldást ezekre a problémákra, az előttünk álló legvalószínűbb „jövő” egy új apartheid, ahol a világ elzárt részein élő „kiváltságosok” bővelkednek majd az élelemben, a vízben és az energiában, miközben a kaotikus „külvilágban” tombolni fog a káosz, az éhínség és az állandó háborúk. Mert mi más eszközhöz is nyúlhatnának Haiti és más országok éhínségtől és más betegségektől elgyötört lakói? A kommunizmus megint itt van a kapuk előtt.

Clintonnak igaza van akkor, amikor azt mondja, hogy „az élelem nem olyan áru, mint a többi. Vissza kell térnünk a maximális élelmiszer-önellátás politikájához. Őrütség azt gondolnunk, hogy úgy fejleszthetjük a világ szegényebb országait, hogy közben nem vagyunk képesek növelni önélélmező képességüket.” Legalább két dolgot kell azonban ehhez hozzátennünk. Először is, ahogyan láttuk korábban Mali példáján, miközben a fejlett nyugati országok rákényszerítik a Harmadik Világra a mezőgazdaság globalizációját, nagyon is odafigyelnek arra, hogy fenn-tartsák a *saját* élelmiszer-önellátásukat a farmereknek juttatott segélyek segítségével stb. (Emlékezzünk csak arra, hogy a gazdáknak juttatott anyagi támogatás az EU teljes költségvetésének több mint a felét teszi ki – vagyis maga a Nyugat soha nem adta fel a „maximális élelmiszer-önellátás politikáját”!) Másodsor, meg kell jegyeznünk, hogy azon termékek és szolgáltatások listája, amelyek, mint az élelem, „nem olyan áruk, mint más”, valójában sokkal hosszabb, amiben nemcsak az ország védelme van benne (mint azt nagyon jól tudják a „patrióták”), hanem mindenekelőtt a víz, az energia, maga a környezet, a kultúra, az oktatás és az egészségügy... Ki tudná itt kijelölni a prioritásokat, és hogyan, hogyha ezeket a döntéseket nem szabad ráhagyni a piac „láthatatlan” kezére? Íme, most jutottunk el ahhoz a ponthoz, ahol megint (vagy még mindig) fel kell vetnünk a kommunizmus kérdését.

2. A kommunista hipotézis

A „közlegelők bekerítésének” újabb fejezete

Amikor 1922-ben a bolsevikok az egykor lehetetlennek tűnő polgárháborús győzelem után kénytelenek voltak meghátrálni és bevezetni az Új Gazdaságpolitikát (NEP), jóval nagyobb teret engedve a piacnak és a magántulajdonnak, mint korábban, a hadikommunizmus idején, Lenin írt egy rövid cikket *Magas hegyek megmászásáról* címmel. Lenin, hogy leírja, mit jelent a meghátrálás a forradalom folyamatában, egy hasonlat-hoz folyamodik: a hegymászóról beszél, akinek vissza kell ereszkednie a völgybe, miután első kísérlete az újabb hegycsúcs megmászására kudarcba fulladt. A kérdés az: hogyan lehetséges a meghátrálás anélkül, hogy opportunista módon feladnánk az Ügy iránti hűségünket? Miután felsorol néhányat a szovjet állam eredményeiből és kudarcaiból, Lenin végül így fejezi be: „Nem vesztek el (s minden valószínűség szerint nem is fognak elveszni) azok a kommunisták, akik nem ringatják magukat illúziókba, de nem is csüggednek el, akik megőrzik szervezetük erejét és rugalmasságát, hogy ismételten »előlről kezdjék« a hihetetlenül nehéz feladat megoldását.”⁶⁷ Ez Lenin legjobb beckettí stílusában, az *Előre vaknyugatnak* sorát visszhangozza: „Kezdd újra! Bukj újra! Bukj jobban!” Lenin záró következtetése – „hogy ismételten előlről kezdjék” – világossá teszi, nem pusztán arról beszél, miszerint le kell lassítani a haladás ütemét, hogy megszilárdíthassuk az eddigi eredményeket, hanem ennél radikálisabb módon arról, hogy *visszatérjünk egészen a kiindulási pontig*. Az embernek sokszor „ismételten előlről kell kezdenie”, nemcsak az előzőleg már sikeresen elért csúcstról, hanem akár a kezdőponttól is...

Kierkegaard-i terminusokban fogalmazva a forradalom folyamatára nem a fokozatos fejlődés a jellemző, hanem egyfajta repetitív mozgás, a *kezdet megismétlése* újra és újra. És pontosan ebben a helyzetben találjuk magunkat ma, 1989 „homályos katasztrófája”, az októberi forradalommal kezdődő korszak végleges lezárulása után. El kell tehát vetnünk a folytonosságot mindazzal, amit a baloldal jelentett az utóbbi kétszáz év folyamán. Noha az utóbbi történet legfelemelőbb pillanatai, mint pl. a francia forradalom jakobinus tetőpontja vagy az októberi forradalom örökké emlékeztetések maradnak számunkra, mégis meg kell haladnunk ennek a történetnek az általános kereteit, és újra kell gondolnunk mindent, a kiindulási ponttól kezdve. Ez a kiindulási pont természetesen az, amit Badiou „kommunista hipotézisnek” nevez: „Ahogy mondtam, a kommunista hipotézis jó elképzelés maradt, én legalábbis nem látok jobbat. Ha ezt az elképzelést elvetjük, akkor nem érné meg a fáradságot semmilyen kollektív cselekvés. A kommunizmus horizontja nélkül, ezen Eszme nélkül semmi olyan történelmi vagy politikai esemény nem létezne a jövőben, mely számot tarthatna a filozófus érdeklődésére. Min-

denki törődjön a saját dolgával, és ne is beszéljünk többet az egészeről. [...] De az Eszméhez való ragaszkodás, a hipotézis létének fenntartása nem jelentheti azt, hogy hozzá láncoljuk magunkat annak első, főleg a tulajdon és az állam kritikájához köthető, formájához, prezentációjához, és változatlanul hagyjuk azt. Valójában számunkra az a feladat, azt is mondhatnánk, filozófiai kötelesség, hogy segítséget nyújtsunk a *hipotézis léte új formájának* kifejlődéséhez. Egy új típusú, ezen a hipotézisen alapuló politikai kísérlet kialakításához.”⁶⁸

Óvatosnak kell lennünk, hogy ezeket a sorokat ne kanti módon olvassuk, valamiféle „szabályozó Eszmeként” felfogva a kommunizmust, felélesztve az „etikai szocializmus” szellemét, amelynek az egyenlőség *a priori*, normatív axiómája lenne. Ehelyett továbbra is arra kell törekednünk, hogy élesen rávilágítsunk olyan ténylegesen meglévő társadalmi antagonizmusokra, amelyek kitermelik a kommunizmus szükségességét – a marxi értelemben vett kommunizmusét, ami nem ideál, hanem valóságos mozgalom, és válaszként születik meg a fenti, *létező* antagonizmusokra; és így továbbra is tökéletesen aktuális marad. Ezzel szemben, ha a kommunizmust „örök Eszmeként” fogjuk föl, abból az következne, hogy az Eszmét létrehozó szituáció szintén örök, vagyis az antagonizmus, amire a kommunizmus válaszképpen megszületik, örökké létezni fog. És innen már csak egy apró lépés a kommunizmus „dekonstruktív” olvasata: a kommunizmus nem több, mint egy álom a közvetlen, jelenben-való létezésről, minden elidegenedett reprezentáció megszüntetéséről – egy olyan álom, amelyet saját lehetetlensége éltet. Hogyan törhetnénk ki tehát ebből a formalizusból, hogy megragadjuk azokat az antagonizmusokat, amelyek továbbra is életben tartják a kommunista Eszmét? Merre keressük az Eszme új létezési formáját?

Könnyű kigúnyolni Fukuyama elméletét a „történelem végéről”, de a legtöbb ember ma mégiscsak Fukuyama híve: azaz elfogadja, hogy a liberális-demokratikus kapitalizmusban az emberiség végre meglelte a lehetséges legjobb társadalmi megoldást, és nincs is más dolgunk, mint hogy megpróbáljuk egy kicsit igazságosabbá, toleránsabbá (stb.) tenni ezt a nagyszerű rendszert. Ezen a ponton fölmerül egy egyszerű, de igen releváns kérdés: amennyiben a liberális-demokratikus kapitalizmus nyilvánvalóan jobban működik, mint minden más ismert alternatíva, ha nem is a legjobb társadalmi forma, de legalábbis a legkevésbé rossz, akkor miért ne elégedjünk meg vele, ahogyan felnőtt, érett emberekhez illik? Sőt, miért ne fogadnánk el jó szívvel, mint a választható legkisebb rosszat? Miért ragaszkodnánk – a dolog minden reménytelensége ellenére – a kommunista eszméhez? Hát nem az elveszett úgy narcizmusának példaszzerű esete ez? És nem ez a narcisztikus attitűd a meghatározó azoknál a baloldali egyetemi értelmiségieknél, akik arra várnak, hogy egy teoretikus mondja meg nekik, mitévők legyenek? Ezek az emberek kétségbeesetten vágynak az elkötelezett cselekvésre, de mivel nem tudják, hogyan is nézne ki ez a gyakorlatban, a teoretikusoktól várják

a választ gyötrő problémájukra. Az ilyesféle attitűd természetesen már önmagában is mélysegesen hamis, hiszen az elmélet nem szolgáltathat semmiféle varázsreceptet a tettvágy és a cselekvésképtelenség közötti kínzó patthelyzetre. Ebben a helyzetben az egyetlen helyes válasz: ha valóban nem tudod, mit kellene tenned, akkor senki más sem tudja azt neked megmondani, és az ügy visszavonhatatlanul elveszett.

Ez a patthelyzet természetesen nem új – a nyugati marxizmus meghatározó problémája a forradalmi szubjektum, vagy cselekvő hiánya. Miért van az, hogy a munkásosztály nem hajtja végre az átmenetet a magában-való osztálytól [*Klasse an sich*] a magáért-való osztályig [*Klasse für sich*], miért nem válik forradalmi erővé? Ez a probléma volt a fő motíválója annak, hogy sokan a pszichoanalízis felé fordultak, pontosan azért, hogy megmagyarázzák azokat a tudattalan libidinális mechanizmusokat, amik megakadályozzák az osztálytudat kialakulását, és amelyek eleve bele vannak kódolva a munkásosztály léthelyzetébe (társadalmi helyzetébe). Ezáltal meg lehetett menteni a marxista gazdasági-társadalmi elemzés érvényességét, és ugyanakkor nem kellett meghátrálni a középrétegek kialakulásával kapcsolatos „revizionista” elméletek előtt. Ugyanebből az okból a nyugati marxizmus folyamatosan olyan társadalmi cselekvő után kutatott, amelyik alkalmas lenne a forradalmi szubjektum szerepére, mint az indiszponált munkásosztályt helyettesítő „beugró színész”: a Harmadik Világ országainak szegényparasztszjai, a diákok, az értelmiségiek, a társadalomból kitzsűfittak...

A munkásosztály képtelensége arra, hogy forradalmi szubjektummá váljon, már a bolsevik forradalomban is lényeges volt: Lenin eredetisége éppen abban állt, hogy képes volt felfedezni a csalódott parasztok „dühpotenciálját”. Az októberi forradalom a „föld és béke” jelszavának jegyében játszódtott le, amely az óriási paraszti tömegeket célozta meg, kihasználva radikális elégedetlenségük rövid, forradalmi pillanatát. Lenin már egy évtizeddel a forradalom előtt felismerte a parasztság forradalmi mobilizálásának lehetőségét, és éppen ezért rémítette meg annyira a Sztolipin-féle földreformok sikere, amelyek az önálló kisgazdálkodók új és erős osztályának létrehozására irányultak. Biztos volt benne, hogy amennyiben Sztolipin sikerrel jár, a forradalom esélye évtizedekre elveszett...

Minden sikeres szocialista forradalom Kubától Jugoszláviáig ugyanezt a modellt követte: a forradalmárok jó érzékkel kihasználták az extrém és instabil szituációban rejlő lehetőséget, megragadva a nemzeti függetlenség iránti vágyat vagy a „dűhtöke” egyéb formáit. Ezen a ponton a társadalmi hegemonia elméletének hívei nyilván rámutatnak, hogy ez a forradalmak „normális” logikája: a „kritikus tömeg” elérése mindig is a különböző követelések körüli konfliktusok *sorozatán* keresztül történhet csak meg. Ez az időbeli mintázat pedig mindig alapvetően esetleges, és nagymértékben függ a specifikus, sőt gyakran kivételes körülményektől. Forradalmak soha nem akkor robbannak ki, amikor minden antagoniz-

must maga alá gyűr és elnyel a Legfőbb Ellentmondás, hanem éppen ellenkezőleg, kizárólag akkor, amikor a különböző antagonizmusok egymást felerősítve, kombinálódva hatnak. De a probléma ebben az esetben bonyolultabb: nem csak arról van szó, hogy a forradalom nem szállhat fel a Történelem gyorsvonalára (annak vastörvényeit követve), ti. Történelem nincs is, hiszen a történelem nyílt, kontingens folyamat és így tovább. A probléma nem ez. Inkább azt mondhatjuk: a Történelem Vastörvényei *igenis* léteznek, a történelmi fejlődés uralkodó tendenciája többé-kevésbé tisztán felismerhető, azonban a forradalom csak ennek réseiben, „az árral szemben” következhet be. A forradalmároknak türelmesen ki kell várniuk azt a (rendszerint nagyon rövid) pillanatot, amikor a rendszer nyilvánvalóan nem funkcionál, vagy az összeomlás szélére jutott. Ezt a lehetőséget kell kihasználniuk: megragadni a hatalmat – ami ezekben a pillanatokban, hogy úgy mondjam, az utcán hever –, majd megerősíteni azt, felépíteni az elnyomó apparátusokat stb., hogy amikor a zűrzavar eloszlik, és a többség csalódottan eszmél rá az új rendszer valóságára, a dolgok már visszafordíthatatlanok legyenek, és a forradalmárok már szilárdan őrizzék megszerzett pozícióikat.

Tipikus példája ennek a volt Jugoszlávia esete. A második világháború alatt a kommunisták kíméletlenül saját befolyásuk alá vonták a megszálló német csapatokkal szembeni ellenállást, aktívan törekedtek az ellenállás alternatív („burzsoá”) erőinek elpusztítására, és így lényegében monopolizálták az antifasiszta harcot. Eközben folyamatosan tagadták harcuk kommunista jellegét (azokat, akik meggyanúsították a kommunistákat, hogy a háború után hatalomátvételre és forradalomra készülnek, ellenséges propaganda terjesztésének vádjával azonnal nyilvánosan elítélték). A háború után, amikor mégiscsak magukhoz ragadták a hatalmat, gyorsan fordult a kocka, és a rezsim nyíltan kimutatta kommunista jellegét. Habár körülbelül 1946-ig nagy népszerűségnek örvendtek, mégis az általános választásokon a kommunisták szinte nyílt csalást követtek el. Ha valaki rákérdezett, miért cselekedtek így, amikor szabad választásokon is könnyedén nyerhettek volna, a válasz (persze csak bizalmas körben) így hangzott: ez most igaz ugyan, de akkor elvesztenék a négy év múlva esedékes, *következő* választásokat. Ezért tehát jobb volt idejében tisztázni, milyen jellegű választásokat hajlandóak (most még) tolerálni. Egyszerűen, tökéletesen tisztában voltak azzal, mennyire egyedi és megismételhetetlen az a pillanat, ami hatalomra juttatta őket. Annak a tudata tehát, hogy a kommunisták történelmileg képtelenek voltak felépíteni és fenntartani egy valódi, hosszú távú, népi támogatáson alapuló hegemoniát, kezdettől fogva részét képezte a pártelit számításainak.

Még egyszer hangsúlyozzuk: nem elég egyszerűen hűségeseznek maradni a kommunista Eszméhez; arra is szükség van, hogy azonosítsuk a történelmileg adott valóságban azokat az antagonizmusokat, amik a gyakorlatban is aktualitást és sürgősséget kölcsönöznek ennek az Eszmének. Az egyetlen *valódi* kérdés ma az: támogatjuk-e a kapitaliz-

must természetesnek feltüntető uralkodó attitűdöt, vagy úgy gondoljuk, napjaink globális kapitalizmusa tartalmaz olyan antagonizmusokat, amelyek elég súlyosak ahhoz, hogy megakadályozzák a rendszer vég nélküli reprodukcióját? Négy ilyen antagonizmusról beszélhetünk: az *ökológiai* katasztrófa közelgő fenyegetése, a *magántulajdon* koncepciójának alkalmatlansága az úgynevezett „szellemi tulajdon” kezelésére, az *új technológiai-tudományos felfedezések* (különösen a biogenetika területén) társadalmi-etikai implikációi, és végül, de nem utolsósorban, az *apartheid új formái*, új Falak és nyomornegyedek megjelenése. Az utolsó kérdés és az azt megelőző három között kvalitatív különbség van. Míg az utolsónál a Kitaszítottakat a Bennlévőktől elválasztó szakadékról van szó, addig a másik három kérdésnél, Negri és Hardt kifejezésével élve, a Közjavakról, azaz társadalmi létezésünk közös szubsztanciájáról beszélünk, amelyeket akár erőszakos eszközökkel is meg kell védenünk az agresszívan előrenyomuló privatizációs fenyegetéssel szemben:

- a *kultúra közjavai*, a „kognitív” tőke legközvetlenebbül társadalmasított formái, elsősorban a nyelv, valamint kommunikációs és oktatási rendszerünk, de emellett a közösségi közlekedés, az elektromosság, a posta stb. is;
- a *külső természet közjavai*, melyeket a környezetszennyezés és a kizsákmányolás különböző formái fenyegetnek (az olajkészletektől az esőerdőkig és saját közvetlen környezetünkig);
- *belső természetünk közjavai* (az emberiség biogenetikai öröksége), amikor elérkeztünk oda, hogy a biogenetikai technológiával az Új Ember létrehozása valódi lehetőséggé válik, az emberi természet szó szerinti megváltoztatásával.

Ezekben a – különböző területeken zajló – harcokban az a közös, hogy osztoznak az egyes folyamatokban rejlő pusztító potenciál felismerésében. A rombolás akár az emberiség önmegsemmisítéséig (és még annál is tovább) mehet, amennyiben szabad utat kap a közjavak „bekerítésének” kapitalista logikája. Nicholas Sternnek igaza volt akkor, amikor a klímaválságot úgy írta le, mint „az emberi történelem legnagyobb piaci kudarcát”⁶⁹. Tehát amikor Kishan Khoday, az ENSZ szakértői csapatának vezetője nemrég azt írta: „Erősödőben van a globális környezeti állampolgárság szellemisége, és az a vágy, hogy a klímaváltozást mint olyan ügyet kezeljük, ami az emberiség közös gondja”⁷⁰, akkor alá kell húznunk a „globális állampolgárság” és a „közös ügy” kifejezéseket, azaz egy olyan globális politikai szervezet létrehozásának szükségességét, amely a piaci mechanizmusok semlegesítésével és irányításával valódi kommunista perspektívát nyithatna meg.

A „közjavakra” való hivatkozás az, ami igazolja a kommunizmus fogalmának feltámasztását: így ugyanis lehetővé válik, hogy a közjavak szívsósan előrehaladó „bekerítésének” folyamatában meglássuk a proletarizálódás tendenciáját, azoknak az embereknek a proletarizálódását, akiket saját lényegüktől fosztanak meg e folyamat során. Semmiképpen

sem kell elvetnünk a proletariátus vagy a proletár nézőpont fogalmát, épp ellenkezőleg – a jelenlegi helyzet arra kényszerít minket, hogy egészen az egzisztenciális szintig radikalizáljuk ezt a fogalmat, túl bármin, amit Marx el tudott képzelni. A proletár szubjektum egy radikálisabb fogalmára van szükségünk, mert egy olyan szubjektumról van itt szó, akit a descartes-i *cogito* tovatűnő pontszerűségére „redukáltak”.

Ebből következően az új emancipációs politika nem egyetlen sajátos társadalmi cselekvőre kell, hogy épüljön, hanem inkább különböző cselekvők robbanékony kombinációjára. Ami mindannyiunkat egyesít, az az, hogy – szemben a proletariátus klasszikus képével, akik „csak a láncokat veszíthetik” – mi azzal a veszéllyel nézünk szembe, hogy *mindent* elveszítünk. Valós fenyegetés, hogy absztrakt, minden lényegi tartalomtól megfosztott szubjektumokká válhatunk, elválasztva szimbolikus lényegünktől. A ránk váró „szép új világ” konkrétumai pedig a következők lehetnek: genetikai készletünk a géntechnológiai manipuláció martalékává válik, miközben egy élehetetlen környezetben leszünk kénytelenek vegetálni. Ez a teljes létezésünk ellen irányuló hármás fenyegetés valamennyiünket proletárokká tesz, „lényeg nélküli szubjektivitásra” redukált lényekké, ahogy Marx a *Grundriss*-ében fogalmaz. Az etikai-politikai feladat az, hogy magunkra ismerjünk ebben a fenyegető jövőképben – bizonyos értelemben mindannyian ki vagyunk rekesztve mind a természetből, mind pedig saját szimbolikus lényegünkből. Ma mindannyian potenciálisan *homo sacer*-ek vagyunk, és az egyetlen mód, hogy megakadályozzuk ennek valósággá válását, az, ha megtanulunk preventíven cselekedni.

Ha ez apokaliptikusan hangzik, akkor csak azzal válaszolhatunk, hogy apokaliptikus korban élünk. Könnyű belátni, hogy a proletarizálódás három folyamatának mindegyike egyfajta apokaliptikus végpont felé mutat: ökológiai összeomlás, emberek biogenetikai redukciója manipulálható gépekre, teljes digitális kontroll életünk fölött... Mindezekben a területeken a dolgok egyfajta zéró pont felé tartanak: „közeledik az idők vége”. Ed Ayres így írja le ezt a helyzetet: „Valami olyasmivel állunk szemben, ami annyira kívül esik kollektív tapasztalatunk körén, hogy nem is vagyunk képesek észlelni azt, még akkor sem, ha ellenállhatatlanul erősek az idevágó bizonyítékok. Ez a »valami« a minket mindeddig életben tartó környezetben bekövetkező villámcsapásszerű, hatalmas biológiai és fizikai változásokat jelentheti.”⁷¹

A geológiai és biológiai szinten Ayres négy „impulzust” (gyorsulóban lévő fejleményt) sorol fel, amelyek aszimptotikusan a zéró pont felé tartanak, ahol a kvantitatív növekedés elér egy kritikus határértéket, és kvalitatív változásba csap át. Ezek az „impulzusok” a következők: a népességnövekedés, a véges természeti erőforrások kimerülése, a szén-dioxid kibocsátás és a fajok tömeges kihalása. Hogy megküzdjön ezekkel a fenyegetésekkel, az uralkodó ideológia az elleplezés és az önbecsapás eszközeihez folyamodik, ami a tudatlanság egyfajta „akarását”

is magában foglalja: „a fenyegetett helyzetű emberi társadalmak tipikus viselkedési reakciója nem a válságjelenségre való fokozott odafigyelés, hanem fokozódó ignorálásuk, miközben az adott társadalom végleg le-hanyatlík”. Ugyanez mondható el a jelenleg is tartó gazdasági válságról: 2009 tavaszának végén sikerült újra „normalizálni” a helyzetet – a pánikhullám elvonult, széles körben kezdték el hirdetni, hogy a gazdasági helyzet „már javul”, vagy legalábbis, hogy sikerült megálljt parancsolni a válság okozta rombolásnak (az viszont ritkán került említésre, hogy milyen árat is fizetett a Harmadik Világ ezért a „felépülésért”). Mindez baljóslatú figyelmeztetés számunkra, hogy a válság valódi üzenetét sem a hatalom birtokosai, sem pedig a „nép” nem vették tudomásul, és újból teljes nyugalommal folytatjuk az apokalipszis felé tartó hosszú menetelésünket.

Az apokalipszist az idő speciális formája jellemzi, amely élesen szemben áll a másik két uralkodó időformával: a tradicionális cirkuláris idővel (az időt kozmikus elvek tagolják és irányítják, amik a természet és a természetfeletti rendjét tükrözik; ebben az időformában a mikro- és makrokozmosz harmonikusan együtt rezonál) és a modernitás időformájával, ami a fokozatos haladás (vagy fejlődés) lineáris ideje. Az apokaliptikus időforma az „idők végezetének” ideje, a szükség, a vészhelyzet, a „kivételes állapot” ideje, amikor közel a vég, és nincs más hátra, minthogy felkészüljünk az elkerülhetetlen bekövetkezésére. Ma az apokaliptizmusnak legalább négy változatáról beszélhetünk: a keresztény fundamentalizmusról, a „New Age”-féle spiritualizmusról, a techno-digitális poszt-humanizmusról és a szekuláris ökológizmusról. Habár ezek mind osztoznak abban az alap gondolatban, hogy az emberiség a radikális átlényegülés zéró pontja felé tart, ontológiájuk gyökeresen különbözik. A techno-digitális apokaliptizmus (aminek fő képviselője ma Ray Kurzweil) a tudományos materializmus keretein belül marad, és az emberi faj evolúciójában „poszthumán” lényekké való átalakulásunk jeleit véli felfedezni. A „New Age” spiritualizmusa ennek az átlényegülésnek ad egy további csavart: itt, úgymond, egy átmenetről van szó, ami a „kozmosz tudat” egyik formájából visz át minket egy másikba (általában a modernitás dualista-mechanisztikus világtképéből a kozmoszsal való holisztikus azonosulás állapotába). A keresztény fundamentalisták természetesen szigorúan bibliai terminusokban fogják fel az apokalipszist, azaz olyan jeleket keresnek (és fedeznek fel) korunkban, amelyek arra utalnak, hogy küszöbön áll a végső összezapás Krisztus és az Antikrisztus között. Végül pedig a szekuláris ökológizmus osztja a poszthumanizmus materializmusát, de negatív értelemben: a ránk váró „omega-pont”, ami felé tartunk, nem valamiféle „poszthumán”, magasabb állapotba való továbblépés, hanem az emberiség összeomlás-jellegű önmegsemmisítése. Habár általában a keresztény fundamentalizmust tartják a legneveltségesebbnek és egyben a legveszélyesebbnek is, tartalmában mégis ez a változat áll a legközelebb a radikális, „millenarista”

emancipációs logikához. A feladat tehát az, hogy ezt a „millenarista” (de egyben emancipatorikus) logikát bevigyük a szekuláris ökológizmus világképébe, hogy a megsemmisülés veszélyét ne pusztán fenyegetésnek fogjuk fel, hanem egyúttal egy radikális, emancipatorikus megújulás *esélyének* is.

Szocializmus vagy kommunizmus?

Az apokaliptikus proletarizálódásnak ez a felfogása azonban nem elég, ha ki akarjuk érdemelni a „kommunista” nevet. A közjavak jelenleg zajló „bekerítése” nemcsak az ember objektív életkörülményeihez fűződő viszonyát érinti, hanem az emberek közti viszonyokat is: a közjavak privatizálása a proletarizált többség kárára történik. Van ugyanakkor egy szakadék e kétféle relációtípus között: a közjavak kommunizmus nélkül is visszaadhatók az emberiség közösségének, valamiféle autoriter-kommunitárius rezsim formájában. Hasonlóképpen, a szubsztanciájától megfosztott, „gyökértelen” szubjektum szintén „gyógyítható” a kommunitarizmus valamilyen változatával, ahol a szubjektum újra megtalálhatja helyét egy új szubsztanciát nyújtó közösségben. Ebben a szűken vett értelemben pontos volt Negri antiszocialista könyvének címe: *Viszlát, Mr. Szocializmus!* A kommunizmust szembe kell állítani a szocializmussal, ez utóbbi ugyanis az egyenlők közössége helyett egy organikus közösséget ajánl fel az emberiségnek (ne feledjük: a náciizmus nemzeti *szocializmus* volt, nem nemzeti kommunizmus). Más szavakkal: létezhet olyan, hogy szocialista antiszemizmus, de ugyanennek kommunista formája lehetetlen. (Ha Sztálin utolsó évei alapján úgy gondolná valaki, hogy az utóbbi mégis lehetséges, válaszunk az: ez csupán a forradalom iránti hűség megszűnésének jele.) Eric Hobsbawm nemrégiben a következő címet adta egyik cikkének: „*A szocializmus kudarcot vallott, a kapitalizmus csődbe jutott. Most mi jön?*”. A válasz: a kommunizmus. A szocializmus anélkül akarja megoldani az első három antagonizmust, hogy a negyedikhez hozzányúlna – azaz a proletariátus egyedülálló egyetemességének felhasználása nélkül. Az egyetlen lehetősége a világkapitalizmusnak arra, hogy túlélje lényegi antagonizmusait, és elkerülje a kommunista megoldást, az lesz, hogy valamilyen formában újra feltalálja a szocializmust – a kommunitarizmus, a populizmus, a „kapitalizmus ázsiai értékekkel”, vagy valamilyen más rendszer formájában. A jövő tehát vagy kommunista lesz... vagy pedig szocialista.

Ahogy Michael Hardt fogalmazott, ha a kapitalizmus a magántulajdont jelenti, a szocializmus pedig az állami tulajdont, akkor a kommunizmus nem más, mint a tulajdon, mint olyan meghaladása a közjavak formájában.⁷² A szocializmus az, amit Marx „vulgáris kommunizmusnak” nevezett: Hegel szavaival élve a tulajdon absztrakt tagadása, azaz a tulajdon tagadása a tulajdon érvényességi körén *belül*, avagy az „álta-

lános magántulajdon”. Így a *Newsweek* 2009. február 16-i szalagcíme, miszerint „Mindannyian szocialisták vagyunk”, és az alcím – „Sok szempontból gazdaságunk már inkább egy európai országéra emlékeztet”⁷³ – teljességgel jogos, ha helyesen fogjuk fel. Saját maga megmentése érdekében a kapitalizmus még a gazdasági liberalizmus fellegváraként ismert Egyesült Államokban is a szocializmus újbóli feltalálására kényszerül. Szinte lehetetlen nem észrevennünk, mennyire ironikus, hogy az „Amerika egyre inkább Európára emlékeztet” észrevétel még a jóslattal is meg van toldva, hogy „egyre inkább hasonlítunk a franciákra [az USA-ban]”. Hiszen ne feledjük, Sarkozyt azzal a programmal választották meg köztársasági elnökké, hogy végleg felszámolja az európai jóléti állam szocializmusát, felzárkózva az angolszász liberális modellhez – és erre az, amit utánozni akart, visszatér oda, ahonnan Sarkozy el akarta mozdítani Franciaországot: az erőteljes gazdasági intervenció állítólag diszkreditált modelljéhez! A sokat szidott európai „szociális modell”, amit a hatékonyság fékjének, illetve elavultnak bélyegeztek a posztmodern kapitalizmus korszakában, most megtapasztalhatta, milyen a bosszú íze. Nincs azonban ezen semmi ünnepelnivalónk: nem szabad többé a szocializmust úgy felfognunk, mint a kommunizmus hírhedt „alacsonyabb fokát”, hanem éppen ellenkezőleg, a szocializmus jelenti a kommunizmus legfőbb versenytársát és a rá irányuló legnagyobb fenyegetést. (Talán itt az idő, hogy emlékezetünkbe idézzük: a 20. század története során a kapitalizmus mindig is előszeretettel „nyúlt” a szociáldemokráciához, mint a kommunista fenyegetés elhárításának eszközához.) Következésképpen Negri könyvének címét így kellene (helyesen) kiegészítenünk: *Viszlát, Mr. Szocializmus... és Isten Hozott, Kommunizmus Elvtárs!*

A proletár léthelyzet iránti kommunista hűségnek tehát magába kell foglalnia az egyértelmű elutasítást minden olyan ideológiának, ami valamiféle bűnbeesés előtti ősharmóniához való visszatérést hirdet. 2008. november 18-án Evo Morales, Bolívia elnöke nyílt levelet tett közzé *Klímaváltozás: Mentsük meg a bolygót a kapitalizmustól* címmel. A levél a következő megállapításokkal kezdődött: „Testvéreim: ma a Földanya beteg [...] Minden az ipari forradalommal kezdődött 1750-ben, ami megszülte a kapitalista rendszert. Az ezt követő két és fél évszázadban az ún. »fejlett« országok felélték a mintegy ötmillió évszázad alatt kialakult fosszilis energiaforrások jelentős részét. A tőkerendszerben uralkodó verseny és a vég nélküli profithajszja tönkreteszik a bolygót. A kapitalizmusban nem emberi lények vagyunk, hanem csak fogyasztók. A kapitalizmusban nem létezik a Földanya, csak nyersanyagok vannak. A világban mutatkozó aszimmetriák és egyensúlytalanságok oka: a kapitalizmus.”⁷⁴

A Morales-kormány politikája Bolíviában ma a progresszív politika abszolút élvonalába tartozik. Mégis, az imént idézett sorok fájdalmas élességgel mutatják meg ideológiai korlátjait (amelyek árát a gyakorlatban is mindig meg kell fizetni). Morales leegyszerűsítő módon a Bűnbeesés

narratíváját használja, amelyet egy pontosan meghatározható történelmi eseménnyel azonosít: „Minden az ipari forradalommal kezdődött 1750-ben.” Ahogy az olvasó már előre várja, ez a bűnbeesés a Földanyával való kapcsolatunk, gyökereink elvesztéséhez vezetett: „A kapitalizmusban nem létezik a Földanya.” (Az ember itt kísértést érez, hogy hozzátegye: ha van egyáltalán valami jó a kapitalizmusban, akkor pontosan az, hogy a „Földanya” többé nem létezik.) „A világban mutatkozó aszimmetriák és egyensúlytalanságok oka: a kapitalizmus” – amiből nyilvánvalóan az következik, hogy a „természetes” egyensúly és szimmetria visszaállítására kellene törekednünk. Így épp azt a folyamatot támadják és utasítják el, ami által a modern szubjektivitás létrejött, és ami eltörölte a nőnemű földanya (és a hímnemű ég) képzetének hagyományos szexualizált ontológiáját, valamint azt a gondolatot is, miszerint gyökereink a természeti rend „anyai” lényegéhez kötnek minket.

A kommunista Eszme iránti hűség tehát, Arthur Rimbaud szavait idézve, azt is jelenti: *il faut être absolument moderne* – a legszilárdabban modernnek kell maradni, és el kell utasítani minden túlságosan is könnyű és sekélyes általánosítást, amelyek révén a kapitalizmus kritikája az „instrumentális ész” vagy a „modern technológiai civilizáció” bírálatába csap át. Ebből az okból kell hangsúlyoznunk a kvalitatív különbséget, ami a negyedik antagonizmus – a Kitaszítottakat a Bennlévőktől elválasztó szakadék – és a másik három között fennáll. Kizárólag a Kitaszítottakra való hivatkozás az, ami jogossá teszi a kommunizmus kifejezés használatát. Semmire sem illik jobban a „privát” szó, mint egy államba szerveződött közösségre, amely a Kitaszítottakat fenyegetésnek észleli, és célja semmi más, mint hogy biztosítsa megfelelő távotartásukat.

A négy antagonizmus sorában tehát a Bennlévők és a Kitaszítottak közötti választóvonal a döntő. Ha erről megfeledkezünk, akkor a többi teljes mértékben elveszti felforgató potenciálját: az ökológia a fenntartható fejlődés kérdésére redukálódik, a szellemi tulajdon egy komplex jogi feladattá, a biogenetika pedig etikai problémává. Lehetséges őszintén harcolni a környezet megóvásáért, védelmezni a szellemi tulajdon nagyvonalúbb felfogását, és ellenezni a gének szabadalmaztatását, anélkül, hogy valaha is szembenéznénk a Bennlévők és a Kitaszítottak között fennálló antagonizmussal. Sőt, az előbbi konfliktusok bizonyos aspektusait akár úgy is megfogalmazhatja az ember, hogy a Bennlévőket fenyegeti a Kitaszítottak mohósága. Ezen az úton nem juthatunk el a valós egyetemességig, csak a kanti értelemben vett „magán”-érdekekig. Az olyan vállalatok, mint a *Whole Foods* vagy a *Starbucks* továbbra is népszerűek a liberálisok körében, habár mindkét cég szakszervezet-ellenes akcióiról ismert – termékeiket viszont progresszív jelszavakkal reklámozzák. Ugyanígy, az ember vehet kávébabot a normális piaci ár fölött, vezethet hibrid autót, vásárolhat olyan cégektől, amelyek dolgozóiknak és klienseiknek (a vállalatok saját prioritásai szerint) mindenféle kedvezményeket adnak, és így tovább. Röviden tehát,

ha megfeledekezünk a negyedik antagonizmusról, egy olyan világban találhatjuk magunkat, ahol Bill Gates a legnagyobb emberbarát (aki hősiiesen küzd a szegénység és a betegségek ellen), Rupert Murdoch pedig a legnagyobb környezetvédő, aki dollár-milliárdokat mozgósít a jó ügyért – médiabirodalmán keresztül.

Van azonban egy további kulcsfontosságú különbség az első három és a negyedik antagonizmus között: az első három lényegében az emberiség (gazdasági, antropológiai, sőt fizikai) *túlélésével* kapcsolatos, míg a negyedik végső soron az *igazságossággal*. Ha az emberiség nem oldja meg az ökológiai krízist, akkor mindannyian elpusztulhatunk. Ugyanakkor nagyon is el lehet képzelni egy olyan társadalmat, ami autoritárius intézkedésekkel megoldja valahogy az első három antagonizmust, de nem csak hogy fönntartja a meglévő társadalmi hierarchiákat, választóvonalakat és kirekesztő mechanizmusokat, hanem még fel is erősíti azokat. Lacani nyelven fogalmazva itt arról a szakadékról van szó, ami elválasztja a közönséges jelölők (S_2) sorát a mester-jelölőtől (S_1) – azaz a hegemoniáért folyó harcról. A Bennlévők és Kitaszítottak antagonizmusának melyik pólusa fogja tudni „hegemonizálni” a másik három antagonizmust? Már nem támaszkodhatunk többé a „történelmi szükségszerűség” régi marxista logikájára, amely szerint az első három probléma csak a kulcsfontosságú harc, a Bennlévők és a Kitaszítottak közötti „osztályharc” megnyerésével oldható meg, más szóval arra az érvelésre, hogy „az ökológiai krízist csak az osztálytársadalom meghaladása oldhatja meg igazán”. Mind a négy antagonizmusban van ugyanis egy közös elem, a proletarizálódás folyamata: az a folyamat, amelynek során emberek lecsupaszított, lényegüktől megfosztott tiszta szubjektumokká válnak – azonban ez más és más értelemben fog bekövetkezni a felsorolt esetekben. Az első három esetben lényegi tartalmuktól fosztják meg a cselekvőket; míg a negyediknél egyes embereknek a társadalmi-politikai térből való kirekesztése formális tényérről van szó. Fontos kiemelni ezt a „3+1” szerkezetet, tehát azt, hogyan tükröződik vissza az emberi közösségen *belül*, a szubjektum és a szubsztancia közötti viszonyban (az utóbbitól megfosztott „ember” alakjában), az ember és a természeti környezet közti külső feszültségi viszony. Vannak szubjektumok, akik az emberi közösségen belül közvetlenül megtestesítik a proletár léthelyzetet, a lényeg nélküli szubjektivitás állapotát. Ezért áll a kommunista gondolat felvállalásának középpontjában az, hogy a „külső” probléma (az elidegenített szubsztancia újbóli elsajátítása) megoldásának egyetlen módja a belső szubjektív (társadalmi) viszonyok radikális átalakítása.

Döntő fontosságú tehát a kommunista-egalitárius emancipáció Eszméjéhez való ragaszkodás, méghozzá a lehető legszigorúbban marxi értelemben. Annak belátásáról van szó ugyanis, hogy vannak olyan társadalmi csoportok, amelyek azáltal, hogy nem rendelkeznek meghatározott hellyel a társadalmi hierarchia „magánjellegű” rendjében, közvetlenül az egyetemességet képviselik; ők azok, akiket Rancière a társadalmi test

„nem-rész részének” nevezett. Minden valóban emancipatorikus politika azon alapul, hogy az „ész nyilvános használatának” egyetemességét egyesíti a „nem-rész rész” egyetemességével – már a fiatal Marx kommunista álma is ez volt: a filozófia egyetemességét összekötni a proletariátus egyetemességével. Az ókori Görögországból ismerjük a nevét annak a pillanatnak, amikor a Kítaszítottak betörnek a társadalmi-politikai térbe: ez a demokrácia. Kérdés persze, hogy ma, a mi számunkra vajon alkalmas név-e még a demokrácia erre az egalitárius robbanásra. Két szélsőséges nézettel állunk szemben ebben a kérdésben. Az egyik oldalon található a demokrácia hanyag elvetése, mint ami valójában csak illuzórikus megjelenési formája saját maga ellentétének (ti. az osztályuralomnak). A másikon pedig az az állítás, hogy a demokrácia, amiben élünk (a „létező demokrácia”) csak eltorzult formája az igazi demokráciának; valahogy úgy, ahogy azt Gandhi fogalmazta meg híres válaszában (amikor egy brit újságíró a nyugati civilizációról faggatta): „Remek ötletnek tartom. Talán érdemes lenne átültetni a gyakorlatba!” Eme két szélsőség közötti vita nyilván túlságosan absztrakt: ehelyett azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogyan viszonyul a demokrácia a Kítaszítottak által megtestesített egyetemesség dimenziójához.

A hangsúly, amit a Kítaszítottakat a Bennlévőktől elválasztó falakra helyezünk, könnyen félreérthető, mint valami rejtett visszatérés a „nyitottság” liberális-toleráns-multikulturális toposzához („senki se maradjon kint, minden kisebbség, életforma stb. nyerjen befogadást”), a társadalmi antagonizmus valóban marxista felfogásának kárára. Szintén kritikálható megközelítésünk ezzel ellentétes, „posztmodern” perspektívából is: mint elméleti visszalépés egy naiv Kítaszítottak/Bennlévők oppozícióhoz, ami megfeledekzik a társadalmi kontroll és szabályozás komplex „mikropolitikai” apparátusáról, amelyet Foucault elemzett. Peter Hallward erre utaló kritikai megjegyzéssel illeti Badiou láthatatlanság-fogalmát, a „semmibe-vettség”, a társadalmi felépítmény szimptomatikus elemének elképzelését (ami megegyezik Rancière „nem-rész részével”): „A politikai gyakorlat során az esetek nagy részében olyan emberekkel vagy szituációkkal találkozunk, akik (illetve amik) nem annyira láthatatlanok vagy senki által nem látottak, mint inkább kevésbé veszik észre, vagy rosszul látják őket; nem annyira semmit se számítanak, hanem inkább nagyon keveset számítanak. Nem annyira kítaszítottak, mint inkább elnyomottak és kizsákmányoltak. Ez nem jelentéktelen különbség. Ahogyan az emancipáció teoretikusainak immár több generációja is megmutatta, a hatalom modern formái elsősorban nem kítaszítanak, hanem inkább modulálják, irányítják és felerősítik a status quo-t reprodukáló viselkedésmintázatokat és normákat. A hatalomnak az a modellje, ami végigvonul Badiou utóbbi munkáin, ezzel szemben mintha megelőzné Foucault idejét – sőt, még Gramsciét is.”⁷⁵

Ennél a „Badiou versus Foucault” dilemmánál mindenképpen ragaszkodnunk kell egy olyan dimenzióhoz, amiről a foucault-i megközelítés

megfelelnek, és ami elengedhetetlen Badiou láthatatlanság-fogalmához. Nevezetesen a produktív hatalom foucault-i elméletébe (ami szerint a hatalom nem kirekesztő, hanem megformáló/szabályozó módon működik) nem illeszthető bele Badiou gondolata az összeférhetetlenség pontjáról (avagy a „szimptomatikus torzióról”), azaz egy szituáció azon eleméről, amely számára egyszerűen nincs hely az adott rendszeren belül – nem valamilyen véletlenszerű okból, hanem mert elhelyezhetetlensége/kirekesztettsége konstitutív része magának a szituációnak. Vegyük a proletariátus esetét: a munkásosztály természetesen sokféleképpen is „látható” a kapitalizmus rendszerében (mint munkaerejüket a piacon szabadon áruba bocsátó emberek sokasága, mint potenciális csőcselék, mint a kapitalista menedzserek hűséges és fegyelmezett szolgálói, stb.). Mégis, a láthatóságnak ezek a módjai nem fedik fel a proletariátus szimptomatikus szerepét, azaz azt, hogy ő a kapitalista univerzum „nem-rész része”. Badiou „láthatatlansága” a hegemon ideológiai téren belüli láthatóság ellenpárja: az, aminek láthatatlannak kell maradnia ahhoz, hogy a látható látható legyen. Vagy, hogy ennél tradicionálisabb módon fogalmazzunk, amit a foucault-i megközelítés nem tud megragadni, az a kétarcú szimptomatikus elem fogalma: egyik arca pusztán marginális kísérőjelensége az adott szituációnak, másik arca viszont ugyanannak a szituációnak a rejtett igazsága (annak reprezentációja). Ugyanígy, a „kitaszítottak” természetesen láthatóak, pontosan abban a paradox értelemben, hogy *kitaszítottaságuk a rendszeren belüli létezésük módja*: „normális helyük” a társadalom testében a (a nyilvános térből való) kitaszítottaság.

Ezért állította Lacan azt, hogy a szimptóma (freudi) fogalmát már Marx feltalálta. Mind Marx, mind pedig Freud számára egy rendszerrel (a társadalommal, a pszichével) kapcsolatos rejtett igazsághoz az út szükségszerűen „patologikusnak” tűnő marginális és véletlenszerű torzulásain át vezet. Ilyenek a nyelvbotlások, az álmok, a szimptomák, vagy éppen a gazdasági válságok. A freudi tudattalan teljesen homológ értelemben „láthatatlan”, s épp ezért nincs helye a foucault-i felépítményben. Ebből adódik az is, hogy amikor Foucault elutasítja az általa a „represszió hipotézisének” nevezett freudi gondolatot – szembeállítva azt a saját elképzelésével a szabályozó funkciót betöltő hatalmi diskurzusokról, amelyek maguk alakítják ki a szexualitást, leírásának és szabályozásának aktusán keresztül –, elvétí a dolog lényegét. Freud és Lacan jól tudták, hogy nincs represszió az elfojtott visszatérése nélkül, jól tudták, hogy a represszív diskurzus maga hozza létre azt, amit elfojt. Azonban amit a represszív diskurzus elfojt, az nem az, amit látszólag elfojt, nem az, amit fenygető X-ként a diskurzus maga megjelöl és kontrollálni próbál. A „szexualitás” alakjai, amelyeket a diskurzus megabálázandó fenyegetésként ábrázol – mint például a Nő alakja, akinek kontrollálhatatlan szexualitása fenyegetést jelent a férfiak rendjére –, maguk is fantazmatikus misztifikációk. Amit a diskurzus valóban „elfojtani” próbál az (többek között) saját megfertőződése az elfojtás tárgya által – például, ahogyan a szexualitás feláldozása

szexualizálja a feláldozás aktusát, vagy ahogyan a szexualitás kontrolljára való törekvés szexualizálja magát ezt a törekvést. A Szexualitás tehát természetesen nem „láthatatlan” – nagyon is kontrollált és szabályozott. Ami „láthatatlan”, az magának ennek a szabályozó tevékenységnek a szexualizációja: nem az ellenőrizni próbált, megfoghatatlan objektum, hanem saját részvételünk módja ebben a folyamatban.

Azok a liberálisok, akik elismerik a társadalmi-politikai folyamatokból kirekesztettek problémáinak létezését, céljukat általában abban jelölik meg, hogy integráljuk azokat, akik hangját nem lehet hallani. Minden álláspontot meg kell hallgatni, minden érdeket tekintetbe kell venni, mindenki emberi jogait garantálni kell, minden életformát, kultúrát és szokást respektálni és így tovább. Ennek a demokratikus diskurzusnak a rögeszméje a mindenféle kisebbségek védelme: kulturális, vallási, szexuális kisebbségek *e tutti quanti*. A demokrácia képlete itt a türelmes meghallgatást, egyeztetést és a „kompromisszumot” jelenti. Ami viszont ezenközben elvész, az éppen a proletár léthelyzet, a Kitaszítottakban megtestesülő egyetemesség dimenziója. Ha közelebbről megvizsgáljuk, akkor ebben az összefüggésben válik világossá, miben is különbözik markánsan a standard liberális integráció modelljétől Hugo Chávez kísérlete Venezuelában: Chávez nem integrálni akarja a kirekesztetteket a liberális-demokratikus intézményrendszer *a priori* adott kereteibe, hanem, épp ellenkezőleg, a *favelák* „kirekesztett” lakói alkotják azt a *bázist*, amire támaszkodva át akarja formálni a politikai teret és a társadalmi intézményrendszert, hogy ez utóbbiak „feleljenek meg” a kitaszítottaknak, és nem pedig fordítva. Gondoljanak minket szörszálhasogatónak vagy „elvontnak”, de ez a különbség – ti. a „polgári demokrácia” és a „proletárdiktatúra” között – *döntő jelentőségű*.

Egy évszázaddal ezelőtt Vilfredo Pareto írta le elsőként az ún. 80/20 szabályt a társadalmak (és nem csak a társadalmak) életéről: a földek 80 százaléka az emberek 20 százalékának tulajdona, a profitok 80 százalékát az alkalmazottak 20 százaléka állítja elő, a döntések 80 százalékát a tárgyalási idő 20 százaléka alatt hozzák, a borsószemek 80 százaléka a borsóhüvelyek 20 százalékából származik, és hogy egy kifejezetten mai példát is vegyünk, a világháló linkjeinek 80 százaléka a weboldalak kevesebb, mint 20 százalékára mutat. Ahogyan egyes elemzők és közgazdászok felvetették, a produktivitás utóbbi időkben végbement robbanásszerű fejlődésével ennek a szabálynak egy újabb esetével kell majd szembenéznünk: a kialakulóban lévő világgazdasági rendszer olyan állapot felé tendál, ahol a munkaerő 20 százaléka képes lesz elvégezni minden szükséges munkát, így az emberek 80 százaléka lényegében fölöslegessé és használhatatlanná, azaz potenciálisan munkanélkülivé válik. Ahogy ez a folyamat eléri a maga logikus végpontját, felmerül a kérdés, nem lenne-e ésszerű a szabályt önmaga tagadásába átfordítani: egy rendszer, ami az emberek 80 százalékát fölöslegessé és használhatatlanná teszi, vajon nem maga a *fölszeges és használhatatlan*?

Toni Negri nemrég Velence egyik elővárosa (Mestre) külvárosi utcáin sétálva adott egy interjút a *Le Monde*-nak. Egyszer csak egy textilgyár előtt sztrájkörséget álló munkásokba botlottak. Negri a munkásokra mutatva elutasítón jegyezte meg: „Kész örület, mintha csak egy Fellini-filmben volnánk!”⁷⁶ Negri számára ezek a munkások mintapéldányai voltak mindannak, ami rossz a munkahelyi biztonságra koncentráló, hagyományos szakszervezeti szocializmusban, és ami tökéletesen elavulttá vált a „posztmodern” kapitalizmus dinamikája és a kognitív munka hegemónná válása miatt. Negri szerint ahelyett, hogy fenyegetésnek látnánk a „kapitalizmus új szellemét”, ami itt kibontakozik, és hagyományos szociáldemokrata módon reagálnánk rá, inkább üdvözlünk kéne, és felfedezni benne – különösen a kognitív munka dinamikájának nem-hierarchikus és nem-központosított társadalmi interakciós formáiban – a kommunizmus magvait. Azonban, ha ezt az érvelést logikus végpontjáig követjük, akkor lényegében el kell fogadnunk a cinikus neoliberais érvet, miszerint ma a szakszervezetek fő feladata a munkások átképzésének segítése lenne, hogy be tudjanak illeszkedni az új digitalizált gazdaságba.

De mi lenne, ha megfordítanánk a dolgot? Amennyiben ennek az új kapitalizmusnak a dinamikája a dolgozók egyre nagyobb hányadát teszi fölöslegessé, akkor felmerül egy ellentétes vízió: a globális kapitalizmus „élőhalottjainak”, az újkapitalista „haladás” kárvallottjainak, a lemaradt, feleslegessé vált, „piacképtelen”, elavult szaktudású embereknek az újraegyesítése. A kihívás itt nem más, mint hogy így közvetlenül összekapcsolhatnánk a történelem hátrahagyottjait és a történelem legelőre-mutatóbb tendenciáját.

Az „ész nyilvános használata”

Ezzel elérkeztünk a kommunizmus következő alapvető meghatározásához: szemben a szocializmussal, a kommunizmust az egyedi egyetemességre való hivatkozás definiálja, a közvetlen kapcsolat az egyedi és az egyetemes között, túllépve a különös, eleve adott meghatározottságokon. Amikor Pál azt mondja, hogy a kereszténység szempontjából „nincs zsidó, sem görög [...]”; nincs férfi, sem nő” ezáltal azt mondja ki, hogy az etnikai gyökerek, nemzeti identitások stb. *nem az igazság kategóriái*. Hogy egészen pontosan kanti terminusokban fogalmazzunk: ha etnikai hovatarozásunkon gondolkodunk, akkor az *ész magánhasználatát* gyakoroljuk, kontingens és dogmatikus előfeltételezésekbe zárva magunkat, azaz mint „kiskorú” egyének járunk el, ahelyett, hogy szabad emberekként az ész egyetemességével éljünk. A Kant és Rorty közötti ellentét a nyilvános és a magánszféra relációjának kérdésében ritkán kerül szóba, pedig döntő jelentőségű. A két területet mindketten élesen megkülönböztetik, de teljesen ellentétes módon. Rorty – korunk *par excellence* nagy liberálisa – számára a magántér idioszinkráziáink tere, ahol a kreativitás és a vad

képzelet uralkodik és ahol az erkölcsi megfontolások (szinte) fel vannak függesztve; ezzel szemben a nyilvános tér a társadalmi érintkezés tere, ahol a szabályok betartására vagyunk kötelezve, hogy ne okozunk fájdalmat másoknak. Rorty saját szavaival a magánszféra az ironia tere, míg a nyilvános a szolidaritásé. Kant számára azonban a „világpolgár-társadalom” nyilvános tere az egyetemes egyediség paradoxonját mutatja meg, azaz azt, hogyan lehetséges, hogy egy egyedi szubjektum mintegy megkerüli a különös általi közvetítést, és közvetlenül az Egyetemes szférájába lép. Ez végső soron az, amit Kant a *Mi a felvilágosodás?* c. esszéjének híres bekezdésében az ész „nyilvános” használata alatt ért, szemben annak magánhasználatával: a „magán” nem az ember személyes kötődéseit jelenti, szemben a közösségekkel, hanem az ember különös identitását meghatározó közösségi-intézményes rendet magát; míg a „nyilvános” az Ész használatának országokon és nemzeteken átívelő egyetemességét jelöli: „Az ész nyilvános használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani az emberek között a felvilágosodást; az ész magánhasználatát azonban többször is korlátok közé lehet szorítani anélkül, hogy ez különösebben gátolná a felvilágosodást. Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, hogy egy tudós az olvasók teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának azt, amit egy bizonyos rábizott polgári tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével.”⁷⁷

A „Gondolkozz szabadon, de engedelmessédj!” paradox kanti megfogalmazása (ami természetesen több problémát is felvet, mivel a társadalmi autoritás „performatív” szintjének a szabad gondolkodás szintjétől való elválasztásán alapul, ahol ez utóbbiról feltételezzük a performativitás felfüggesztését) tehát ezt jelenti: a „nyilvános” szféra egyetemességében az ember szubsztanciális-közösségi identitásából kilépő, sőt azzal akár szembe forduló egyedi individuumként vesz részt. Az ember csak akkor létezhet valóban egyetemesként, ha radikálisan egyedi, egyedülálló, mintegy a közösségi identitások réseiben. Kantot tehát Rorty kritikusának kell látnunk ebben a kérdésben. Kant felfogásában a nyilvános térre az Ész korlátozás nélküli használata jellemző, kiemelve az emancipatorikus egyetemesség egy olyan dimenzióját, ami *tüllép* az ember társadalmi identitásán, a (társadalmi) létezés rendjében elfoglalt pozícióján – és pontosan ez az a dimenzió, ami sajnálatos módon hiányzik Rorty írásaiból.

Az egyedi egyetemesség tere a kereszténységben mint a „Szentlélek” jelenik meg – a hívők közösségének tere, ahol organikus közösségükből vagy különös életvilágukból („nincs zsidó, sem görög”) önmagukat *kivonva* léteznek. Ebből az következne, hogy Kant „Gondolkozz szabadon, de engedelmessédj!” formulája egy újkori változata lenne Krisztus parancsának: „Adjátok meg azért ami a császáré, a császárnak; és ami az Istené, az Istennek.” „Adjátok meg ami a császáré, a császárnak”, azaz, tiszteljétek és tartsátok be saját különös életvilágotok „magán”-

rendjét; „és ami az Istené, az Istennek”, azaz vegyetek részt a hívők közösségének egyetemes terében. A hívők páli közössége a kanti „világpolgár-társadalom” prototípusa, és ebben az értelemben az állami szféra viszont „magánszféra” a maga sajátos természete szerint: az Állam adminisztratív és ideológiai apparátusai a szó legprecízebb kanti értelmében az „ész magánhasználatának” szervei.

Későbbi írásában, a *Fakultások vitájában* Kant tovább folytatja ezt a gondolatmenetet, egy egyszerű, de mégis nehezen megválaszolható kérdést körbejárva: beszélhetünk-e valódi haladásról az emberi történelem során? (Ami alatt etikai haladást ért, nem pusztán anyagi értelemben vett fejlődést.) Kant először elismeri, hogy a történelem folyamata zavaros, és nem nyújt egyértelmű bizonyítékot a pozitív válaszhoz (gondoljunk például arra, hogy a 20. század a demokrácia és a jóléti szolgáltatások micsoda példátlan kibővülését hozta, ugyanakkor a holokausztot és a Gulágot is!), de mégis azt a következtetést vonja le: habár a haladás ténye nem bizonyítható, mégis találunk a történelemben olyan jeleket, amelyek azt mutatják, hogy lehetséges a haladás. Kant ilyen, a szabadság lehetőségességét illusztráló jelként interpretálta a francia forradalmat: megtörtént az eddig elképzelhetetlen, egy teljes nép mondott igent félelem nélkül saját szabadságára és az egyenlőség eszméjére. Kant számára a párizsi utcák eseményeinek véres valóságánál is fontosabb volt a lelkesedés, amit ezek az események a rokonszenvező megfigyelők lelkében ébresztettek szerte Európában: „Egy szellemes népnek ama forradalma, amelyet napjainkban látunk zajlani, tán győz, tán elbukik; meglehet, oly sok nyomorúság s szörnyett borítja el, [...] mégis minden nézőjének (kik maguk e játékba nem folytak bele) kedélyében a részvételnek oly vágyára kel, mely majdhogynem az elragadottsággal határos, s amelynek, minthogy kinyilvánítása veszéllyel jár, más oka, mint az emberi nemnek morális adottsága, nem lehet.”⁷⁸

Jegyezzük meg itt, hogy a francia forradalom nem csak Európában váltott ki nagy lelkesedést, hanem olyan távoli helyeken is, mint pl. Haiti. Az ott átértett lelkesedés nem pusztán a kanti megfigyelő volt, hanem elkötelezett, gyakorlati formát öltött egy másik világtörténelmi újdonság kulcspillanatában: a fekete rabszolgák első lázadásában, akik végső soron a francia forradalom emancipatorikus projektjébe való teljes jogú bekapcsolódásért fogtak fegyvert.

Obama választási győzelme az Egyesült Államokban bizonyos tekintetben ugyanebbe a történelmi kategóriába tartozik. Az embernek persze lehetnek – és jó is, ha vannak – mindenféle cinikus kétségei Obama győzelmének valódi következményeivel kapcsolatban. Pragmatikus-realista szemmel nézve nagyon is lehetséges, hogy Obama csak egy „emberarcú Bush”-nak fog bizonyulni, aki néhány kisebb kozmetikai jellegű reformnál nem megy messzebbre. Alapvetően ugyanazt a politikát fogja tovább folytatni kissé tetszetősebb stílusban, és ezzel

potenciálisan még meg is erősítheti a Bush-évek katasztrófájának köszönhetően megroggyant amerikai hegemoniát. De mégis van valami alapvetően rossz ebben a reakcióban – a dolog egy kulcsfontosságú dimenziója ugyanis hiányzik. A lelkesedés kanti koncepciójának fényében Obama győzelme nem tekinthető pusztán egy újabb epizódnak a parlamenti többségért folytatott végtelen harcban, a maga összes pragmatikus kalkulációjával és manipulációjával. Ez az esemény ennél fontosabb dolgokat (is) jelez. Így válhat csak érthetővé az, hogy amikor Obama győzelme egyértelművé vált a hírek alapján, egyik amerikai barátom (aki egyébként sokat látott, az élet által megedzett baloldali ember, és semmiféle illúziókkal nem vádolható) sírva fakadt, és órákig nem tudta abbahagyni a zokogást. Bármilyen kétségeink, félelmeink és megalkuvásaink is vannak általában, a lelkesedésnek ebben a pillanatában mindannyian szabadok voltunk, és osztoztunk az emberiség egyetemes szabadságában.

Az Obama győzelme által kiváltott lelkesedés nem csak annak volt köszönhető, hogy minden ellenkező jel ellenére a dolog végül tényleg meg is történt, hanem hogy ennek az eseménynek a *lehetségessége* bizonyosodott be. Ugyanez igaz a nagy történelmi törésekre – idézzük csak fel a berlini fal leomlását. Habár jól ismertük a kommunista rezsimek korhadt diszfunkcionalitását, valahogy „nem tudtuk elhinni”, hogy tényleg lehetséges az összeomlásuk. Henry Kissingerrel együtt mindannyian a cinikus pragmatizmus foglyai maradtunk. Ezt az attitűdöt talán egy francia szólás fejezi ki legjobban: *je sais bien, mais quand même* – tudom jól, hogy megtörténhet, de mégis (nem tudom elfogadni, hogy meg fog történni). Ezért történt, hogy bár Obama győzelme világosan előrelátható volt, legalábbis a választásokat megelőző két hétben, tényleges győzelmét mégis mint meglepetést éltük meg – bizonyos értelemben megvalósult az elképzelhetetlen, amiről azt gondoltuk, nem *lehetséges*, hogy megtörténhet. (Ne feledjük, hogy az elképzelhetetlen valóra válásának van egy tragikus verziója is: a holokauszt, a Gulág... hogyan fogadhatjuk el *ezeknek* a lehetőségességét?)

Ezt észben tartva kell válaszolnunk azoknak, akik felhívják a figyelmet arra a nagyszámú kompromisszumra, amelyeket Obama azért tett meg, hogy megválasszák. Obama számára kampánya során pont az jelentette a veszélyt, hogy az történik vele, ami Martin Luther Kinggel a halála utáni történelmi cenzúra által: nevezetesen az, hogy minden ellentmondásos téma kikerül a programjából, hogy továbbra is „szalonképes” amerikai hős maradhasson. Ismerjük a nevezetes dialógust a Monty Python híres vallási szatírájából, a *Brian életéből*, amely Krisztus idejében játszódik Palesztinában: egy zsidó forradalmi-ellenálló szervezet vezetője szenvedélyesen érvel amellett, hogy a rómaiak csak szenvedést és bajt hoztak a zsidókra. Amikor követői megjegyzik, hogy a rómaiak kialakították az oktatási rendszert, utakat és öntözőcsatornákat építettek és így tovább, a vezető diadalmasan zárja le a vitát: „Rendben, de eltekintve a csator-

názástól, az oktatástól, az orvoslástól, a bortól, a közbiztonságtól, az öntözőcsatornáktól, az utaktól és az ivóvíztől, ugyan mit tettek értünk valaha is a rómaiak?” Hát nem ugyanilyenek Obama utóbbi időben tett deklarációi? „A Bush-féle politikával való radikális szakítást képviselem! Rendben, feltétel nélküli támogatást ígértem Izraelnek, kilátásba helyeztem a terror elleni háború folytatását Afganisztánban és Pakisztánban, visszautasítottam a kínzás alkalmazását elrendelő vezetők felelősségre vonását és így tovább, de akkor is a Bush-féle politikával való radikális szakítást képviselem!” Obama beiktatási beszéde volt a végpontja a „politikai öntisztulás” eme folyamatának – s épp ezért volt akkora csalódás még sok amerikai baloldali–liberális számára is. A beszéd jól felépített, de ugyanakkor furcsán vérszegény volt, a következő üzenettel „minden népnek és kormánynak, aki ma ránk figyel”: „készek vagyunk rá, hogy újból vezessük a világot” és „nem fogunk bocsánatot kérni életvitelünkért, vagy meginogni annak védelmezésében”.

A választási kampány alatt sokan rámutattak arra, hogy amikor Obama a „remény vakmerőségéről” és a változásról (amiben hinni tudunk) beszélt, akkor mindvégig olyan retorikát használt, amely mindenfajta specifikus tartalmat nélkülözött: A remény – miben? Változás – milyen tekintetben? Mostanra a dolgok kicsit világosabbá váltak: Obama taktikai változtatásokat akar, amelyek célja az, hogy újból érvényesüljenek az amerikai külpolitika alapvető céljai, nevezetesen az amerikai életforma védelme és az Egyesült Államok vezető nemzetközi szerepének fenntartása. Az amerikai birodalom kissé humánusabb lesz, jobban fogja respektálni partnereit, vezető szerepét tárgyalásokon és nem akarátának brutális érvényesítésén keresztül fogja biztosítani. Ha a Bush-adminisztráció a birodalom brutális arca volt, most megnézhetjük a birodalom emberibb arcát – de a birodalom maga ugyanaz lesz. 2009 júniusában, Kairóban tartott beszédében, amikor Obama a muszlim világot akarta megszólítani, úgy próbálta beállítani a „vitát”, mint a vallások (még csak nem is civilizációk) depolitizált dialógusát – kétségtelenül „hozva” ezzel az elnök legrosszabb „politikailag korrekt” formáját.

De ez a pesszimista kép hiányos. A világhelyzet ugyanis nem csak a „kemény realitásokat” jelenti, hanem a vele járó ideológiai kontúrokat is: mi látható és mi láthatatlan az adott helyzetben, mi az, ami kimondható és mi az, ami kimondhatatlan. Emlékezzünk vissza Ehud Barak válaszára, amit több mint egy évtizede adott Gideon Levynek a *Ha'aretz*-ben, amikor megkérdezték, mit tett volna, ha palesztinnak születik: „Csatlakoztam volna egy terrorszervezethez.” Ennek a kijelentésnek természetesen semmi köze nem volt a terrorizmus elfogadásához – viszont nagyon is sok köze volt ahhoz, hogy megnyíljon végre a tér a palesztinokkal való dialógus számára. Idézzük fel Gorbacsov esetét, aki a *glasznosztj* és a *peresztrojka* szlogenjeinek meghirdetésével – függetlenül attól, hogy „valójában” mit értett rajtuk – egy olyan lavinát indított el, ami végül az egész világot megváltoztatta. Vagy, hogy egy negatív

példát vegyünk: ma még azok is, akik ellenzik a kínzás alkalmazását, elfogadják, hogy a kérdés nyilvános vita tárgya legyen – ami jelentős visszaesést mutat a közbeszédben. A szavak soha nem „pusztán szavak”: mindig jelentőségük van, ugyanis definiálják annak kontúrjait, amit meg is tehetünk.

Ebből a szempontból Obama már eddig is rendkívüli képességet mutatott arra, hogy megváltoztassa annak határait, ami nyilvánosan kimondható. Obama eddigi legnagyobb teljesítménye, hogy kifinomult, a provokációt elkerülő stílusában bevezetett a közbeszédbe több olyan témát, amik idáig *de facto* megemlíthetetlenek voltak: a faji kérdés továbbra is meglévő politikai jelentőségét, az ateisták pozitív szerepét a közéletben, az Iránhoz vagy a Hamaszhoz hasonló „elleneségekkel” való tárgyalás szükségességét, és így tovább. Pontosan ez az, amire az amerikai politikának ma mindennél nagyobb szüksége van ahhoz, hogy kitörjön jelenlegi benuhárából: új szavakra, amik megváltoztatják azt, ahogyan gondolkodunk és cselekszünk.

Obama elnökségének számos lépése ebbe az irányba mutat (például oktatási és egészségügyi tervei, nyitás Kuba és más „haramia-államok” felé). Ugyanakkor azonban, ahogy már utaltunk rá, Obama valódi tragédiája az, hogy minden esélye megvan arra, hogy a kapitalizmus megmentőjévé, és ezáltal az egyik legnagyobb *konzervatív* amerikai elnökké váljon. Vannak olyan progresszív lépések, amiket csak a megfelelő keményvonalas jobboldali „bizonyítvánnyal” rendelkező konzervatívok tehetnek meg: csak de Gaulle adhatta meg Algériának a függetlenséget, csak Nixon nyithatta meg a külkapcsolatokat Kínával – mindkét esetben, ha egy progresszív elnök tette volna meg ezeket a lépéseket, azonnal a nemzet érdekének elárulásával, a kommunistákkal (vagy terroristákkal) szembeni meghátrálással vádolták volna. Obama csapdája, úgy tűnik, éppen ennek az ellenkezője: „progresszív” bizonyítványa lehetővé teszi számára, hogy megtegye a rendszer stabilizálásához szükséges „szervezeti kiigazításokat”.

De mégis, ezek a várható következmények, még ha valóban be is következnek, egy cseppet sem csökkentik az Obama diadala fölött érzett autentikus kanti lelkesedés értékét. Ez utóbbi ugyanis a történelem jele volt a *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum* hármas kanti értelmében: egy jel, amiben a rabszolgaság és az eltörléséért folytatott harc hosszú *múltja* tükröződik vissza, egy esemény, ami megmutatja a változás lehetőségét a *jelenben*, és reményt ad a további vívmányokra a *jövőben*. Nem csoda tehát, hogy Obama győzelme ugyanazt az univerzális lelkesedést váltotta ki az egész világon: láthattuk Berlintoni kezdve Rio de Janeiróig az utcán táncolva ünneplő embereket. Minden hitetlenkedés, amit zárt ajtók mögött sokan – köztük sok aggódó baloldali is – kinyilvánítottak (ti. mi lesz, ha a szavazófülke magányában a nyilvánosan elítélt rasszizmus mégis érvényesül?) megcáfoltatott.

De mindez még mindig nem elég ahhoz, hogy a kommunizmusról beszélhessünk. Mi hiányzik akkor még ebből a kanti lelkesedésből? A válaszáért Hegelhez kell fordulnunk, aki teljes mértékben osztotta Kant lelkesedését a francia forradalomról alkotott saját leírásában: „Ez tehát nagyszerű napfölkelte volt. Minden gondolkozó lény együtt ünnepelte ezt a korszakot. Fenséges meghatottság uralkodott abban az időben, a szellem entuziazmusa járta át a világot, mintha csak most történt volna meg az isteninek igazi kibékülése a világgal.”⁷⁹

Ugyanakkor Hegel ehhez hozzátett még valamit, legalábbis implicite, ami kulcsfontosságú. Mint Susan Buck-Morss kimutatta *Hegel és Haiti*⁸⁰ c. esszéjében, a Haitin lejátszódott sikeres rabszolgafelkelés (ami a szabad haiti köztársaság megalapításával végződött) volt a kimondatlan – s épp ezért annál hatásosabb – hivatkozási pontja (avagy láthatatlan Oka) az Úr–Szolga dialektikának, amelyet Hegel először a jénai kéziratokban vezetett be, majd *A szellem fenomenológiája* c. művében fejlesztett tovább. Buck-Morss lapidáris kijelentése, miszerint „nem kétséges, hogy Hegel és Haiti összetartoznak”, tömören megfogalmazza e két merőben más természetű pólus összekapcsolásának robbanékonyágát.⁸¹ „Hegel és Haiti” – ez egyben talán a kommunizmus lehető legtömörebb formulája is lehetne.

Ahogy Louis Sala-Molins maró kegyetlenséggel megfogalmazta: „Az európai felvilágosodás filozófusai állandóan a rabszolgaságot ostorozták, *kivéve ott, ahol ténylegesen létezett.*”⁸² Habár ezek a gondolkodók arról panaszkodtak, hogy az emberek a zsarnoki királyi hatalom (képletesen szólva) „rabszolgái”, teljesen ignorálták a *valódi* rabszolgaságot, ami épp ekkor robbanásszerűen terjedt el a gyarmatokon, különböző kulturalista és rasszista indokokkal mentegetve az utóbbit. Amikor a francia forradalom példáját követve Haiti fekete rabszolgái fellázadtak, ugyanúgy a szabadság, egyenlőség, testvériség hármasszavának nevében, ez „a francia forradalom eszméinek tűzpróbáját jelentette. És minden európai, aki a burzsoá olvasóközönség tagja volt, tudta ezt: »A világ szeme most St. Domingón van«”.⁸³ Haitin megtörtént a lehetetlen (legalábbis az európai felvilágosodás számára): a haiti forradalom „azzal a különös ismertetőjeggyel vonult be a történelembe, hogy még megtörténéseinek pillanatában is felfoghatatlan maradt”.⁸⁴ Haiti ex-rabszolgái komolyabban vették a francia forradalom szlogenjeit, mint maguk a franciák: egyszerűen nem vettek tudomást a felvilágosodás ideológiájában hemzsező implicit megszorításokról („szabadság” – de csak a racionális, „nagykorú” szubjektumok számára, nem a vad, éretlen barbároknak, akiknek először a „nevelés” hosszú folyamatán kell keresztül menniük, hogy kiérdemeljék a szabadságot és az egyenlőséget...). Épp ezáltal alakulhattak ki bizonyos „fenséges” kommunista pillanatok, mint például az, amikor a francia katonák (akiket Napóleon a forradalom leverésének és a rabszolgaság

visszaállításának parancsával küldött a szigetre) először közelítették meg az (önmaguk által) felszabadított fekete rabszolgák seregét. Mivel először csak valami homályos mormogást hallottak a feketék tömegéből, a katonák azt gondolták, biztosan valami törzsi csatadal – de ahogy közelebb értek, rádöbbenek, hogy a feketék a *Marseillaise*-t éneklik. . . , mire a franciák komolyan tanakodni kezdtek egymást közt, vajon a jó oldalon harcolnak-e. Az ilyen események megvalósítják az egyetemességet, mint politikai kategóriát. Ahogy Buck-Morss megfogalmazta: „ilyenkor, a civilizációk peremén felvillan az emberiség egyetemessége”:⁸⁵ „Ahelyett, hogy a számtalan elkülönülő kultúra egyenlőségéről beszéljünk, amiből az következne, hogy az egyén csak közösségi-kulturális identitása által, közvetett módon lehet része az emberiségnek, azt kell belátnunk, hogy éppen az emberi történelem töréspontjaiban mutatkozik meg igazán az emberi egyetemesség; azokban a töréspontokban, amikor egy adott kultúra összeroppan a nyomás alatt. Ilyenkor képesek az emberek – vagy legalábbis egy csoportjuk – kifejezést adni egy olyan mély humanitásnak, amely messze túlmegegy a kulturális különbségeken. És nekünk empatikusan azonosulnunk kell ezzel a kiforrotlan, szabad és sebezhető állapottal, hogy képesek legyünk megérteni, mit akarnak mondani ezek az emberek. Mert a közös emberi lényeg, a közös humánus a kultúra és a kulturális különbségek *ellenére* létezik. A személy nem-azonosulása a partikuláris közösséggel lehetővé teszi a szolidaritás olyan »földalatti«, nem-lokális formáit, amelyek az egyetemes, erkölcsi intuícióra támaszkodnak, márpedig ez utóbbi ma a lelkesedés és a remény forrása.”⁸⁶

Buck-Morss itt egy igen precíz ellenérvet szegez szembe a sokszínűség posztmodern dicsőítésével. Ez utóbbi ugyanis elleplezi a kulturálisan sokféle szokásrendszerek és rezsimek által gyakorolt kegyetlen erőszak *egylényegűségét*: „Hogyan elégedhetnénk meg a »többféle modernitás« elfogadásával, a »sokféleség« és a »párhuzamos világok« politikájával, amikor ezeknek a sokféleségeknek az embertelenségei megdöbbenően egylényegűek?”⁸⁷ De vajon – kérdezhetné valaki – nem volt-e végső soron az ex-rabszolgák *Marseillaise*-éneklése a gyarmati alávetettség kifejeződése? Nem arról volt-e szó, hogy a feketék még önfelszabadításuk során is kénytelenek voltak a gyarmattartó metropolisz emancipációs modelljét követni? Nem olyan-e ez, mint az az abszurd felvetés, hogy az amerikai (kül)politika mai ellenfelei a *Csillagos-sáv* *lobogót* énekeljék? Hát nem az lett volna az igazi forradalmi tett, ha a gyarmatosítók éneklék el a rabszolgák dalát? Ez az ellenvetés kétszeresen is téves. Először is, a látszat ellenére a gyarmati hatalom számára sokkal inkább elfogadható az, ha saját népe mások (a rabszolgák) dalait éneklí, mint ha saját identitását kifejező dalokat. A tolerancia és a lekezelő tisztelet jeléül a gyarmatosítók nagyon is szeretik megtanulni és énekelni a leigázottak dalait. . . Másodsor – és ez még fontosabb – annak, hogy a haiti katonák a *Marseillaise*-t énekeltek, nem az volt az üzenete, hogy „Látjátok, még mi, primitív feketék is képesek vagyunk elsajátítani a ti magaskultúrátokat

és politikai vívmányaitokat, és képesek vagyunk követni a ti forradalmatokat!”, hanem egy ennél jóval élesebb: „ebben a csatában mi franciábbak vagyunk nálatok, franciáknál – mi képviseljük forradalmi ideológiátok legvégső konzekvenciáit, amelyeket ti nem voltatok képesek felvállalni”. Ez az üzenet pedig a lehető legnyugtalanítóbb a gyarmatosítók számára – és semmiképpen sem ugyanaz, mintha ma valakik az amerikai hadsereggel szembekerülve a *Csillagos-sáv* *lobogót* énekelnék. (Bár ha gondolatkísérletként elképzelünk egy olyan szituációt, ahol igenis lehetne „haiti” üzenete az utóbbinak is, akkor *a priori* nem lenne semmi problematikus abban, ha így tennének.)

Amennyiben képesek vagyunk teljes mértékben magunkévá tenni ezt az üzenetet, akkor mi, fehér baloldaliak végre szabadon felhagyhatunk a véget nem érő büntudatos önostorozás politikailag korrekt szertartásával. Habár Pascal Bruckner kritikája napjaink baloldaláról gyakran az abszurditás határát súrolja,⁸⁸ ez nem akadályozza meg őt abban, hogy időnként találó megállapításokat tegyen – csak egyetérthetünk vele, amikor rámutat, hogyan bújjik meg eltorzult formában a politikailag korrekt európai önostorozásban a saját felsőbbrendűségünkhöz való ragaszkodás. Ha a Nyugatot támadás éri, első reakciója nem az agresszív önvédelem, hanem az önvizsgálat: mi az, ami miatt megérdemeltük a támadást? Végső soron mi vagyunk felelősek a világ gondjaiért, a Harmadik Világ katasztrófái és a terrorizmus csak reakciók a mi bűneinkre. Így a „fehér ember terhének” pozitív formáját (felelősség a leigázott barbárok civilizálásáért) egyszerűen felváltja annak negatív formája (a fehér ember bűnének örök terhe). Ha már nem lehetünk a Harmadik Világ jóindulatú ura, hát legalább a gonosz kizárólagos forrása hadd legyünk, mindenki mást lekezelően megfosztva a saját sorsuk iránti felelősségüktől. (Amikor a Harmadik Világ országaiban szörnyű bűnöket követnek el, az soha nem az adott ország vagy vezetőinek felelőssége, hanem mindig a gyarmatosítás utóhatása, csak egykori gyarmatosítóikat utánozzák, és így tovább.) „Szükségünk van az Afrikával, Ázsiával és Latin-Amerikával kapcsolatos sajnálkozó megnyilatkozásainkra, hogy fönntarthassuk a ragadozó, gyilkos Nyugatról szóló kliséinket. Hangoskodó önmegbélyegzésünk csak arra szolgál, hogy elleplezze sértett önszeretetünket: már nem mi írjuk a törvényeket. Ezt a többi kultúra is tudja, és tovább erősítik büntudatunkat, csak azért, hogy elkerüljék róluk alkotott ítéletünket.”⁸⁹

A Nyugat így a tipikus Felettes-én csapdájában találja magát, amelyet legjobban Dosztojevszkij híres sora ragadott meg a *Karamazov testvérekben*: „mindegyikünk mindenben bűnös mindenkivel szemben, én pedig a leginkább”. Minél inkább megvallja bűneit a Nyugat, annál inkább őt állítják be a fő bűnösnek. Ez a meglátás egyben alkalmat ad arra is, hogy észrevegyük az ezzel szimmetrikus kétszínűséget abban, ahogyan a Harmadik Világ egyes országai a Nyugatot kritizálják. Ha a Nyugat állandó önostorozása valójában kétségbeesett kísérlet arra, hogy visszanyerje felsőbbrendűség-érzetét, akkor a valódi oka annak,

hogy a Harmadik Világban sokan gyűlölik és elutasítják a Nyugatot, nem annak gyarmatosító múltja és ennek következményei, hanem az önkritikus szellem, amivel a Nyugat megtagadta ezt a múltat, az ebben rejlő implicit felszólítással, hogy mások is kövessék önkritikus fordulatát. „A Nyugatot nem valódi hibáiért gyűlölik, hanem az erőfeszítéséért, hogy helyrehozza őket, mert az elsők között próbálta meg kiszakítani magát saját bestialitásából, arra invitálva a világ többi részét, hogy ők is kövessék a jó példát.”⁹⁰ A Nyugat hagyománya semmiképpen sem csak a (poszt)koloniális imperialista hódításé, hanem az önkritikus szembenézése is mindazzal az erőszakkal és fosztogatással, amelyet a Harmadik Világra rázúdított. A franciák leigázták Haitit, de a francia forradalom egyben ideológiai muníciót is adott a lázadásnak, amely felszabadította a rabszolgákat és létrehozta a független Haitit. A dekolonizáció folyamatának kezdő lökését az adta, amikor a leigázott népek ugyanazokat a jogokat kezdték el követelni a maguk számára, amiket a Nyugat saját magának megadott. Röviden, nem szabad elfelejtenünk, hogy azok a mércék szintén a Nyugattól származnak, amelyek alapján saját bűnös múltját (ő maga és kritikussai) megítélik. Itt a forma és tartalom dialektikájáról van szó: amikor a gyarmati népek függetlenséget követelnek, és megvalósítják a „visszatérést a gyökerekhez”, ennek a visszatérésnek a formája (a független nemzetállam) nyugati természetű. Ez a vereség (a gyarmatok elvesztése) tehát a Nyugat győzelme egyben, amennyiben saját társadalmi formáit átadja másoknak.

Marx Indiáról szóló két rövid, 1853-ban született írásának (*A brit uralom Indiában és Az indiai brit uralom várható eredményei*) tanulsága ma aktuálisabb, mint valaha – habár a posztkoloniális elmélet területén általában Marx „eurocentrizmusának” arcpirító példáiként szokták elutasítani ezeket az írásokat. Marx kertelés nélkül elismeri India brit gyarmatosításának brutalitását, a képmutatással kombinált kizsákmányolást, ami egészen a kínzás szisztematikus alkalmazásáig terjedt, ami Nyugaton tilos volt ugyan, de az indiaiak esetében mégis bevetették (tényleg nincs új a Nap alatt: már a 19. századi Brit Indiában is voltak Guantanamoók). „A burzsoá civilizáció mélységes képmutatása és veleszületett barbársága leplezetlenül szemünk elé tárul, ha anyaországától, ahol tiszteletreméltó formákat ölt, a gyarmatok felé fordulunk, ahol mezítelenül lép fel.”⁹¹ Marx ezt a következőkkel egészíti ki: „Anglia lerombolta az indiai társadalom egész szerkezetét, az újjáépítésnek eddig azonban semmi jele sincs. A régi világ letűnt, de új nem lépett a helyébe, s ez sajátos melankolikus jeleget kölcsönöz a hinduk mostani nyomorúságának, és elszakítja a brit uralom alatt álló Hindusztánt minden ősi hagyományától, egész történelmi múltjától. [...] Igaz, hogy Angliát a hindusztáni társadalmi forradalom előidézésében csak a leghitványabb érdekek fűtötték, és hogy ostoba módon jutatta érvényre ezeket az érdekeket. De nem ez a kérdés. A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következzen be az ázsiai társadalmi állapotban?”

Ha nem, akkor Anglia, bármilyen bűnököt követett is el, e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközéül szolgált.”⁹²

Nem szabad a „történelem öntudatlan eszközéről” szóló beszédet egyfajta naiv teleológia kifejeződéseként az Ész cselébe vetett hitként felfognunk (amely a legalantasabb gatzetteket is a haladás eszközévé teszi). Amire Marx rámutat, az csak az, hogy India brit gyarmatosítása létrehozta az ország *kettős értelemben vett* felszabadulásának feltételeit: saját tradícióinak láncai és maga a gyarmati függőség alól. Egy 1985-ben Margaret Thatcher tiszteletére rendezett fogadáson a Kínai Népköztársaság elnöke nem riadt vissza attól, hogy Kínára alkalmazza Marx megállapítását a brit gyarmatosítás indiai szerepéről: „A brit megszállás felébresztette Kínát régóta tartó mély álmából.”⁹³ Az efféle kijelentések távolról sem a volt gyarmatosítók előtti „megalázkodást” mutatják, hanem éppen ellenkezőleg, kifejezik az igazi „poszt-posztkolonializmus”, azaz az érett függetlenség szellemét: ahhoz, hogy elismerjük a gyarmatosítás pozitív hatásait is, valóban szabadnak kell lenni, képesnek arra, hogy magunk mögött hagyjuk a gyarmatosítás stigmáját. (Ezzel szimmetrikusan, az önvád visszautasítása – emancipatorikus örökségünk teljes és (miért is ne?) büszke felvállalása mellett – a baloldal megújulásának *sine qua non*-ja.)

Ha van valaki, aki nem vádolható a gyarmatosítókkal szembeni engedékenységgel, az Frantz Fanon. Gondolatai az erőszak emancipatorikus erejéről a posztkoloniális elmélet sok politikailag korrekt művelője számára kínosak. Ezzel egyidejűleg azonban Fanon, ez a pszichoanalízisen iskolázott, tisztafejű gondolkodó már 1952-ben is a lehető leghatározottabban elutasította, hogy a gyarmatosítók büntudatára építsen: „Ember vagyok – és amit vissza kell szereznem az az egész világ múltja. Nem csak a Santo Domingó-i rabszolgázadás az enyém. Minden egyes alkalommal, amikor egy ember hozzájárult a szellem méltóságának győzelméhez, vagy amikor nemet mondott embertársainak alávetésére, az övé volt minden együttérzésem. Az én feladatomban semmilyen értelemben nem kell a színes bőrű emberek múltjából következnie. Semmilyen értelemben nem kötelességem, hogy az igazságtalanul elhanyagolt fekete civilizáció feltámasztásának szenteljem magamat. Nem leszek egy ilyen vagy olyan nemzeti vagy etnikai múlt képviselője... Fekete bőröm nem valamiféle specifikus értékek hordozója [...] Hát nincs jobb dolgom a Földön, mint hogy megbosszuljam a 17. században rabszolgáságba kényszerített szerencsétlen afrikaiakat? Nekem, mint színes bőrűnek nincs jogom ahhoz, hogy abban reménykedjek, a fehér emberben krikristályosodik a büntudat saját fajtám múltja miatt. Nekem, mint színes bőrűnek nincs jogom ahhoz, hogy azt kutassam, hogyan aknázhathatnám alá az egykori rabszolgatartók büszkeségét. Nincs jogom ahhoz, és nem is kötelességem, hogy jóvátételt követeljek leigázott őseimért. Nem létezik fekete történelmi küldetés, mint ahogyan nem létezik a fehér ember terhe sem. Nem akarok egy fekete világ Csapdájának a foglya

lenni. Talán meg kellene kérnem a mai fehér embert, hogy vezekeljen a 17. századi rabszolga-kereskedők bűneiért? Vagy talán arra kellene minden elérhető eszközzel törekednem, hogy felkeltsem a büntudatot a fehér emberek lelkében? Nem vagyok rabszolgája a rabszolgaságnak, ami dehumanizálta őseimet. [...] rendkívüli érzés lenne felfedezni egy Krisztus előtti 3. századi fekete irodalmi vagy építészeti hagyományt. Mindannyiunkat gyönyörűséggel töltene el, ha rábukkannánk egy levelezésre valamilyen fekete filozófus és Platón között. De én sehogy se tudom belátni, mit változtatna bármit is ez a tény azoknak a nyolc éves gyerekeknek az életén, akik Martinique és Guadeloupe cukornád-ültetvényein robotolnak. Ezen a világon találtam magam, és beláttam, hogy csak egyetlen jogom van: hogy emberi viselkedést követeljek meg mindenkitől, akivel szembekerülök.”⁹⁴

Szintén kritikusan számot kell vetnünk Sadri Khiari igazságával, amikor maró gúnnyal elutasítja a francia baloldaliak azon erőfeszítéseit, hogy papírokhoz juttassák a „*sans-papier*”-kat (azaz az „illegális” bevándorlókat). „A fehér baloldalinak szintén gyengéje a „*sans-papier*” bevándorló. Nyilvánvalóan azért, mert ez utóbbi egyszerűen nem létezik, a legkisebb mértékben sem. S mert ahhoz, hogy legalább egy kicsit létezzen, a baloldalhoz kell fordulnia segítségért. A *sans-papier* egyáltalán nem létezik, mert ahhoz, hogy létezzen, saját létezésének megszüntetésével kell fenyegetőznie. Létezésem bizonyítéka – mondja a *sans-papier* – az, hogy haldoklom. És felhagy teste táplálásával. S a baloldal ebben jó alkalmat lát arra, hogy elítélje a jobboldalt: »Adj neki papírokat, hogy egyen végre, és újra megszűnjön létezni!«. Hiszen ha megkapja a papírokat, már nem lesz *sans-papier* többé, és míg *sans-papier*-ként egyáltalán nem létezett, ha megvannak a papírjai, akkor csak simán nem létezik, ez minden. Ez pedig mégiscsak haladás.”⁹⁵

Az érvelés logikája világos és meggyőző: a „dokumentálatlan” vendégmunkásnak nincs semmiféle jogi státusza, tehát, ha egyáltalán észrevesszük, akkor úgy jelenik meg előttünk, mint sötét, külső fenyegetés kényelmes, megszokott életmódunkra; de amint megkapja papírjait, és legalizálják státusát, újra megszűnik „létezni”, mivel specifikus helyzete már senkinek sem tűnik fel többé. Bizonyos értelemben a legalizálás után még inkább láthatatlanná válik: már sötét fenyegetést sem jelent, hanem teljesen normalizálódott, elmerül az állampolgárok formátlan masszájában. Ugyanakkor Khiari elutasító attitűdje révén mégiscsak elsikkad egy fontos momentum, nevezetesen az, hogy a „papírok” megszerzése szabad teret nyit a további politikai önszerveződés és aktivitás számára. Ha egyszer az érintetteknek már megvannak a „papírjaik”, a politikai mobilizáció és nyomásgyakorlás hatalmas területe nyílik meg előttük, mivel most már a „saját” államunk teljes jogú polgáiról van szó, akiket már nem lehet veszélyes külső fenyegetésként félresöpörni.

Ezen túlmenően, amikor bevándorló-ellenes intézkedésekről, a bevándorlók kirekesztésének különböző formáiról stb. van szó, akkor

sosem szabad elfelejtenünk, hogy a bevándorló-ellenes politika *nem vezethető le* közvetlenül a kapitalizmusból vagy a tőke érdekeiből. Ellenkezőleg, a nagytőke érdeke épp a munkaerő szabad áramlása, hiszen az olcsóbb bevándorló munkaerő nyomás alá helyezi az anyaország „saját” munkásait, hogy elfogadják az alacsonyabb béreket. Emellett mi más lenne az *outsourcing* [a termelés kiszervezése] lényege ma, mint a migráns munkaerő alkalmazása, kvázi megfordítva? A bevándorlókkal szembeni ellenállás ma elsősorban a lokális munkásosztály spontán-defenzív reakciója, amelynek a szemében (nem teljesen alaptalanul) a vendégmunkás egyfajta új sztrájktrő, és mint ilyen, a tőke szövetségese. Röviden: a globális tőke az, ami lényegéből adódóan multikulturalista és toleráns.

Az illegális bevándorlók feltétlen védelmezőinek „bevett” álláspontja az, hogy elismerik: az egyes államok szintjén az ellenérvek persze „igazak” lehetnek (igen, egy adott ország nem engedheti be a bevándorlók végtelen áradatát; igen, bizonyos értelemben a helyi állásokat veszélyeztető konkurenciát jelentenek, és adott esetben közbiztonsági problémákat is okozhatnak), de védelmező kiállásuk egészen más szinten mozog; olyan szinten, ami közvetlenül kapcsolódik az emberi életszükségletekhez, és egyúttal a legszilárdabban elvű politika is, ahol feltételek nélkül ragaszkodhatunk ahhoz, hogy „*qui est ici est d'ici*” („aki itt van, az itteni”). De vajon nem túlságosan könnyű ez az elvűség, mintegy a széplelkek kényelmes irrelevanciája? Lám, én elvű vagyok, ragaszkodom elveimhez, és törődjön csak az állam a valóság pragmatikus kényszereivel... De nem lehetséges-e, hogy ily módon a bevándorlók jogaiért folytatott politikai harc fontos aspektusait hagyjuk figyelmen kívül? Hogyan lehet meggyőzni a bevándorlókval ellenséges munkásokat, hogy rosszul választották meg az ellenfelet; és hogyan lehetne reális, megvalósítható alternatív politikát nyújtani ebben a kérdésben? A „lehetetlennek” (a bevándorlókval szembeni nyíltságnak) ezúttal a valóságban kell megtörténnie – és ez valódi politikai esemény lenne a jelenlegi helyzetben.

De miért ne elégedne meg a bevándorló a maga „normalizációjával”? Azért, mert ahelyett, hogy saját identitását érvényesítené, elnyomójának normáihoz kell idomulnia: elfogadottá válik, azonban *de facto* másodrendű szerepben. Identitását elnyomójának diskurzusa definiálja. Idézzük itt fel Stokely Carmichael (a Black Panthers megalapítója) programadó szavait: „Harcolnunk kell azért a jogért, hogy kitalálhassuk azokat a kifejezéseket, amelyek lehetővé teszik majd számunkra, hogy meghatározzuk, kik vagyunk, és meghatározzuk, hogy milyen viszonyok fűznek minket a társadalomhoz. S azért is harcolnunk kell, hogy ezeket a kifejezéseket elfogadtassuk. Ez a legelső szűksége minden szabad népnek és ez az a jog is egyben, amit elsőként tagad meg minden elnyomó.” A probléma mármost az, hogyan is érhetjük ezt el pontosan. Más szavakkal, hogyan lehet ellenállni a csábításnak, hogy valamiféle mitikus és teljesen külső, távoli identitás („afrikai gyökerek”)

legyen az öndefiníció hivatkozási pontja, ami minden kapcsolatot elvág a „fehér” kultúrával, így egyszerre létfontosságú intellektuális eszközöktől (ti. az egalitárius-emancipatorikus hagyománytól) és potenciális szövetségeseiktől is megfosztja az elnyomottakat, akik így magukra maradnak „elszigetelt” küzdelmükben. Kissé módosítanunk kell tehát Carmichael szavait: amitől az elnyomók igazán félnek, az nem egy szép (noha tökéletesen mitikus) öndefiníció kialakítása, amelynek semmilyen kapcsolata nincsen a fehér kultúrával, hanem egy olyan öndefiníció, ami a „fehér” egalitárius-emancipatorikus hagyomány kulcselemeinek elsajátításával *újrdefiniálja magát ezt a hagyományt*; nem annyira azt alakítva át, amit a hagyomány explicite kimond, hanem éppen azt, amit *nem* mond ki. Azaz eltörli az implicit megszorításokat, amik *de facto* kizárták a feketéket az egalitárius politikai térből. Másképpen kifejezve, nem elég új kifejezéseket találni, amelyek lehetővé teszik az uralkodó fehér tradíción kívüli önmeghatározást, hanem tovább kell menni egy lépéssel, és meg kell fosztani a fehéreket *saját* hagyományuk meghatározásának monopóliumától.

Ebben az igen pontos értelemben volt a haiti forradalom „meghatározó pillanat a világtörténelemben”.⁹⁶ A feladat nem az, hogy a haiti forradalmat az európai forradalmi szellem kiterjesztéseként ragadjuk meg, azaz, hogy megvizsgáljuk Európa (a francia forradalom) jelentőségét a haiti forradalom számára, hanem inkább az, hogy aláhúzzuk a *haiti forradalom jelentőségét Európa számára*. Nem csak az igaz, hogy Haitit nem lehet megérteni Európa nélkül – az európai emancipációs folyamat hatókörét és korlátait sem lehet megérteni Haiti nélkül. Haiti kezdettől fogva kivétel volt, a rabszolgáság eltörléséért folytatott forradalmi harctól kezdve, ami 1804-ben, az ország függetlenségének kikiáltásakor érte el tetőpontját: „Egyedül Haitiban volt egyetemesen következetes az emberi szabadság deklarálása. Egyedül Haitiban ragaszkodtak bármi áron ehhez a deklarációhoz, ami akkor közvetlenül ellentmondott a kor társadalmi rendjének és gazdasági logikájának.”⁹⁷

A lázadás egyik szervezője egy rabszolgásorból származó fekete igehirdető volt, akit „Könyves János” néven ismertek (azaz neve jelezte azt, hogy írástudó). Meglehető módon azonban a „könyv”, amire neve utalt, nem a Biblia volt, hanem a Korán. Ez eszünkbe kell, hogy juttassa a millenarista, „kommunista” lázadások nagy hagyományát az iszlámon belül, különös tekintettel a „Karmatiak Köztársaságára” és a Zandzs felkelésre.⁹⁸ A karmatiak egy millenarista iszmailita csoport tagjai voltak. Központjuk Arábia keleti részén (a mai Bahrein területén) létezett, ahol 899-ben egy utópikus köztársaságot hoztak létre. Gyakran elítélik őket, mint akik felelősek a „terrorizmus évszázadáért”; 930-ban a Hadzs alatt elrabolták a mekkai Fekete Kővet – tettükkel jelezve, hogy elérkezett a szeretet kora, és így többé nem kell betartani a Törvényt. A karmatiak célja egy olyan társadalom létrehozása volt, ami az észen és az egyenlőségen alapul. Az államot egy hatfős tanács vezette, köztük egy vezetővel,

aki első volt az egyenlők közt. Minden tulajdont egyenlően osztottak meg a közösség összes tagja között. A karmatiak ezoterikus, de nem titkos társaságként szerveződtek: tevékenységük nyilvános volt, és nyíltan propagálták nézeteiket.

Ami ennél is fontosabb, az az, hogy felemelkedésüket a baszrai rabszolgalázadás készítette elő, amely megtörte Bagdad hatalmát. Ebben az ún. Zandzs lázadásban, ami egy körülbelül tizenöt éves perióduson (869-883) ívelt át, 500 000 rabszolga vett részt, akiket az iszlám birodalom egész területéről szállítottak ide. A rabszolga-származású vezető, Ali ibn Mohamedet, megdöböntette a Baszra körüli mocsarakban dolgozó rabszolgák szenvedése, és firtatni kezdte munkakörülményeiket és élelmezésüket. Ali ezt követően Abu-Tálib kalifa leszármazottjának nyilvánította magát, majd miután ezt nem tudta szélesebb körben elfogadtatni, a radikálisan egalitárius karidzsita doktrínát kezdte el hirdetni, mely szerint a legtanultabb férfinak kell uralkodnia, még akkor is, ha alacsony sorsú ember (akár csak egy abesszíniai rabszolga) is az illető. Nem meglepő tehát, hogy a kor elismert történészei (mint Al-Tabari és Al-Maszudi) itt sem vettek észre mást, mint a lázadás „vad és brutális” jellegét...

De nem szükséges, hogy több mint ezer évet menjünk visszafelé a múltban, hogy megpillantsuk az iszlámnak ezt a dimenzióját – elég, ha egy pillantást vetünk azokra az eseményekre, amik a 2009-es iráni elnökválasztást követték. A Muszavi támogatói által használt zöld szín, az esti sötétségben Teherán tetőiről visszhangzó „Allah akbar!” kiáltások tisztán megmutatták, hogy az irániak mozgalmukat az 1979-es Khomeini-forradalom megisméltésének látták, visszatérésként annak gyökereihez, amely egyúttal reményt ad a forradalom későbbi korrumpálódásának („elfajulásának”) jóvátételére. A gyökerekhez való visszatérés nem pusztán program volt, hanem még inkább megmutatkozott a tömegek aktivitásának *formájában*: ezt tükrözte az empatikus össznépi egység, a mindenkire kiterjedő szolidaritás, a kreatív önszerveződés, a tiltakozás kifejezésének improvizált módszerei, a spontaneitás és a fegyelem egyedülálló keveréke, mint például amikor több ezren vonultak fel tökéletes, fenyegető csöndben. A Khomeini-forradalom csalódott híveinek valódi népfelkelése volt ez. Ezért érdemes összehasonlítani az iráni eseményeket az amerikaiak iraki intervenciójával: Irán a népakarat valódi kifejeződésére mutatott példát, szemben Irakkal, ahol egy idegen hatalom próbálta meg egy másik országra ráerőltetni (vagy inkább rákényszeríteni) a demokráciát. S egyúttal az iráni események válaszként is tekinthetők Obama kairói beszédének közhelyeire: nem a vallások (civilizációk) közti dialógusra van szükségünk, hanem a szolidaritás kötelékére egyfelől azok között, akik az igazságosságért harcolnak a muszlim országokban, másfelől pedig azok között, akik ugyanezért az igazságért küzdenek – máshol. Más szavakkal, arra van szükségünk, hogy ezek a küzdelmek politikussá váljanak, ami megerősítené őket

Nyugaton, az arab országokban, és – ha hiszünk a harc egyetemességében – az egész világon...

Ebből a felismerésből több kulcsfontosságú dolog is következik. Először is, Ahmadinedzsád nem az iszlamista szegények hőse, hanem egy ízig-vérig korrupt iszlamofasiszta demagóg, egyfajta iráni Berlusconi – bohóckodó pózolásának és könyörtelen hatalmi machinációinak keveréke még az ajatollahok számára is kínos. Ne tévesszen meg bennünket az, hogy vérbeli demagóg módjára szeret „morzsákat” szórni a szegények elé: Ahmadinedzsád mögött nem csak a rendőri elnyomás szervei és egy nagyon is nyugatias PR-gépezet állnak, hanem a rezsim korruptségának köszönhetően meggazdagodottak új, erős osztálya. (Az iráni Forradalmi Gárda nem a munkásosztály milíciája, hanem egyfajta óriásvállalat, az ország legerősebb gazdasági centruma.) Másodszor, élesen meg kell egymástól különböztetnünk az Ahmadinedzsáddal szembenálló két fő jelöltet, Mehdi Karrubit és Muszavit. Karrubi valóban nyugatbarát reformernek nevezhető, aki lényegében a klientúra-rendszer Iránra alkalmazott változatát kínálja, előnyöket ígérve minden egyes társadalmi csoportnak. Muszavi valami egész más: neve egyet jelent azoknak a népi reményeknek az újbóli feltámadásával, amelyek annak idején a Khomeini-forradalmat éltették. Még ha ezek a remények utópikusak voltak is, fel kell bennük ismernünk magának a forradalomnak az autentikus utópiáját. Az 1979-es Khomeini-forradalmat ugyanis nem lehet egy keményvonalas iszlamista hatalomátvételre redukálni – nyilvánvalóan sokkal több volt annál. Éppen most van itt az ideje annak, hogy felidézzük a forradalom utáni első év hihetetlen pezsgését, a politikai és társadalmi kreativitás hirtelen felszabadulását, a különböző önszerveződési kísérleteket és a szabad, inspiráló vitafórumokat, valamint a nyilvános párbeszéd más formáit a diákok és az emberek körében. Maga az a tény, hogy ezt az izzást el kellett fojtani, bizonyítja, hogy a Khomeini-forradalom autentikus politikai esemény volt, a tér pillanatnyi *megnyílása*, ami a társadalmi átalakulás korábban elképzelhetetlen erőit szabadította el, egy olyan pillanat, „amikor minden lehetségesnek tűnt”. Ami ezután következett, az a fokozatos visszazárás volt, a teokratikus elit politikai hatalomszerzésével. Hogy freudi megfogalmazással éljünk, az utóbbi időben kirobbant tiltakozáshullám nem más, mint a Khomeini-forradalom „elfojtásainak visszatérése”. Bármilyen lesz is azonban a dolog kimenetele Iránban, rendkívül fontos, hogy észben tartsuk, itt egy jelentős emancipatorikus eseménynek voltunk a szemtanúi, amely nem illeszthető be a nyugatbarát liberálisok és a nyugatellenes fundamentalisták harcának értelmezési keretébe. Ha cinikus pragmatizmusunk miatt képtelenek vagyunk ennek az emancipatorikus dimenzióknak a felismerésére, akkor a Nyugat valóban egy poszt-demokratikus éra előtt áll, és magunk is „megérdemljük” a saját Ahmadinedzsádjainkat. Olaszországban már a nevét is ismerik annak az új politikai figurának: Berlusconi. És társai már Európa-szer-

te várakoznak a pillanatra, amikor a „nép” és az „ország” biztonsága érdekében átvehetik a hatalmat...

Mi volt tehát az a mozzanat, ami a haiti forradalomban túlmutatott a kanti lelkesedésen, és amit Hegel világosan felismert? Amit itt szükséges megjegyezni – és ezáltal továbbmenni a kanti leírásnál – az az, hogy vannak társadalmi csoportok, amelyek azáltal, hogy nem rendelkeznek meghatározott pozícióval a társadalmi hierarchia „magánjellegű” rendjében, azaz azáltal, hogy a társadalom testének „nem-rész részei”, közvetlenül az egyetemességet képviselik. A valódi kommunista forradalmi lelkesedés csak és kizárólag ezzel a „nem-rész résszel” való teljes szolidaritásból eredhet. A haiti forradalom akkor „vallott kudarcot”, amikor elárulta ezt a szolidaritást, és egy új hierarchikus-nacionalista közösséget hozott létre, amiben az új belföldi fekete elit tovább folytatta a többség kizsákmányolását. Ennek a kudarcnak nem Haiti „elmaradottsága” volt az oka. Épp ellenkezőleg, a forradalom azért vallott kudarcot, mert megelőzte saját korának valóságát – Haiti rabszolga-ültetvény-rendszere (ahol elsősorban cukornádat termesztettek) nem a premodern társadalmak maradványa volt, hanem a hatékony tőkés termelés modellje; az itt uralkodó munkafegyelem előképét jelentette annak a munkafegyelemnek, amelynek később a tőkés metropoliszban vetették alá a bérmunkásokat. A rabszolgaság eltörlése után az új, fekete haiti kormány egyfajta „agrárius militarizmust” vezetett be: a cukornád-kivitel zavartalanságának érdekében az egykori rabszolgákat arra kényszerítették, hogy folytassák a munkát az ültetvényeken, és tovább termeljenek ugyanazoknak a tulajdonosoknak – mindössze azzal a különbséggel, hogy most már papíron „szabad” bérmunkásokként. A polgári társadalomra jellemző alapvető feszültség – a demokratikus pátosz és a személyes szabadságjogok együttélése a rabszolgaságra hasonlító munkafegyelemmel –, ez a *szolgaság az egyenlőségben* itt Haitiban annak legradikálisabb formájában jelent meg. Ami a tőkeviszonyt kivételessé teszi, az a szabadság és egyenlőség értékeinek a kizsákmányolás és az uralom tényével való egyedülálló kombinációja: Marx elemzésének magja az, hogy a szabadság és egyenlőség jogi-ideológiai mátrixa nem pusztán „maszk”, ami elfedi a kizsákmányolás és az uralom valóságát, hanem maga az a *forma, amiben* a kizsákmányolás és az uralom megvalósul.

A kapitalizmus kivételessége

Itt megint szembekerülünk egy visszatérő problémával: a haiti forradalom kudarcra, visszafejldése a hierarchikus hatalom egy új formájába (Dessalines halála után) csak egy a modern forradalmakat jellemző meghátrálások, „eltorzulások” hosszú sorában. Gondoljunk a jakobinusoktól Napóleonthoz, az októberi forradalomtól Sztálinhoz vagy Mao kulturális

forradalmától Teng Hsziao-ping kapitalista fordulatához vezető útra. Hogyan magyarazzuk meg ezt az átmenetet? Talán arról van szó, hogy a második fázis (a mindenkori Thermidor) valójában az első forradalmi fázis rejtett „igazsága” (ahogy azt Marx mintha időnként implikálná)? Vagy meg kell állapítanunk, hogy a forradalmi potenciál végül mindegyik esetben kimerült?

Állításom az, hogy a kommunista Eszme igenis megmarad: túléli megvalósításának kudarcait, és szelleme soha meg nem törő állhatatossággal, újra és újra visszatér. Beckett *Előre vaknyugatnak* c. írása már citált szavait felidézve: „Kezdd újra! Bukj újra! Bukj jobban!” És éppen ezzel érünk el a dolog lényegéhez. A posztmodern baloldal egyik mantrája, hogy magunk mögött kell hagynunk a centralizált diktatórikus hatalom „jakobinus-leninista” paradigmáját. De talán épp itt az ideje, hogy megfordítsuk ezt a mantrát, és kimondjuk: amire a baloldalnak ma szüksége van, az pontosan egy kiadós dózis ebből a „jakobinus-leninista” paradigmából. Ma inkább, mint bármikor, ragaszkodnunk kell ahhoz, amit Badiou a kommunizmus „örök” Eszméjének, avagy a kommunizmus „invariánsainak” nevez – Platónról kezdve a középkori millenarista lázadásokon keresztül a jakobinizmusig, leninizmusig és maoizmusig ívelő emancipatórikus harcok mindvégig jelenlévő „négy alapfogalmához”. Ezek: a *szigorú egalitárius igazságosság*, a fegyelmező *terror*, a politikai *voluntarizmus* és a *népbe vetett hit*. Ezt a mátrixot semmiféle posztmodern, posztindusztriális, vagy poszt-amit-csak-akartok dinamika nem tette „túlhaladottá”. Azonban egészen idáig ez az örök Eszme éppúgy funkcionált, mint egy platóni Idea, mint valami, ami fönmarad, s újra és újra visszatér minden egyes vereség után. Ami ma hiányzik, az – a filozófiai teológia nyelvén fogalmazva – egy kitüntetett kapocs, ami az Eszmét egy egyedi, megismételhetetlen történelmi pillanathoz köti (ugyanúgy, ahogy a kereszténységben az egész isteni építmény Krisztus születésének és halálának kontingens eseményén alapul).

Napjaink konstellációjában van valami egyedülálló: sok éles szemű elemző rámutatott már arra, hogy a kapitalizmus kortárs formája problémát jelent a mindig megújuló ellenállás fönt jelzett logikája számára. Brian Massumi például világosan leírja, hogyan haladta meg napjaink kapitalizmusa a totalizáló normalitást, és tette magáévá a „kiszámíthatatlan excesszus” logikáját.⁹⁹ Ezt az elemzést sokféleképpen kiegészíthetjük: a tőke ugyanis magáévá tette azt a stratégiát, amely önmagunknak a társadalmi térből való kivonásán, és az állam fennhatóságán kívüli „felszabadított területek” létrehozásán alapul. A globális kapitalizmus logikájának tökéletes példái az ún. „Különleges Gazdasági Övezetek”: földrajzi régiók, egy adott (általában Harmadik Világban levő) államon belüli, saját gazdasági törvényekkel, amik liberálisabbak az adott állam bevett törvényeinél (megengedik pl. a tőke szabad áramlását, az alacsonyabb behozatali és kiviteli vámokat, korlátozzák, vagy nyíltan betiltják a szakszervezetek működését, nem, vagy csak nagyon „liberálisan” szabályozzák a mun-

kaidó hosszát stb.), hogy ezáltal serkentsék az országba érkező külföldi tőkebefektetéseket. Maga a kifejezés a különböző zónák specifikusabb altípusait takarja: Szabadkereskedelmi Övezetek, Exportfeldolgozó Övezetek, Szabad Övezetek, Ipari Parkok, Szabad Kikötők, Városi Vállalkozói Övezetek és így tovább. A „nyitottság” (szabad tér, ami részben kívül áll az állami szuverenitás hatáskörén) és zártság (jogszabályok által nem szabályozott, kíméletlen munkakörülmények kikényszerítése) egyedülálló kombinációjával, ami lehetővé teszi a kizsákmányolás rendkívül magas fokát, ezek a zónák strukturális párijait alkotják a „szellemi munkaerő” sokat ünnepelt közösségeinek. Ez a negyedik eleme az eddig ismertetett hármasságnak (ami nem más, mint a high-tech „szellemi munka”, a zárt lakóközösségek és a nyomorgyedek „triásza”).

Badiou szintén felismeri a kapitalizmus egyedülálló *ontológiai* státuszát: a rendszer dinamikája maga aknázza alá a re-prezentáció minden szilárd keretét. Azt a feladatot, aminek elvégzése általában a kritikai-politikai aktivitás feladata (ti. az állam re-prezentációs keretének kikezdése), már maga a kapitalizmus is elvégezte/elvégzi – és ez problémát jelent Badiou koncepciója számára az esemény-központú politikával kapcsolatban. A prekapitalista társadalmi formációkban minden állam, minden re-prezentációs totalitás a kirekesztés egy eredendő aktusára utalt, azaz a „szimptomatikus torzió” pontjára, a „nem-rész részre”, egy olyan elemre, ami, bár része ugyan a rendszernek, de még sincs benne helye. Az emancipatorikus politika feladata ekkor az volt, hogy ennek a felesleges („létszám feletti”, „kirekesztett”) elemnek a pozíciójával (nézőpontjával) azonosulva avatkozzon bele a rendszer működésébe – vagyis azon elem pozíciójából, amely része ugyan a szituációnak, de nem *értelmezhető* annak fogalmaival. De mi van akkor, ha a rendszer már nem rekeszti ki a „fölös” elemet, hanem épp ellenkezőleg, közvetlenül saját hajtóerejeként használja fel azt – mint a kapitalizmus esetében, amely csak akkor képes reprodukálni önmagát, ha folyamatosan forradalmasítja saját létezését, ha szüntelenül átlépi saját korlátjait? Másképpen fogalmazva: ha a politikai esemény, vagyis az emancipatorikus intervenció egy meghatározott történelmi „világba” mindig ehhez a felesleges elemhez, a „szimptomatikus torzióhoz” kapcsolódik – azaz ha definíciójából adódóan az adott világ kereteinek a megszüntetését jelenti –, akkor hogyan lehetséges a politikai intervenció egy olyan univerzumba, ami már önmagában is világ-talan, aminek saját maga reprodukálásához már nincs szüksége arra, hogy egy „világ” keretei között létezzen? Ahogyan Alberto Toscano világos elemzésében rámutat, Badiou itt ellentmondásba keveredik, amikor azt a „logikus” konklúziót vonja le, hogy egy „világ-talan” univerzumban (ti. napjaink globális kapitalizmusának univerzumában) az emancipatorikus politika célja „tradicionális” *modus operandi*-jának a pontos ellentéte kell, hogy legyen. Badiou szerint a feladat ma egy új világ „kitalálása”, olyan Mester-Jelölökkel, amelyek képesek számunkra egy új „kognitív térképet képezni”.¹⁰⁰

Mostanra tehát világosan kirajzolódnak előttünk a dilemma kontúrjai. Kiindulási pontunk az ellenállás és/vagy önmagunknak a hatalom teréből való kivonásának logikája volt: a kommunizmus örök Eszme, amely mindent túlél, és időről időre fellángol, robbanásokhoz vezet... De mi van akkor, ha – például – a kínai Kulturális Forradalom nem csak az „állam és párt” korszakának kimerülését jelentette, hanem magának annak a korszaknak a kimerülését is, amelyet az egalitárius-emancipatorikus események kirobbanása, majd „normalitásba” való visszatérésük (ha jobban tetszik, „elfajulásuk”) jellemzett? Ezen a ponton a sor megszakad, egyszerűen azért, mert a forradalmi dinamizmus az ellenséghez került: már nem játszhatjuk tovább a Rend felforgatásának játékát annak „nem-rész részének” pozíciójából, mivel a Rend magába foglalja saját maga szüntelen felforgatását. A kapitalizmus teljes kibontakozásával maga a „normális” élet az, ami meghatározott módon „karnevalizálódik” állandó fordulataival, kríziseivel és átlényegüléseivel. Ebből a perspektívából kell megértenünk azt, vagy inkább szembenéznünk azzal, hogy ma – sokkal inkább, mint bármikor korábban – a kapitalizmus kritikája a *kivétel*, különösen egy „stabil” etikai pozícióból.

A valódi kérdés itt az: lehet-e az államon kívül cselekedni, és ha igen, akkor hogyan? A Kulturális Forradalom annak a kísérletnek a kudarcát jelentette, hogy az államot belülről rombolják szét, hogy eltöröljék az államot. Akkor tehát egyszerűen az lenne a megoldás, hogy vegyük tudomásul az államot, mint tény, mint azt az apparátust, amelyik ügyel a „folyamatos áruellátásra”, és dolgozzunk tovább az államtól kellő távolságot tartva (de közben preskriptív felhívásokkal és követelésekkel bombázva)? Vagy válasszunk ennél radikálisabb célt, és vonjuk ki magunkat a hegemón hatalmi tér**ből**, ami egyúttal radikális intervenció is ebbe a tér**be**, mert a teret *annak rejtett minimális differenciájára redukálja*? Ez az ön-kivonás rendkívül erőszakos esemény, még az elpusztítás/megtisztítás aktusánál is erőszakosabb: a hatalom mezőjének redukciója a rész(ek)/nem-rész, az 1 és a 0, a „bennlévő” csoportok és a proletariátus közötti minimális differenciára. Nem pusztán a szubjektum ön-kivonása a hatalom teréből, hanem egy olyan kivonás, ami a legerőszakosabban *visszahat* magára erre a térre, lemeztelenítve annak valós koordinátáit. Ez a kivonás nem egy harmadik pozíciót jelent a létező kettő mellett, amelyek konfliktusa jellemzi a hatalom terét (ekképpen a liberalizmus és a fundamentalizmus mellé most még kapnánk egy radikális baloldali emancipatorikus politikát is). Ez a harmadik mozzanat inkább „denaturalizálja” a hatalom egész mezőjét, leleplezve a mezőt alkotó, látszólag szembenálló pólusoknak a mélyben meghúzódó cinkosságát. Ebben rejlik az ön-kivonás dilemmája: olyan kivonásról/visszavonulásról beszélünk, ami az elhagyott teret sértetlenül hagyja (sőt, annak kiegészítéseként hat, mint a visszahúzódás a társadalmi valóságból igazi Énünk szférájába, ahogyan azt a New Age meditáció ajánlja követőinek); vagy olyanról, ami erőszakosan feldúlja azt a teret, ahonnan az egyén visszavonul? A „kivonás” tehát az, amit Kant

kétféltű fogalomnak nevezett. Lenint parafrázálva azt mondhatjuk, ma minden, egészen a radikális emancipáció mozgalmainak mai sorsáig, azon múlik, hogyan értelmezzük ezt a fogalmat, milyen szó fog hozzákapcsolódni, vagy leválni róla.

Badiou „kivonás”-fogalma, csakúgy mint Hegel *Aufhebung*-ja három különböző jelentésréteget tartalmaz: (1) visszavonulni, lekapcsolódni; (2) egy szituáció komplexitását minimális differenciájára redukálni; (3) szétrombolni a fönnálló rendet. Ugyanúgy, mint Hegelnél, a helyes eljárás nem a három jelentés megkülönböztetése (végül mindegyikre egy specifikus kifejezést javasolva), hanem a kivonás megragadása három dimenziójának egységeként: önmagunk kivonása egy szituációban való elmerülésből, úgy, hogy a kivonás láthatóvá teszi azt a „minimális differenciát”, ami fönttartja a szituáció sokféleségét; ezáltal kiváltjuk az egész szituáció dezintegrációját, éppúgy, ahogyan egyetlen kártya kivonása a kártyavárból az egész felépítmény összeomlását okozza.

Természetesen az egalitárius-emancipatorikus „deterritorializáció” nem ugyanaz, mint ennek posztmodern-kapitalista formája, de mégis, ez is radikálisan megváltoztatja az emancipációért folytatott harc kategóriáit. Innentől fogva ugyanis már nem egy állam megállapodott hierarchikus rendje az ellenség többé. De hogyan forradalmasíthatnánk akkor egy rendszert, aminek alapelve épp az állandó ön-forradalmasítás? A kommunizmus nem pusztán egy megoldás napjaink problémáira, hanem maga is egy probléma neve: annak a nehéz feladatnak a neve, hogyan lehetséges kitörni a „piac-és-állam” keretének kötöttségeiből, s ennek a feladatnak a megoldására nincs kéznél semmilyen varázsszavak formula. „Maga az Egyszerű. Csak csinálni nehéz” – ahogy Brecht írta *A kommunizmus dicsérete* c. versében. A hegeli válasz erre, hogy a probléma (a patthelyzet) saját maga megoldása – de nem abban az egyszerű, közvetlen értelemben, hogy a kapitalizmus már önmagában is tulajdonképpen kommunizmus, és pusztán csak egy formális átfordulás hiányzik már. Ehelyett részemről inkább a következő felvetést kockáztatnám meg: nem lehetséges-e, hogy napjaink globális kapitalizmusa éppen „világ-talan”, minden szilárd rend szüntelen szétbomlasztására törő természete miatt létrehozza egy olyan forradalom lehetőségét, ami megtöri a lázadás–reintegráció ördögi körét, más szavakkal, ami már nem fogja követni a „robbanás Eseménye – visszatérés a normalitáshoz” mintázatot, hanem magára vállalja a feladatot, hogy új „rendet” vezessen be, a globális kapitalizmus zűrzavarával szemben? A lázadástól szégyentelenül tovább kell lépnünk az új rend kialakításáig. (Talán nem ez a jelenleg is zajló pénzügyi válság egyik tanulsága?) Ezért döntő jelentőségű a kapitalizmusra való koncentráció ahhoz, hogy újból valóságga tegyük a kommunista Esmét: napjaink „világ-talan” kapitalizmusa radikálisan megváltoztatja a kommunista harc koordinátáit is – az ellenség már nem az állam, amelyet meg kell próbálnunk aláaknázni szimptomatikus torziójának pontjából kiindulva, hanem a szüntelen ön-forradalmasítás áradata.

Ezzel az összefüggéssel szembenézve két axiómát szeretnék itt javasolni az állam és politika viszonyáról: (1) Az „állam és párt” kommunista politikájának kudarca elsősorban és mindenekelőtt az államellenes politika kudarca, vagyis azoké az erőfeszítéseké, hogy kitörjünk az állam jelentette kötöttségekből, hogy megpróbáljuk az állami szerveződési formákat a „közvetlen”, nem-képviseleti önszerveződés formáival („tanácsrendszer”) helyettesíteni. (2) Ha nincs világos elképzelésünk arról, hogy mivel helyettesítsük az államot, akkor ahhoz sincs jogunk, hogy kivonjuk magunkat/visszavonuljunk az állam által ellenőrzött mezőből. Az államtól való távolságtartás helyett a valódi feladat az, hogy az államot rákényszerítsük arra, hogy nem-állami módon működjön. Az az alternatíva, hogy „vagy küzdj az államhatalom megszerzéséért (ami olyanokká tesz minket, mint ellenségeink) vagy állj ellen úgy, hogy visszavonulsz egy olyan pozícióba, ahol nem ér el téged az állam”, hamis. Ugyanis mindkét lehetőség osztozik abban a premisszában, hogy az államiság, ahogy ma ismerjük, megváltoztathatatlan, így vagy megpróbáljuk az államhatalmat magunkhoz ragadni, vagy megfelelő távolságot tartunk tőle. Ebben a kérdésben minden szégyenkezés nélkül fel kell vállalnunk azt, amit Lenin *Állam és forradalom* c. művéből megtanultunk: a forradalmi erőszak célja nem az államhatalom átvétele, hanem átalakítása, radikálisan megváltoztatva annak működését, a társadalmi bázisához fűződő viszonyát, és így tovább.¹⁰¹ Ebben rejlik a „proletariátus diktatúrájának” legfontosabb alkotóeleme.

Az egyetlen helytálló következtetés, amit a fentiekből levonhatunk az az, hogy a „proletariátus diktatúrája” egyfajta (szükségszerű) oximoron, és *nem* egy államforma, amiben most már a proletariátus az uralkodó osztály. Csak annyiban beszélhetünk a „proletariátus diktatúrájáról”, amennyiben az állam maga is radikálisan átalakul, és a társadalmi részvétel új formáira támaszkodik. Ezért jelzett a pusztá képmutatásnál többet az a tény, hogy a sztálinizmus csúcspontján – miután a tisztogatások az egész társadalmat szétzilálták – az új alkotmány meghirdette a szovjet állam „osztályjellegének” végét (a korábban jogfosztott osztályok tagjai is szavazati joghoz jutottak), és a szocialista rezsimeket „népi demokráciának” nevezték el – ami világos jele volt annak, hogy ezek a rendszerek sosem voltak „proletárdiktatúrák”. A kérdés azonban továbbra is az: hogyan érhetnénk el az utóbbit, ezt a „diktatúrát”?

„Kapitalizmus ázsiai értékekkel”... Európában

Peter Sloterdijk (akiről nem állítható, hogy a mi oldalunkhoz tartozik, ugyanakkor nem is egy komplett idióta) egyszer megjegyezte: ha van valaki, akinek száz év múlva is szobrot fognak állítani, az Li Kuan Ju, Szingapúr egykori miniszterelnöke, aki feltalálta és megvalósította a „kapitalizmus ázsiai értékekkel” modelljét. A kapitalizmus eme autoritárius

formájának vírusa lassan, de biztosan egész bolygónkon elterjed. Teng Hsziao-ping, mielőtt megindította volna reformjait, maga is Szingapúrba látogatott, és nyíltan méltatta a városállamot, mint egész Kína számára követendő példát. Ennek a fejlődési útvonalnak világtörténeti jelentősége van: egészen idáig úgy tűnt, hogy a kapitalizmus elválaszthatatlanul összekapcsolódik a demokráciával – időnként természetesen előfordultak visszaesések a közvetlen diktatórikus hatalomgyakorlásba, de egy-két évtized után a demokrácia újra győzedelmeskedett (gondoljunk például Dél-Korea és Chile esetére). Most azonban a demokrácia és a kapitalizmus közötti kapocs végleg elszakadt.

Látva a kapitalizmus robbanásszerű fejlődését napjaink Kínájában, a nyugati elemzők gyakran teszik fel a kérdést, vajon mikor fog érvényre jutni a politikai demokrácia – a kapitalizmus „természetes” politikai tartozéka? Ha azonban közelebről megvizsgáljuk a mai Kínát, ez a remény gyorsan eloszlik. Lehetséges tehát, hogy a demokrácia második stádiuma, ami az autoritárius „siralomvölgyet” kellene, hogy kövesse, ebben az esetben soha nem is fog eljönni? Talán éppen ez az, ami a mai Kínában olyannyira nyugtalanító: a gyanú, hogy az autoritárius kapitalizmusnak ez a verziója nem pusztán a múlt maradványa – mintegy megismételve az Európában a 16. századtól a 18. századig tartó tőkés felhalmozási folyamatot –, hanem a jövő jele. Mi van akkor, ha „az ázsiai *kancsuka* és az európai részvénytőzsde kegyetlen kombinációja” (ahogy Trockij jellemezte a cári Oroszországot) gazdaságilag hatékonyabbnak bizonyul, mint a liberális kapitalizmus? Mi van akkor, ha ez a fejlődés jelzi, hogy a demokrácia, ahogy azt általában felfogjuk, már nem a gazdasági fejlődés előfeltétele és hajtóereje többé, hanem inkább annak gátja?

Naiv baloldaliak időnként azt állítják: a Kulturális Forradalom (és általában a maoizmus) öröksége a teljesen megzabolázatlan kapitalizmus ellensúlyaként hat, mérsékelve annak legrosszabb túlkapasait, és fenntartva a társadalmi szolidaritás bizonyos minimumát. De mi van akkor, ha pontosan ennek az ellenkezője történik? Nem lehetséges-e, hogy az Ész cselének egyfajta szándékolatlan és annál kegyetlenebb iróniájú következményeként a Kulturális Forradalom a múlt tradícióinak brutális eltakarításával inkább egyfajta „sokk” volt, ami létrehozta a rákövetkező kapitalista robbanás feltételeit? Nem lehetséges-e, hogy Kínát hozzá kellene adnunk Naomi Klein listájához azokról az országokról, ahol valamilyen természeti vagy társadalmi katasztrófa (vagy fegyveres konfliktus) tisztította meg az utat a kapitalista fejlődés újabb kirobbanása előtt?¹⁰²

A történelem páratlan iróniája, hogy maga Mao volt az, aki megmentette a gyors kapitalista fejlődés ideológiai előfeltételeit Kínában, a tradícionális társadalom szövetének szétrombolásával. Mi volt Maónak a néphez (és különösen a fiatalokhoz) intézett felhívása a Kulturális Forradalom során? Ne várjatok arra, hogy valaki más megmondja, mit tegyetek, jogotok van lázadni! Gondolkozzatok és cselekedjetek hát önállóan, puszítsátok el a kulturális ereklyéket, jelensétek fel, és támad-

játok meg nemcsak az öregeket, hanem a kormány- és párttisztviselőket is! Söpörjétek el az állam elnyomó mechanizmusait, és szerveződjétek kommunákba! És Mao felhívása meghallgattatott – a minden hatalmat szétrombolni akaró szenvedélyek olyan féktelen kirobbanását idézve elő, hogy végül Mao kénytelen volt a katonaságot bevetni a rend helyreállítására. A helyzet paradoxonja tehát az volt, hogy a döntő ütközet nem a Kommunisták Párt apparátusa és hagyományos ellenfelei között zajlott, hanem – az egyik oldalon – a katonaság és a Párt szövetsége, illetve – a másikon – a Mao által életre hívott erők (vagy inkább erőszak) között.¹⁰³

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy le kellene mondanunk a demokráciáról a kapitalista fejlődés érdekében, hanem inkább azt, hogy szembe kell néznünk a parlamentáris demokrácia korlátaival, amelyeket szépen írt le Noam Chomsky, amikor rámutatott, hogy „csak ha a tömeges népi részvétel fenyegetése elhárult, lehet a demokratikus intézmények bevezetését biztonságban fontolóra venni”.¹⁰⁴ Chomsky itt a parlamentáris demokrácia „passzivizáló” magjáról beszél, amely lehetetlenné teszi a nép közvetlen politikai önszerveződését.

Walter Lippmann, a huszadik századi amerikai újságírás ikonja kulcs szerepet játszott az amerikai demokrácia önképének kialakításában. Habár politikailag progresszív beállítottságú volt (méltányos külpolitikát sürgetett a Szovjetunióval szemben stb.), a tömegmédiáról kialakított elmélete egyfajta dermesztő igazságtartalommal rendelkezik. Ennek keretében hozta létre a „konszenzusgyártás” [Manufacturing Consent] fogalmát, amelyet később Chomsky tett híressé, bár Lippmann maga eredetileg pozitív értelemben használta. *Közvélemény* című munkájában (1922) kifejti, hogy a „kormányzók osztályának” szembe kell néznie egy kemény kihívással. Lippmann Platón követve a közvéleményt valamiféle hatalmas szörnyetegnek vagy tévelygő nyájnak látta, amely a „lokális vélemények káoszában”¹⁰⁵ kóvályog. Ezért arra van szükség, hogy az állampolgárok nyáját „egy specializált osztály vezesse, melynek érdekei túlmutatnak a lokális korlátozottságon” – ennek az elitnek a tudás gépezeteként kell működnie, ezáltal meghaladva a demokrácia legfőbb defektusát, a „mindenben kompetens állampolgár” ideáljának lehetetlenségét. Napjaink demokráciái valóban így működnek – a mi beleegyezésünkkel. Semmi misztérium nincs abban, amit Lippmann mondott, sőt, mindez nyilvánvaló tény – a misztérium inkább csak az, hogy tudva mindezt, mi tovább játsszuk a játékot. Úgy teszünk, *mintha* szabadon választhatnánk, miközben alattomban nem csak elfogadjuk, hanem még *követeljük* is, hogy legyen egy láthatatlan parancs (ami már benne rejlik a „szólásszabadság” iránti elkötelezettségünk formájában), ami megmondja, hogy mit tegyünk és gondoljunk. Ahogyan Marx már régen rámutatott, magában a formában rejlik a titok.

Ebben az értelemben egy demokráciában minden átlagos állampolgár mondhatni királyi fenség – de egy alkotmányos monarchia királya, egy

olyan uralkodó, aki csak formálisan határoz, akinek funkciója valójában csak az, hogy rábólintson a végrehajtó hatalom által javasolt lépésekre. Ezért van az, hogy a demokratikus rituálék ugyanazzal a súlyos problémával küszködnek, mint az alkotmányos monarchiák: hogyan lehet fönntartani a király méltóságát? Hogyan lehet fönntartani a látszatot, hogy valóban a király hozza a döntéseket, miközben mindannyian tudjuk, hogy nem így van? Trockijnak tehát igaza volt a parlamentáris demokráciával szembeni fő kritikájában: a fő probléma nem az, hogy túl sok hatalmat ad a tanulatlan tömegek kezébe, hanem – paradox módon – pontosan az, hogy *passzívvá teszi a tömegeket, és meghagyja a kezdeményezést az államhatalom apparátusának (szemben a „szovjetekkel”, ahol a munkásosztály közvetlenül válik kezdeményezővé, és gyakorolja a hatalmat)*.¹⁰⁶ A „demokrácia válsága” ezért nem akkor jelentkezik, amikor az emberek már nem hisznek többé saját hatalmukban, hanem akkor, amikor elvesztik az elitbe vetett bizalmukat, amely elvileg a nép helyett is gondolkodik, határoz, és utat mutat a „tömegeknek”. Az igazi válság és a vele járó szorongás tehát abban a pillanatban jön el, amikor nyilvánvalóvá válik, hogy „a trón üres”, hogy most *valóban* a miénk a döntés. Ezért a „szabad választások” mindig egyfajta udvariaskodást is jelentenek: a hatalom birtokosai úgy tesznek, mintha nem lennének azok, és felkérik minket, döntsük el szabadon, valóban át akarjuk-e adni nekik a hatalmat: egy olyan gesztus logikáját tükrözve, amit „illik” visszautasítani.

Az Akarat terminusaiban megfogalmazva a problémát, azt is mondhatjuk: a képviseleti demokrácia fogalmában már eleve benne van a nép Akaratának megbénítása, átalakítása nem-akarássá – miközben az akaráss egy másik ágensre hárul át, aki a népet képviseli és helyette akar. Ha az embert a demokrácia aláaknázásával gyanúsítják, válaszunk Marx és Engels hasonló vádakra (ti. arra, hogy a kommunizmus aláaknázza a családot, a tulajdont, a szabadságot stb.) adott replikájának parafrázisa kell, hogy legyen a *Kommunista Kiáltvány*ból: a fönnálló rend maga is készséggel garantálja ezt az aláaknázást. Ugyanúgy, ahogy a (piaci) szabadság a szabadság hiánya azok számára, akik munkaerejüket adják el, ugyanúgy, ahogy a családot aláássa a burzsoá család, mint törvényes prostitúció, a demokráciát a parlamentáris forma (amelynek velejárója a nagy többség passzívvá tétele) és a szükségállapot egyre dominánsabb logikája folytán megerősödő végrehajtó hatalom ássa alá.

Badiou javasolta a demokráciában jellemző korrupció két típusának (vagy inkább szintjének) megkülönböztetését: a *de facto* empirikus korrupció és a korrupció, ami magából a demokrácia formájából ered, amennyiben itt a politika a magánérdekek egyezkedésére redukálódik. Ez a szakadék azonban csak azon ritka esetekben válik láthatóvá, amikor megjelenik egy olyan tisztességes „demokratikus” politikus, aki, miközben az empirikus korrupció ellen harcol, fönntartja a korruptság formális terét. (Természetesen ott van még az ezzel ellentétes eset is, amikor egy empirikusan korrump politikus az erény diktatúrájának érdekében

cselekszik.) A konstituált és konstituens erőszak Walter Benjamin-féle megkülönböztetését használva azt mondhatjuk, hogy itt a „konstituált” korrupció (a törvény konkrét megszegésének empirikus esetei) és a „konstituens” korrupció közötti különbségről van szó, ahol ez utóbbi magának a demokratikus kormányzási formának a korruptségét jelenti. „Ha ugyanis a demokrácia reprezentációt jelent, akkor mindenekelőtt annak az általános rendszernek a reprezentációját, aminek ő maga megnyilvánulási formája. Más szavakkal: a szabad választások demokráciája csak annyiban reprezentatív, amennyiben először és mindenekelőtt a kapitalizmus (avagy ahogy mostanában átnevezték: a „piacgazdaság”) konszenzuális reprezentációja. Ebben rejlik mélyben meghúzódó korruptség...”¹⁰⁷

Ezeket a sorokat a legszigorúbban transzcendentális értelemben kell felfogni: természetesen a többpárti liberális demokrácia „reprezentálja” – tükrözi, regisztrálja, súlyozza – a különböző meggyőződések kvantitatív megoszlását, az emberek véleményét a pártok javasolt programjairól és jelöltjeiről és így tovább. Ugyanakkor – ennél az empirikus szintnél lényegibb és sokkal radikálisabb, „transzcendentális” értelemben – a többpárti liberális demokrácia „reprezentálja” – megvalósítja – a társadalom, a politika (és az individuum ezen belüli szerepének) egy bizonyos vízióját. A liberális demokrácia a társadalmi élet egy pontosan meghatározható vízióját „reprezentálja”, ahol a politikai élet egymással választásokon megküzdő pártokon keresztül szerveződik, amelyek az állam törvényhozói és végrehajtói funkciói fölötti kontrollért viaskodnak stb., stb. Mindig emlékeznünk kell arra, hogy ez a „transzcendentális keret” sohasem semleges – bizonyos értékeket és gyakorlatokat privilegizál. Ez a nemsemlegesség tapinthatóvá válik a válságok vagy a teljes közöny pillanataiban, amikor a demokratikus rendszer képtelen reagálni az emberek tényleges akaratára vagy véleményére. Ezt a képtelenséget mutatják meg az olyan anomáliák, mint pl. a 2005-ös brit választások, amikor Tony Blair (akit rendszeresen az ország legnépszerűtlenebb emberének választottak) növekvő népszerűtlensége ellenére az elégedetlenség egyszerűen nem tudta megtalálni hatékony politikai kifejeződését. Valami itt nyilvánvalóan nagyon nem volt rendben. Nem arról volt szó, hogy az emberek „nem tudták, mit akarnak”, hanem inkább arról, hogy a cinikus lemondás megakadályozta, hogy akaratuknak megfelelően cselekedjenek, aminek eredményeképpen bizarr szakadék keletkezett aközött, amit gondoltak, és ahogyan cselekedtek (szavaztak).

Platón, ahogy a demokráciáról alkotott kritikájából kitűnik, teljességgel tudatában volt a korrupció e második formájának, és kritikája tisztán visszaköszön az Erénynek központi helyet biztosító jakobinus koncepcióban is: a demokráciában, amennyiben az a magánérdekek sokaságának reprezentációját és alkudozását jelenti, nincs hely az Erény számára. Ezért szükséges, hogy egy proletárforradalomban a demokráciát felváltsa a proletariátus *diktatúrája*.

Nincs okunk a demokratikus választások megvetésére; mindössze ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy *per se* nem az Igazság kifejeződései – épp ellenkezőleg, általában az éppen uralkodó, a hegemon ideológia által meghatározott *doxát* tükrözik vissza. Vegyünk egy példát, ami minden bizonnyal nem különösebben problematikus: Franciaország 1940-ben. Még Jacques Duclos (a Francia Kommunista Párt második embere) is bevallotta négy szemközt, hogy ha ekkor népszavazást tartottak volna Franciaországban, Pétain marsall a szavazatok akár 90%-át is megkapja. Amikor de Gaulle történelmi tettével megtagadta a Németország előtti kapitulációt és kijelentette, csak ő, és nem a vichyi-rezsim beszélhet a valódi Franciaország nevében (és nem pusztán a „franciák többsége” nevében!), akkor mély igazságot mondott ki, még ha „demokratikusan” nézve nem csak hogy nem volt legitim, amit mondott, hanem nyilvánvalóan szemben is állt a francia nép többségének véleményével. *Lehetségesek* olyan demokratikus választások, amik megvalósítják az Igazság eseményét – amikor, legyőzve a szkepticizmus és a cinizmus inerciáját, a többség egy pillanatra „felébred” Cspikerózsika-álmából, és szembe száll az uralkodó ideológia hegemoniájával. Azonban az utóbbi jelenség kivételes ritkasága önmagában is bizonyítja, hogy a választások mint olyanok, nem az Igazság megnyilvánulási közegei.

A demokráciának ez a hitelességre való képessége az, ami végképp elveszni látszik az autoritárius kapitalizmus felemelkedésével, amelynek polipkarjai egyre közelebb és közelebb érnek a Nyugathoz. Ez a tendencia természetesen minden ország sajátos „értékeinek” megfelelően jelentkezik: Putyin Oroszországában kapitalizmus „orosz értékekkel” (a hatalom brutális kimutatása), Berlusconi Itáliájában kapitalizmus „olasz értékekkel” (komikus bohóckodás). Putyin és Berlusconi is olyan demokráciákat kormányoznak, amelyek egyre inkább üres, procedurális héjakká sorvadnak – miközben mindketten nagymértékű (a közvélemény-kutatások szerint több mint 60%-os) társadalmi támogatottsággal rendelkeznek a súlyosbodó gazdasági helyzet ellenére. Nem véletlen, hogy személyesen is jó viszonyban vannak: mindketten hajlamosak időnként botrányos „spontán” kitérőekre (amelyek, legalábbis Putyin esetében, gondosan előre meg vannak komponálva, hogy megfeleljenek az orosz „nemzeti karakternek”). Időről időre Putyin szeret egy jót káromkodni, vagy valamilyen obszcén fenyegetést megereszteni: néhány éve, amikor egy nyugati újságíró kellemetlen kérdést tett fel az elnöknek Csecsenföldről, Putyin azzal válaszolt, hogy amennyiben a kérdező még nincs körülmetélve, szívesen látják Moszkvában, ahol kiváló sebészeik nagy passzióval tennék ezt meg neki...

A profittól a járadékig

Honnan ered ennek a direkt, nem-demokratikus autoritásnak a feltámasztása? Túl minden kulturális tényezőn, van napjaink kapitalizmusának

logikájában egy belső szükségszerűség, ami elősegíti ezt. Nevezetesen, a központi probléma ma az, hogyan módosítja az „intellektuális munkának” a kései kapitalizmusban tapasztalható elsődlegessége (sőt, hegemon szerepe) a marx-i alapképletet a munka objektív feltételeitől való elválasztásáról, valamint a forradalomról, azaz ezeknek a feltételeknek a szubjektív újra-elsajátításáról. A világhálóhoz hasonló szférákban a termelés, a csere és a fogyasztás elválaszthatatlanul összekapcsolódik, potenciálisan teljesen egybeolvad: termékemet azonnal közvetítem valaki más felé, aki el is fogyasztja azt. Radikálisan újra kell tehát gondolnunk Marx elemzését az árufetisizmusról, amely elmélet szerint az „emberek közötti viszonyok” „dolgok közötti viszonyokként” tűnnek fel. Azonban az „immateriális munka” esetében az „emberek közti viszonyok” „nem annyira az objektivitás máza alatt rejtőznek, hanem inkább mindennapi kizsákmányolási viszonyaink közvetlen anyagát alkotják”¹⁰⁸, így már nem beszélhetünk „eldologiasodásról” a klasszikus lukácsi értelemben. A társadalmi viszonyok nemhogy láthatatlanok lennének, hanem inkább a maguk fluiditásában közvetlenül válnak az értékesítés és a csere tárgyává: a „kulturális kapitalizmus” világában már nem kulturális vagy érzelmi élményeket „okozó” tárgyakat árulunk (és vásárolunk), hanem közvetlenül élményeket.

Bár el kell ismernünk, hogy Negri jól közelíti meg ezt a kérdést, válasza inadekvát. Kiindulópontja Marxnak a *Grundriss*-ében kifejtett tézise az „állótöke” jellegének radikális átalakulásáról: „Az állótöke fejlődése jelzi, hogy milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, ismeret, közvetlen termelőerővé, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átfomálva. Milyen fokig vannak a társadalmi termelőerők termelve, nemcsak tudás formájában, hanem mint a társadalmi gyakorlat, a reális életfolyamat közvetlen szervei.”¹⁰⁹

Az általános társadalmi tudás kifejlődésével tehát „a munka termelőereje” így „a legnagyobb termelőerő. [...] Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról úgy tekinthető, mint *állótöke* termelése, lévén az állótöke maga az ember.”¹¹⁰ Mivel a töke a kizsákmányolás folyamatát az élőmunkával szembelepő „állótöke” alakjában valósítja meg, abban a pillanatban, ahogy az állótöke kulcskomponensévé „maga az ember”, az „általános társadalmi tudás” válik, a tőkés kizsákmányolás társadalmi alapja ellehetetlenül, és a töke tisztán élősködő struktúrává válik. Negri szerint – napjaink globálisan szerveződő, interaktív kommunikációs közegeivel – a kreatív alkotóképesség immár nem individuális jelenség, hanem már eleve közösségi, a „közjavak” része, ezért minden privatizációjára tett kísérlet (a copyrighton keresztül) problematikussá válik – a „tulajdon lopás” egyre inkább szó szerinti valósággá válik. De mit kezdünk akkor egy olyan vállalattal, mint a Microsoft, amely pontosan ezt csinálja – megszervezi és kizsákmányolja a kognitív Egyedek alkotóerejének kollektív együttműködését? Úgy tűnhet, az egyetlen

megmaradt feladat az, hogy kitaláljuk, a kognitív munkások hogyan „szabadulhatnak meg a vállalatvezetőktől, hiszen a kognitív munka fölötti üzemi kontroll teljesen *dépassé*” [idejétmúlt].¹¹¹ Az új társadalmi mozgalmak annak Jelei, hogy „a bérmunka korszaka véget ért, és a munka és tőke között zajló bérharcokat magunk mögött hagyva, most a sokaság [multitude] és az Állam közötti harc korszakába érkeztünk, ahol a harc az állampolgári alapjövedelem bevezetéséért folyik”.¹¹² Ez „napjaink forradalmi társadalmi átalakulásának” legfőbb jellegzetessége: „rá kell bírunk a tőkét, hogy belássa a közjó jelentőségét és fontosságát, és ha nem hajlandó erre, akkor kényszerítenünk kell rá”.¹¹³ Vegyük észre Negri egyértelmű megfogalmazását: nem „megszüntetni” kell a tőkét, hanem rá kell „kényszeríteni” a közjó elismerésére, más szavakkal a kapitalizmus keretei között kell elérnünk ezeket az eredményeket. Nos, ha volt valaha utópikus elképzelés, akkor ez az. Negri szerint napjaink biopolitikai kapitalizmusát csak egy hajszál választja el a sokaság kreativitásának közvetlen érvényesülésétől. „Az itt kirajzolódó kép: áruk körforgása, információs hálózatok, állandó mozgás, a munkaerő radikális nomadizmusa – egyúttal ennek az egész dinamikának a kíméletlen kizsákmányolása [...] amire azonban szüntelenül és kimeríthetetlenül válaszol az *excesszus* (*kilengés*), a biopolitikai erő, ami a sokaságban rejlik –, ez az *excesszus* kikezdi az uralkodó intézmények strukturális ellenőrzési képességét. A társadalom minden elérhető energiáját, az egész társadalmat a munkavégzésnek vetik alá. A kizsákmányolás és munkakényszer e totalitásában azonban ott rejlik egy tárgy-független szabadságvágy, ami nem redukálható a rajta uralkodni törekvő kontrollmechanizmusra. Habár a szabadság fordulhat önmaga ellen [...] az ambivalenciának ebben a terében mégis megnyílnak menekülési útvonalak. A szenvedés gyakran termékeny, de sosem forradalmi – a forradalom forrása csak az *excesszus*, a túlradó energia és az erő lehet.”¹¹⁴

Ami itt visszaköszön, az a standard poszt-hegeli mátrix: a termékeny áramlás, ami mindig egyfajta *excesszust* hordoz magában a strukturális totalitással szemben, amely megpróbálja azt elfojtani, kontrollálni és így tovább. De mi lenne, ha egyfajta „perspektívaváltással” inkább a kapitalista termelés hálózataiban pillantanánk meg az igazi *excesszust*, a sokaság termékeny fluxusával szemben? Mi van akkor, ha a sokaság újratermelődése jelenlegi formájában közvetlenül az életet termeli ugyan, de egyúttal a (funkcionálisan fölösleges) *excesszust* is folyamatosan reprodukálja, nevezetesen a Tőke formájában? Miért van ezeknek a pillanatszerűen előállítható relációknak szükségük a tőkés termelési viszonyok közvetítő szerepére? Lehetséges, hogy a valódi rejtély az, hogy a folytonos, nomád „molekuláris” mozgásnak valamiért szüksége van egy élősködő „szilárdtestre”, amely (megtévesztő módon) korlátlan termékenysége akadályának tűnik fel? Miért van az, hogy amint megszüntetjük ezt az akadályt/*excesszust*, elvesztjük az élősködő *excesszus* által féke-

zett termékeny áramlást is? Meg kell fordítanunk a fetisizmus kérdését is („emberek közötti viszonyok, amelyek tárgyak közötti viszonyoknak tűnnek”): mi van akkor, ha az „élet közvetlen termelésének” – amit Negri és Hardt olyannyira ünnepel – transzparenciája megtévesztő? Mi van akkor, ha ebben a „közvetlen termelésben” a láthatatlan „viszonyok, amik [immateriális] dolgok között állnak fenn [azaz a Tőke termelési viszonyai], emberek közötti közvetlen viszonyoknak *tűnnek*”?

Ezen a ponton – jobban mint valaha – létfontosságú, hogy felidézzük a fetisizmus dialektikájának marxista elemzését. Az emberek közötti viszonyok „eldologiasítását” (azaz azt a tényt, hogy ezek a viszonyok „dolgok közötti viszonyok” fantazmagórikus formáját öltik) minduntalan kíséri egy látszólag ellentétes jelenség, a valójában objektív jellegű társadalmi folyamatok hamis „megszemélyesítése” („pszichologizálás”). A frankfurti iskola első generációjának teoretikusai már az 1930-as években felhívták rá a figyelmet, hogy éppen abban a pillanatban, amikor a világpiac teljes mértékben uralma alá kezdte vonni az egyes társadalmakat, az egyén sikerét vagy kudarcát általa teljesen kontrollálhatatlan üzleti ciklusoknak kiszolgáltatva, hogyan uralkodik el a karizmatikus „üzleti zseni” gondolata a „spontán kapitalista ideológiában”, az üzleti sikert valamiféle misztikus egyéni *je ne sais quoi*-nak tulajdonítva. S talán nem fokozottan igaz-e ez ma, amikor az életünket irányító piaci viszonyok absztrakt uralma elérte legszélsőségesebb formáját? A könyvesboltokat elárasztják a pszichológiai kézikönyvek, hogyan legyünk sikeresek, hogyan múltjuk felül üzleti partnerünket vagy versenytársunkat – egyszóval a sikert mindenütt a szükséges „attitűd” függvényeként tárgyalják. Bizonyos értelemben az emberben kísértés támad, hogy a feje tetejére állítsa Marx képletét: napjaink kapitalizmusában az objektív piaci viszonyok (azaz a „dolgok közötti viszonyok”) „emberek közötti viszonyok” pszeudo-személyességet árasztó, fantazmagórikus formáját öltik magukra. Hardt és Negri is beleesnek ebbe a csapdába: amit „az élet közvetlen termeléseként” ünnepelnek, valójában az itt leírt strukturális illúzió esete.

Mielőtt azonban siránkozni kezdenénk azon, hogy milyen „elidegenítő” hatása van annak, hogy az „emberek közti viszonyokat” felváltják a „dolgok közötti viszonyok”, ne felejtjük el ennek ellenkező irányú, *felszabadító* hatását. Az, hogy a társadalmi fetisizmus a kapitalizmusban a „dolgok közötti viszonyokra” háramlik át, egyúttal megfosztja az „emberek közti viszonyokat” fétis-jellegüktől, ezáltal lehetővé téve a „formális” szabadság és autonómia térnyerését. Habár a piaccgazdaságban *de facto* függő helyzetben vagyok, ez a függőség köztem és mások között mégis „civilizált” jellegű, „szabad” piaci csere formájában valósul meg, a közvetlen szolgaság vagy fizikai kényszer helyett. Könnyű persze gúnyt űzni Ayn Rand-ből, de van egy szemernyi igazság a *Atlasz vállat von* c. regényéből ismert híres „pénzdójában”: „Amíg és amennyiben be nem látod, hogy a pénz minden jó gyökere, saját elpusztításodat követeled. Amikor a

pénz megszűnik az emberek közötti érintkezés eszköze lenni, az egyik ember azon nyomban a másik ember eszközzé fog válni. Vér, ostor és fegyverek – vagy dollárok. Válassz – nincs harmadik lehetőség.”¹¹⁵

Nem valami hasonlót mond ki Marx megfogalmazása, miszerint egy árutermelő társadalomban „az emberek közti viszonyok dolgok közötti viszonyok áruhájában jelennek meg”? A piacgazdaságban az emberek közötti viszonyokat – úgy tűnhet – a kölcsönös szabadság és egyenlőség jellemzi; az uralom nem közvetlenül valósul meg, nem észlelhető így. Ami problematikus, az természetesen Rand kiindulási premisszája: nevezetesen az, hogy egyedül az uralom és a kizsákmányolás direkt és indirekt *formái* között választhatunk.

De hogyan állunk akkor a „formális szabadság” standard kritikájával, nevezetesen, hogy az bizonyos értelemben még a közvetlen szolgáltnál is rosszabb, mivel egyfajta maszk, ami abba az illúzióba ringatja a szubjektumot, hogy szabad? Ennél a döntő jelentőségű kérdésnél Herbert Marcuse régi mottójához folyamodhatunk: „a felszabadítás előfeltétele a szabadság”, azaz ahhoz, hogy a „tényleges szabadságot” követeljem, már alapvetően és lényegileg szabadnak kell, hogy megéljem magamat – hiszen csak ebben az esetben élhetem meg tényleges alávetettségemet emberi lényem megrontásaként. Ahhoz azonban, hogy felismerjem lényegi szabadságomnak antagonizmusát pillanatnyi alávetettségem valóságával, már formálisan szabadnak kellennem: valódi szabadságom követelése csak „formális” szabadságom helyzetéből lehetséges. Más szavakkal, éppen úgy, ahogyan a kapitalizmus fejlődése során a termelési folyamat formális alárendeltsége a Tőkének megelőzi reális alárendeltségét, a formális szabadság megelőzi a tényleges szabadságot, létrehozva az utóbbi feltételeit. Az absztrakciónak önmagában vett ereje, ami feloldja az organikus életvilágokat, egyben az emancipatorikus politika forrása is. Az absztrakció eme valóságosságának kulcsfontosságú filozófiai következményei vannak: vissza kell utasítani a szubjektivitás különböző formáinak historicista relativizálását és kontextualizálását, és ragaszkodni kell az „absztrakt” karteziánus szubjektumhoz (a *cogito* szubjektumához), mint minden kulturálisan meghatározott önképet belülről korrodáló valósághoz. Bármennyire is úgy érezzük, hogy egy adott kultúra részei vagyunk, abban a pillanatban, hogy részt veszünk a globális kapitalizmusban, ez a kulturális identitás már eleve mindig „denaturalizált” lesz; végső soron az elvont karteziánus szubjektivitás egy konkrét és esetleges „életformájává” redukálódik.

Hogyan érkezünk el az absztrakció uralmának ebbe az új fázisába? Az 1968-as tiltakozások a kapitalizmus három oszlopát (vagy legalábbis amit a résztvevők annak láttak) támadták: a gyárat, az iskolát és a családot. Ennek következményeként később mindhárom terület a posztindusztriális átstrukturálás célpontjává vált. A gyári munkát egyre inkább kiszervezik, vagy – legalábbis a fejlett világban – a posztfordista,

nem-hierarchikus/interaktív csapatmunka bázisára helyezik; az általános közoktatást egyre inkább felváltják a permanens és flexibilis magánoktatás formái; a tradicionális család helyébe pedig a különféle szexuális kapcsolatok párhuzamos formái lépnek.¹¹⁶ A baloldal tehát éppen hogy győzelmével szenvedett vereséget: a közvetlen ellenség legyőzése sikerült, de helyette megjelent a kapitalista hatalom egy még direkter formája. A „posztmodern” kapitalizmusban a piac olyan szférákba hatolt be, amelyeket eddig az állam felségterületének gondoltunk, mint például az oktatás, a rendfenntartás vagy a börtönök. Amikor az „immateriális munkát” (oktatás, gyógyítás stb.) mint közvetlen társadalmi viszonyokat létrehozó munkatípust dicsőítik, akkor nem szabad elfelejtenünk, mit is jelent mindez egy árutermelő társadalomban: tudniillik azt, hogy az áruterelés logikája a piactól idáig még elzárt területekre is behatol. Ha bajban vagyunk, már nem barátokhoz fordulunk, hanem pszichiáternek vagy tanácsadónak fizetünk, hogy oldja meg a problémát; a gyerekekre egyre inkább fizetett bölcsődék vagy gyerekefelügyelők ügyelnek szüleik helyett, és így tovább. Azaz itt is „zavartalanul” folyik tovább a társadalmiság privatizációja, és semmi sem gátolja meg az újabb és újabb „bekerítéseket”.

Hogy megérthessük a privatizáció eme új formáit, kritikusan módosítanunk kell Marx fogalmi apparátusát. Mivel Marx elhanyagolta az „általános intellektus” társadalmi dimenzióját, ezért nem mérte fel annak lehetőségét, hogy *maga az „általános intellektus” is privatizálható* – márpedig ez a „szellemi tulajdon” körüli konfliktusok lényege. Ezen a ponton igaza van Negrinek: a szellemi tulajdon paraméterei miatt itt már nem lehetséges a klasszikus marxi értelemben vett kizsákmányolás – és ezért kell azt egyre inkább közvetlen jogi lépésekkel, azaz nem-gazdasági eszközökkel kikényszeríteni. Ez magyarázza, hogy a kizsákmányolás ma egyre inkább a járadék formájában történik. Carlo Vercellone szavaival a posztindusztriális kapitalizmust „a profit eljáradosodása” jellemzi.¹¹⁷ Ezért van szükség a közvetlen autoritás jelenlétére: rákényszeríteni a társadalomra a járadék kinyeréséhez szükséges (önkéntes) jogi feltételeket, amelyeket a piac már nem generálna „spontán” módon. S talán épp ebben rejlik napjaink „posztmodern” kapitalizmusának alapvető „ellentmondása”: miközben egyrészt a deregulációs, „államellenes”, nomadisztikus, de-territorializáló stb. logika jellemzi a mai rendszert, alapvető tendenciája a „profit eljáradosodása” irányában az állam szerepének megerősödésére utal, amelynek szabályozó funkciója napjainkban egyre kiterjedtebb. A dinamikus de-territorializáció együtt folyik az állam (és jogi apparátusai) egyre inkább autoritárius jellegű beavatkozásaival – és nagymértékben függ is azzoktól. Történelmi létünk horizontján tehát egy olyan társadalom képe rajzolódik ki, ahol az individualista liberalizmus és hedonizmus együtt létezik és összefonódik az állami szabályozó mechanizmusok komplex hálózatával. Nemhogy eltűnőben lenne, hanem az állam ma egyre inkább megerősödik.

Másképpen fogalmazva: amikor az „általános intellektus” (a tudás és a társadalmi munkamegosztás) szerepe elsődlegessé válik a gazdagság létrehozásában, és a gazdagság legtöbb formája egyre „kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől”, akkor az eredmény nem a kapitalizmus spontán feloldódása – ahogyan, úgy tűnik, Marx gondolta –, hanem a munkaerő kizsákmányolásából származó profit folyamatos átalakulása járadékká, amely magának az „általános intellektusnak” a privatizációja által válik kisajátíthatóvá.

Vegyük például Bill Gates esetét: hogyan vált a világ leggazdagabb emberévé? Vagyonának semmi köze a Microsoft által eladott áruk termelési költségeihez (sőt, azt mondhatjuk, a Microsoft relatíve jól megfizeti intellektuális munkásait). Azt sem lehet mondani, hogy jobb és olcsóbb szoftvereket gyártana a cég, mint a konkurencia, vagy jobban „kizsákmányolná” alkalmazottait. Ha ez lenne a helyzet, a Microsoft már rég tönkrement volna: emberek tömegei álltak volna már át az olyan programokra, mint a Linux, amik ingyenesek és – a specialisták véleménye szerint – jobbak is, mint a Microsoft termékei. Akkor miért vásárolnak milliók továbbra is a Microsofttól? Egyszerűen azért, mert a Microsoftnak sikerült szinte univerzális standardként érvényesítenie magát, (gyakorlatilag) monopolizálva a piacot, az „általános intellektus” egyfajta direkt megtestesüléseként. Gates azáltal vált néhány évtized leforgása alatt a bolygó leggazdagabb emberévé, hogy járadékot sajátít el a világ több millió intellektuális munkásától, az „általános intellektus” általa sikeresen privatizált és ma is kontrollált sajátos formájának használatáért. Igaz lenne tehát akkor, hogy napjaink intellektuális munkásai már nincsenek elválasztva munkájuk objektív feltételeitől (saját személyi számítógépükön dolgoznak stb.), ami az „elidegenedés” marxi leírása? Ha csak felszínesen vizsgáljuk meg a dolgot, akkor könnyen igennel válaszolhatunk. Azonban egy alapvetőbb értelemben mégiscsak el vannak vágva munkájuk társadalmi mezejétől, az „általános intellektustól” – ez utóbbihoz ugyanis a magántulajdonban lévő tőke közvetítésével férnek csak hozzá.

Ugyanez mondható el a természeti erőforrásokról is: kitermelésük ma a járadék egyik legfőbb forrása, állandó harcokkal, hogy ki jusson hozzá a képződő járadékjellegű bevételekhez: a Harmadik Világ népei, vagy a nyugati nagyvállalatok. Rendkívül ironikus, hogy amikor Marx a munkaerő (amely saját értéke fölötti érték többletet hoz létre) és a többi áru (amelyek értékét egyszerűen elfogyasztják használatuk során, és ezáltal nem lehet kizsákmányolásról beszélni) különbségét elemzi, példaként az *olajat* használja, mint „egyszerű” árut – pontosan azt az árut, ami ma kivételes „profitok” forrása. Ebben az esetben sincs értelme az olajárak esését és emelkedését a kitermelési költségek változásához vagy a termelés során kizsákmányolt munkaerő árához kötni: a kitermelési költségek jelentéktelenek az árhoz képest; az az ár, amit az olajért fizetünk, valójában járadék, amit a nyersanyag tulajdonosainak és kitermelőinek fizetünk, az olaj ritkasága és korlátozott kínálata miatt.

Úgy tűnik, mintha a termelési folyamat három komponensének mind-egyike – intellektuális tervezés és marketing, anyagi termelés, különböző fizikai szolgáltatások biztosítása – egyre inkább autonómmá válna, külön szféraként jelenne meg. A társadalmi megnyilvánulása ennek az elkülönülésnek (a fejlett társadalmakban) „három fő osztály” körvonalazódása, miközben ezek éppen hogy nem osztályok, hanem a munkásosztály töredékei: az intellektuális munkások, a régi ipari munkásosztály és a kitalizáltak (munkanélküliek, nyomornegyedekben és a társadalmi tér más részeiben tengődők) csoportjai. A munkásosztály így három részre szakad, és mindegyik töredéknek megvan a maga „életformája” és ideológiája: az értelmiség felvilágosult hedonizmusa és liberális multikulturalizmusa; a hagyományos munkásosztály populista fundamentalizmusa; és a kitalizottakra jellemző szélsőségesebb, egyedi mintázatok. Hegeli nyelven megfogalmazva, ez a triász nyilvánvalóan az egyetemes (intellektuális munkások), a különös (fizikai munkások) és az egyedi (kitalizáltak) triász. Ennek a folyamatnak a végeredménye magának a társadalmi életnek a szétesése, annak a nyilvános térnek a megszűnése, ahol ezek a töredékek találkozhatnának – miközben a veszteség által kialakult úrt az „identitás-politika” legkülönbözőbb formái töltik ki. Az identitás-politika mindegyik töredék esetében speciális formát ölt: multikulturális identitás-politika a kvalifikált rétegek számára; regresszív-kispolgári fundamentalizmus a munkásosztálynak és fél-illegális szerveződések (bűnbandák, vallási szekták stb.) a kitalizáltak körében. Ami mindezekben közös, az a visszafordulás valamilyen különös identitáshoz, a hiányzó egyetemes köz-tér (a nyilvánosság) pótlékeként.

A proletariátus így három részre oszlik, amelyeket kijátszanak egymás ellen: az intellektuális munkások tele vannak kulturális előítéletekkel a „proli” munkásokkal szemben; ez utóbbiak kispolgári-populista gyűlöletet táplálnak az értelmiségiek és a kitalizáltak iránt; míg a kitalizottak szemben állnak az egész társadalommal. A régi jelszó: „Világ proletárjai egyesüljete!” ma aktuálisabb, mint valaha: a „posztindusztriális” kapitalizmus új viszonyai között a munkásosztály három töredékének egysége már *rögtön a győzelmük* is. Ezt az egyesülést azonban a „nagy Másik” semmiféle alakja nem fogja garantálni, mint a történelmi folyamat „objektív tendenciáját” – a szituáció teljesen nyitott, lehetőséget adva a hegelianizmus mindkét verziójának.

„Mi vagyunk azok, akikre mindvégig vártunk”

Hegeli jövő áll előttünk – és sokkal radikálisabb értelemben, mint ahogyan azt Fukuyama gondolta. Az egyetlen valós választás, ami vár ránk – a szocializmus és a kommunizmus közötti választás –, a két Hegel közötti választás. Már korábban rámutattunk, hogy Hegel „konzervatív” társadalmi víziója hogyan előlegezi meg – meglehetősen

nyugtalanító módon – a „kapitalizmus ázsiai értékekkel” képletét: egy rendekbe tömörülő kapitalista civil társadalomét, ami fölött egy közszolga-menedzserek által irányított autoritárius állam és egy tradicionális értékrend őrökdi. (A mai Japán igencsak közel jár ehhez a modellhez.) Vagy ezt a Hegelt választjuk – vagy Haiti Hegelét. Úgy tűnik, hogy az óhegeliánusok és az ifjúhegeliánusok közötti szakításnak napjainkban is meg kell történnie...

De milyenek ma a hegeliánus baloldal esélyei? Csak pillanatnyi, utópisztikus robbanásokra számíthatunk – mint a Párizsi Kommün, a Canudos-közösség Brazíliában, vagy a sanghaji Kommün – amelyek aztán kifulladásra brutális külső erőszak, vagy saját belső gyengeségeik miatt, hogy rövid (bár emlékezetes) kitérők legyenek csak, mit sem változtatva a Történelem alappályáján? Arra ítéltetett-e a kommunizmus, hogy utópikus Eszme maradjon egy másik világról, egy Eszme, aminek megvalósítása szükségszerűen kudarcba, vagy önpusztító terrorba torkollik? Vagy tartsunk ki hősiiesen a végső Forradalom Walter Benjamin-féle projektje mellett, amely az ismétlésen keresztül jóvátessi a múlt minden vereségét, és megvalósítja a teljes Elszámolást? Vagy talán – ennél radikálisabb módon – teljesen más gondolati szintre kell eljutnunk, felismerve, hogy az imént felsorolt alternatívák egyszerűen ugyanannak az éremnek – nevezetesen a történelem teleologikus, a jóvátétel és a megváltás gondolatán alapuló felfogásának – a két oldalát jelentik?

A megoldás talán az eszkatológikus apokaliptizmus egy olyan formájában rejlik, amelyből hiányzik a szimbolikus Utolsó Ítélet (a múlttal való teljes elszámolás) látomása. Hogy Walter Benjamin egy másik metaforáját használjuk, a feladat „csak” a történelem gyorsvonatának megállítása, amely máskülönbén, ha hagyjuk saját útján továbbhaladni, egy meredek szakadék felé rohan. (A kommunizmus tehát nem a fény az alagút végén, egy hosszú és gyötrelmes harc dicsőséges végkimenetele. Ha egyáltalán mondhatunk bármit is, akkor az alagút végén pislákoló fény inkább egy teljes sebességgel felénk rohanó másik vonat lámpáját jelenti...). Ez lenne ma egy valódi *politikai tett*: nem egy új dinamika elindítása, hanem a jelenleg domináns dinamika *megállítása*. Az „isteni erőszak” aktusa így tehát a vészfék meghúzása lenne a Történelmi Haladás gyorsvonatán. Más szóval, teljes mértékben tudomásul kell vennünk, hogy a „nagy Másik” nem létezik – avagy, ahogyan Badiou tömören megfogalmazta: „[...] Isten és a vallás legegyszerűbb definíciója abban a gondolatban rejlik, hogy az igazság és a jelentés¹¹⁸ egy és ugyanaz a dolog. Isten halála annak a gondolatnak a végét jelenti, amely feltételezi az igazság és jelentés azonosságát. S ehhez magam hozzátenném azt, hogy a Kommunizmus halála ugyancsak a jelentés (vagy értelem) és az igazság elválását vonja maga után, ezáltal a történelem területén. A »történelem értelme« kifejezésnek két jelentése van: egyrészt az »orientáció«, ti. a történelem valamilyen irányban halad; és ezen kívül van a történelemnek *értelme* is, ti. az emberi emancipáció története a proletariátus által stb.

Valójában a Kommunizmus korszaka az a periódus volt, amikor létezett a meggyőződés, hogy lehetséges helyes politikai döntéseket hozni; ebben a periódusban a történelem értelme hajtott minket előre [...] Ennyiben tehát a Kommunizmus halála Isten második halála, de ezúttal a történelem szférájában”.¹¹⁹

Azaz a legkíméletlenebbül el kell vetnünk azt a preconcepciót, hogy a fejlődés lineáris ideje „velünk van”, hogy a Történelem „nekünk dolgozik”, valahogy úgy, mint a föld alatt előrehaladó, az Ész cselét megvalósító vén vakondok híres alakja. Úgy kellene tehát felfognunk a történelmet, mint nyitott folyamatot, amely a választás lehetőségét nyújtja számunkra? E logika szerint a történelem csak az elénk táruló alternatívákat, a választási lehetőségeket határozza meg, a választást magát nem. Minden egyes pillanatban több lehetőség létezik, várva arra, hogy realizáljuk őket; amint az egyik valósággá válik, a többi semmivé lesz. Az ilyen történelmi időben létező cselekvőre a legfőbb példa a leibnizi Isten alakja, aki a lehető leg-tökéletesebb világot teremtette meg: a teremtés aktusa előtt elméjében megjelenítette a lehetséges világok teljes spektrumát, így döntése a meg-lévő opciók közötti választást jelentette. Itt a lehetőség megléte megelőzi a választást: a döntés már a lehetőségek közötti választás.

Azonban még a „nyitott” történelemnek ez a felfogása sem kielégítő. Ami ugyanis lehetetlen a lineáris történelmi fejlődés e perspektívájában, az egy olyan választás, vagy aktus gondolata, amely időben visszanyúlva hozza létre saját lehetségességét: az a gondolat, hogy a radikálisan Új megjelenése visszamenőlegesen megváltoztatja a múltat is – nem a tényleges múltat persze (nem a sci-fi birodalmában vagyunk), hanem a múltban rejlő lehetőségeket (formális módon megfogalmazva: a múltra vonatkozó modális kijelentések értékét). Korábban már utaltam Jean-Pierre Dupuy kijelentésére, miszerint a társadalmi vagy környezeti katasztrófával való hatékony szembenézéshez ki kell törnünk az időbeliség „történeti” felfogásából, azaz új időkoncepciót kell létrehoznunk. Dupuy „egy terv idejéről” beszél, amely a múlt és a jövő közti zárt kört jelenti: a jövőt múltbeli tetteink határozzák meg ok-okozati módon, míg cselekvésünket a jelenben a jövővel kapcsolatos elvárásaink és a saját elvárásainkra adott reakcióink generálják: „A katasztrófa eseménye végzetként van jövőnkbe vésvé. Igen, de egyúttal esetleges balesetnek is látszik: »ilyen nem történhetett volna meg«, még akkor sem, ha *futur antérieur*-ben [befejezett jövőidőben] a szükségszerűség státuszával rendelkezik is [...] ha egy rendkívüli esemény, például egy katasztrófa történik, akkor utólag szükségszerűnek tűnik: »lehetetlen, hogy *ne* történt volna meg«; azonban, amennyiben mégsem történt meg, elkerülhetetlensége is megszűnik. Az esemény valósággá válása – az, hogy tényleg megtörtént – visszamenőleg létrehozta szükségszerűségét.”¹²⁰

Ha egy esemény – véletlenszerűen – megtörténik, létrehozza az őt megelőző láncolatot, amely által immár az elkerülhetetlenség státuszát nyeri: ez – és nem az arról szóló közhelyek, hogyan nyilvánul meg a

láthatatlan szükségszerűség a látszatok véletlenszerű játékában – az esetleges és a szükségszerű hegeli dialektikája, *in nuce*. Ebben az értelemben mondhatjuk tehát, hogy habár a sors határozza meg mi lesz velünk, mégis: *szabadon választjuk meg sorsunkat*. Dupuy szerint így kell megközelítenünk az ökológiai krízis kérdését is, nem „tárgyilagosan” felmérni a katasztrófa eshetőségét, hanem Sorsként elfogadva azt, pontosan az imént kifejtett hegeli értelemben. Ha a katasztrófa bekövetkezik, azt mondhatjuk, megtörténte eldőlt, még azelőtt, hogy ténylegesen valósággá vált volna. A Sors és a szabad cselekvés (az előbbi „ha” megakadályozása) tehát kéz a kézben jár: legradikálisabb formájában a szabadság saját Sorsunk megváltoztatásának szabadsága.

Dupuy javaslata szerint tehát ekképpen szállhatunk szembe a tragédiával: fogjuk fel végzetünként, majd helyezük bele önmagunkat az eseménybe, képzeletben elfogadva a katasztrófát, hogy ezáltal visszamenőlegesen kontrafaktuális lehetőségeket („Ha ezt és ezt tettük volna, nem következett volna be a ma minket sújtó csapás!”) illeszthessünk be a múltba (a jövő múltjába) –, hogy ezeket a „lehetőségeket” aztán a jelenben is meg tudjuk ragadni. El kell fogadnunk, hogy – a lehetőségek szintjén – jövnök meg van pecsételve, ez a sorsunk, majd mindezt elfogadva mozgósítsuk minden erőnket arra, hogy megváltoztassuk magát a sorsot, és új lehetőségeket teremtsünk a múltban! Paradox módon a katasztrófa elkerülésének egyetlen módja, ha elkerülhetetlenek fogjuk fel azt. A hűség, amivel egy eseményhez ragaszkodunk, Badiou számára is *futur antérieur*-ben létezik: megelőzve önmagunkat, úgy cselekszünk, mintha a jövő, amit meg akarnánk valósítani, már eleve létezne.

Ez azt is jelenti, hogy minden mentegetőzés nélkül rehabilitálnunk kell a megelőző cselekvés (a „megelőző csapás”) gondolatát, amelyet sokan gyakran szidtak a „terror elleni háború” éveit során: ha addig halogatjuk magát a cselekvést, amíg nem rendelkezünk a szükséges tudással a katasztrófa teljes súlyáról, csak akkor fogjuk megszerezni ezt a tudást, amikor már túlságosan késő. Egy tettet alátámasztó bizonyosság tehát nem a tudás bizonyossága, hanem a *hité*: egy valódi tett soha nem egy átlátható, tökéletesen ismert szituációba való stratégiai beavatkozás – éppen ellenkezőleg, a valódi tett kitölti tudásunk hiányosságát.

Ez a belátás természetesen aláaknázza a „tudományos szocializmus” elképzelését, vagyis azt a gondolatot, hogy az emancipáció folyamatát a tudományos ismereteknek kell vezérelniük. Badiou nemrég felvetette, hogy eljött az ideje, hogy visszavonjuk Platón „rendeletét” a költők kitiltásáról a poliszból, hogy elősegítsük a költészet és a gondolkodás összebékítését. De látva, hogyan támogatták az utóbbi évtizedekben bizonyos költők az „etnikai tisztogatásokat” (pl. Radovan Karadzics) talán mégis jobb, ha megtartjuk, sőt, fokozzuk a költőkkel szembeni gyanakvásunkat, és inkább egy másik ponton szakítunk Platónnal: nevezetesen, a filozófus-királyok platóni gondolatát kell elvetnünk. Nem a megszokott liberális figyelmeztetés miatt (óvakodjunk a „totalitárius” Ve-

zérektől, akik jobban tudják maguknál az embereknél, mi a jó nekik stb.), hanem egy ennél formálisabb okból. A nagy Másikra való hivatkozás a Vezért a „szubjektum, akinek tudnia kell” pozíciójába helyezi, azaz olyan szubjektummá teszi, akinek cselekedeteit a tökéletes tudás alapozza meg (a „történelem törvényeiről” stb.); ezáltal megnyílik az út ahhoz az örülethez, amikor – például – Sztálint mint a legnagyobb nyelvészt, közgazdászt, filozófust stb. kellett ünnepelni. Abban a pillanatban, ahogy a „nagy Másik” alakja leomlik, a Vezér már nem vindikálhat magának egy, a Tudáshoz fűződő speciális viszonyt – ő is éppolyan idiotává válik, mint mindenki más.

Talán ez a 20. század traumáinak (egyik) tanulsága: tartsuk a Tudás és a Mester alakját olyan távol egymástól, amennyire csak lehet. Még a liberális elképzelés a leginkább „alkalmas” ember megválasztásáról sem elég itt. Ehelyett, gondolatmenetünket folytatva tovább kell mennünk a jelzett úton, elfogadva az ókori demokrácia alapvető belátását: a sors-húzás az egyetlen valóban demokratikus választási mechanizmus. Kojin Karatani javaslata a választások sorshúzással való kombinálásáról ezért tradicionálisabb gondolat (a szerző maga is említi az ókori Görögország példáját), mint amennyire elsőként tűnik: paradox módon ugyanarról van itt szó, mint Hegel elméletében a monarchiáról. Karatani itt hőiesen magára vállalja annak kockázatát, hogy egy örültnek ható definíciót vezet be a burzsoázia diktatúrája és a proletariátus diktatúrája közötti különbségről: „Ha az általános szavazati jog és a titkos szavazás, azaz a parlamentáris demokrácia a burzsoázia diktatúrája, akkor a sorshúzás a proletariátus diktatúrájának kell mondanunk.”¹²¹

De mire építhetünk akkor? Az 1950-es években a nyugati kommunista-szimpatizáns értelmiségiek két axiómát követtek, egy explicitet és egy implicitet. Az első a sarre-i megfogalmazásban a legismertebb: „minden antikommunista kutya”; a második pedig az, hogy egy értelmiséginek soha, semmilyen körülmények közt nem szabad belépnie a Kommunista Pártba. Jean-Claude Milner ezt az attitűdöt „zénónizmusnak” nevezte el¹²², Zénón paradoxonára utalva Achillesről és a teknősről: ha a kommunista-szimpatizáns Achilles, akkor a Kommunista Párt a teknős – hiszen az értelmiségi ugyan mozgékonyabb, gyorsabb, és képes is lenne megelőzni a Pártot, mégis mindig mögötte marad, és sosem éri azt utol. 1968 eseményei aztán rövidre zárták a dilemmát. 1968 az „itt és most” zászlaja alatt játszódott le, hősei forradalmat akartak, méghozzá *rögtön*, halogatás nélkül – az embernek vagy be kellett lépnie a Pártba, vagy szembemenni vele (mint ahogyan a maoisták tették). Másképp fogalmazva, a „hatvannyolcasok” célja a tömegek tiszta radikalizálása, aktivitásuk „végső” mozgósítása volt (ebben az értelemben szembe kell állítanunk a „történelmet alakító néptömegek” maoista elképzelését a passzív fasiszta „tömeggel”) – nincs egy Másik, egy Másol, ahová áthárítható lenne ez az aktivitás. Ma azonban a társutas/szimpatizáns alakja gyakorlatilag értelmezhetetlen, ugyanis nincsen olyan számottevő mozgalom, aminek

„társutasai” lehetnének, nincs egy olyan „teknős”, amelynek a nyomába szegődhetnénk, mint minduntalan lemaradó „Achillesek”.

1968 egyik mozzanata, amit ma el kell vetnünk, az aktivitás versus passzivitás félrevezető szembeállítás: az a gondolat, hogy valamilyen az egyetlen „hiteles” politikai attitűd az állandó aktív részvétel, hogy az „elidegenedés” ősfarmája a passzivitás, amely által egy másik – reprezentatív – cselekvőre hárítjuk át az aktivitás feladatát. Az elképzelés mögött a régi baloldali vonzalom rejti a „közvetlen” részvételi demokrácia – „szovjetek”, tanácsok stb. – iránt, szembeállítva azt a pusztá képvisellel. A filozófia területén Sartre elemezte a *Dialektikus ész kritikája* c. művében, hogyan benuul meg az aktív csoporttevékenység az intézmények *praktiko-inert* struktúrájában. A radikális emancipáció mozgalmának valódi próbája azonban éppen ennek az ellenkezője, vagyis az, hogy milyen mértékben képesek átalakítani azokat a *praktiko-inert* intézményes gyakorlatokat, amelyek eluralkodnak akkor, amikor elmúlik a harc szenvedéle, és az emberek visszatérnek a normális kerékvágásba. A forradalom sikerének mérőfoka nem eksztatikus pillanatainak fenséges mómora, hanem azok a változások, amelyeket a nagy Esemény a mindennapokban, a felkelés után jelent.

Egyetlen dolgot mondhatunk azoknak a baloldali értelmiségieknek, akik mohón várják egy új forradalmi erő felbukkasát, amely képes lenne a várva várt radikális átalakulás elindítására. Ez pedig az öreg hopi (indián) mondás, a maga csodásan hegeli jellegű átsapásával a tárgyból az alanyba: „Mi vagyunk azok, akikre mindvégig vártunk.” (Ugyanennek egy másik változata Gandhi mottója: „Legyél te a változás, amit a világban szeretnél látni.”) Ha folyton valaki másra várunk azért, hogy megtegye helyettünk azt, ami a mi feladatunk lenne, az nem más, mint a saját tétlenségünk racionalizálása. A csapda, amit itt el kell kerülnünk, önmagunk perverz instrumentalizálása: az, hogy „mi vagyunk azok, akikre mindvégig vártunk”, nem azt jelenti, hogy ki kell derítenünk, mennyiben, és hogyan vagyunk a végzet (a történelmi szükségszerűség) által előre elrendelt eszközei a nagy feladatnak – épp ellenkezőleg, inkább azt, hogy nincsen nagy Másik, akire támaszkodhatnánk. Szemben a klasszikus marxizmussal, amely szerint a „történelem velünk van” (a proletariátus végrehajtja az egyetemes emancipáció előre elrendelt feladatát), a mai helyzetben a nagy Másik *ellenünk van*. Ha hagyjuk saját útján továbbhaladni, történelmi fejlődésünk dinamikája katasztrófához, apokalipszishez vezet; az egyetlen dolog, ami megakadályozhatja ezt a szerencsétlenséget, az a *tiszta voluntarizmus*, azaz szabad döntésünk, hogy szembeszállunk a történelmi szükségszerűséggel. Bizonyos értelemben hasonló vész helyzetben találták magukat a bolsevikok 1921-ben, a polgárháború befejeződésekor. Halála előtt két évvel, miután világossá vált, hogy a közeljövőben nem várható egy új európai forradalmi hullám, és hogy a szocializmus felépítése egy országban nonszensz, Lenin a következőket írta: „És ha úgy adódott, hogy a helyzet teljes kilátástalansága megtízszes-

rezte a munkások és parasztok erejét és ezáltal lehetővé tette számukra, hogy másképp térjünk át a civilizáció alapfeltételeinek megteremtésére, mint valamennyi többi nyugat-európai államban?”¹²³

Nem ugyanez ma a problémája a Morales-kormánynak Bolíviában, az egykori Aristide-kormánynak Haitiban, vagy a maoista kormány napjaink Nepáljában? Ezek a politikai erők mind „szabályos” demokratikus választások, nem pedig népfelkelések révén kerültek hatalomra, de amint ott voltak, hatalmukat legalábbis részben „nem-állami” módon kezdték el gyakorolni: közvetlenül mozgósították támogatóikat a nép soraiban, megkerülve a párt/állam reprezentációs hálózatait. Helyzetük „objektív” reménytelen: a történelem alaptendenciája lényegében szembe megy velük, így „objektív tendenciákra” nem támaszkodhatnak, az egyetlen dolog, amit megtehetnek, az a rögtönzés, mindaz, amit kétségbeesett helyzetben megtehet az ember. De mégis: nem ad ez nekik egyúttal valamilyen egyedülálló szabadságot? Az ember kísértést érez arra, hogy a „szabadság valamitől” és a „szabadság valamire” régi distinkcióját alkalmazza helyzetükre: vajon a Történelemtől (annak törvényeitől és objektív tendenciáitól) való szabadság nem ad-e nekik egyúttal egyedülálló szabadságot a kreatív kísérletezésre? Hiszen lépéseik során csak támogatóik kollektív akaratára támaszkodhatnak.

Ezekben a harcokban váratlan szövetségeseink támadhatnak még. Érdemes itt felidézni Viktor Kravcsenko¹²⁴ sorsát – a szovjet diplomataét, aki 1944-ben New York-i tartózkodása során átpártolt az amerikaiakhoz, majd megírta híres emlékkönyvét *A szabadságot választottam* címmel. Könyve az első jelentős „első kézből való” beszámoló volt a sztálinizmus borzalmairól, kezdve egy részletes leírással az ukrainai kényszerkollektivizálásról (Kravcsenko annakidején maga is részt vett ebben) és a tömeges éhínségről. Életének széles körben ismert szakasza 1949-ben ért véget, amikor Párizsban egy emlékezetes per során diadalt aratott szovjet vádlóival szemben, akik pedig még egykori feleségét is a bíróság elé idézték, hogy tanúskodjon korrupciójáról, alkoholizmusáról és erőszakosságáról. Ami azonban jóval kevésbé ismert, az az, hogy a diadal után szinte azonnal mélyen nyugtalanítani kezdték a McCarthy-féle antikommunista boszorkányüldözések – miközben az egész világon hidegháborús hősként ünnepelték őt. Ennek kapcsán figyelmeztetni próbálta az amerikai közvéleményt, hogy a sztálinizmus elleni harc ilyen eszközökkel való folytatása azzal fenyeget, hogy az Egyesült Államok maga is hasonlóná válik legfőbb ellenségéhez. Egyre inkább tudatára ébredt a liberális demokráciák igazságtalanságainak, és az a vágya, hogy változásokat lásson a nyugati társadalmakban, szinte mániává fokozódott. Miután először megírta előző könyvének jóval kevésbé népszerű folytatását – jelentőségeltjes módon *Az igazságosságot választottam* címmel –, Kravcsenko lázasan kutatni kezdte a termelés egy új, kevésbé kizsákmányoló módját. Ez végül Bolíviába vezette el, ahol összes pénzét elköltötte arra, hogy új szövetkezeteket szervezzen szegény

parasztokból. Erőfeszítései azonban kudarcot vallottak. Összetörtén visszavonult a magányba, majd végül New York-i otthonában föbe lőtte magát. Öngyilkosságát kétségbeesése okozta, nem a KGB mesterkedése – ami egyben azt is bebizonyította, hogy amikor Kravcsenko elítélte a Szovjetuniót, az valóban az igazságtalanság elleni őszinte tiltakozás gesztusa volt.

Ma mindenhol új Kravcsenkók jelennek meg, az Egyesült Államoktól Indiáig, Kínától Japánig, Latin-Amerikától Afrikáig, a Közel-Kelettől Nyugat- és Kelet-Európáig. Ma még elszigeteltek egymástól, és különböző nyelveken beszélnek, de nincsenek olyan kevesen, mint ahogy az elsőre látásra tűnhet – és nincs nagyobb félelme a világ urainak, minthogy ezek a hangok visszhangra találnak, és a szolidaritás felvállalásával elkezdik felerősíteni egymást. Tisztán látják, hogy a katasztrófa elkerülése szinte lehetetlennek tűnik, ezért készek arra, hogy megpróbálják a lehetetlent. Nincsenek illúzióik a 20. század kommunizmusával kapcsolatban, ezért készek „ismételten előről kezdeni”, új alapokon újratemetni a kommunista Eszmét. Miközben ellenfeleik veszélyes utópistáknak állítják be őket, ők az egyetlenek, akik valóban felébredtek az utópia álmából, amelynek a legtöbben még mindig a foglyai vagyunk. Ők – és nem a 20. századi „Létező Szocializmus” után nosztalgizálóok – jelentik egyetlen reményünket.

Az a tény, hogy Deleuze élete utolsó időszakában Marxról kezdett könyvet írni, egy általánosabb trend jele. A keresztény múltban szokás volt egy bűnös élet után megtérni az egyházhoz, hogy Istennel megbékélve haljunk meg. Valami hasonló történik ma sok antikommunista baloldallal. Utolsó éveikben újra megtérnek a kommunizmushoz, hogy a gyarló árulásban eltöltött élet után a kommunista Eszmével megbékélve haljanak meg. Ezeknek a kései megtéréseknek ugyanaz az alapvető üzenetük, mint a régi keresztényeknekél: hiábavalóan lázadtunk egy életen át valami olyasmi ellen, amiről szívünk mélyén mindig is tudtuk, hogy az igazság. Ha tehát még egy olyan nagy antikommunista is, mint Kravcsenko bizonyos értelemben visszatérhetett a hitéhez, akkor ma a mi üzenetünk az kell, hogy legyen: nem kell félnetek, csatlakozzatok hozzánk, térjeteek csak vissza! Megbocsátjuk nektek az antikommunista komédiázás éveit – de most itt az idő, hogy ismét komolyra fordítsuk a szót!

¹ Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*. A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára. Budapest, Kossuth, 1975. 15.

² Karl Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *MEM* 1. kötet. Budapest, Kossuth, 1957. 381–382.

³ Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe*. 1. kötet. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1995. 182.

⁴ Emily Flynn és Ginanne Brownell: Ah, the secluded life. *Newsweek*, December 10, 2007.

⁵ Az eredetiben: „It’s ideology, stupid!” Utalás Bill Clinton 1992-es választási kampányának (azóta szállóigévé vált) szlogenjére: „It’s the economy, stupid!” – azaz: „„A lényeg a gazdaság, te ostoba!””

⁶ John Maynard Keynes: *A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elmélete*. Budapest, KJK, 1965. 12. fejezet, 178.

⁷ John Gray: *Straw Dogs*. New York, Farrar Straus and Giroux, 2007. 110.

⁸ Joseph Stiglitz: The Bush administration may rescue Wall Street, but what about the economy? *The Guardian*, . September 30, 2008.

⁹ Mivel már sokszor figyelmeztettek minket arra, hogy nagyon lényeges a bizalom és a hit, mi is megkérdezhetnénk, hogy az amerikai kormány pánikszzerű beavatkozása nem fokozta-e tovább azt a veszélyt, amit el akart hártani?

¹⁰ Ld. Edward Harrison: Senator Bunning blasts Bernanke at Senate hearing. <http://www.creditwritedowns.com>

¹¹ Szójáték. A Main Street jelentése: Főutca. Az amerikai angolban a kifejezés konnotációja a „kisemberek” tisztességes világa, kiskereskedők, munkások stb. szembeállítva a „nagyítókével”, amit a Wall Street reprezentál. (*A ford.*)

¹² Szójáték. A „wall” szó falat jelent. (*A ford.*)

¹³ Guy Sorman: Behold our familiar cast of characters. *The Wall Street Journal* (Europe), July 20, 2001.

¹⁴ Naomi Klein: *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London, Penguin Books, 2007. iii.

¹⁵ Imagining a G. M. bankruptcy”. *New York Times*, December 2, 2008. („Dealbook” in the Business session).

¹⁶ Karl Marx: *A filozófia nyomorúsága. Válasz Proudhon úrnak „A nyomorúság filozófiájá”-ra*. Budapest, Magyar Helikon – Európa, 1978. 148. 2. fejezet, A hetedik és utolsó észrevétel. Nem találjuk-e meg ugyanezt az álláspontot a mai diszkurzív „anti-esszencialista” historicizmusban (Ernesto Laclautól Judith Butlerig), amelyik minden társadalmi-ideológiai entitást a hegemoniáért folytatott diszkurzív harc termékének tekint? Ahogyan már Fredric Jameson észrevette, az univerzalizált historicizmusnak van egy különös ahistorikus mellékzöngéje: ha teljes mértékben elfogadjuk, sőt gyakoroljuk identitásunk radikális kontingenciáját, minden autentikus történelmi feszültség „feloldódik” az örök jelen végtelen performatív játékaiban. Van ebben egy jó adag önreflexív ironia: csak addig él a történelem, amíg fennmaradnak az „ahistorikus” esszencializmus maradványai. Ezért van az, hogy a radikális „anti-esszencialistáknak” ki kell használniuk minden hermeneutikai-dekonstruktivista ügyességüket, hogy elrejtsek az „esszencializmus” rejtett nyomait abban, amiről azt állítják, hogy nem más, mint a kontingenciák posztmodern „kockázattársadalma”. Ha beismernék, hogy máris egy „anti-esszencialista” társadalomban élünk, akkor foglalkozniuk kellene a mai domináns radikális historicizmus történeti karakterével, vagyis ezt

a historicizmust le kellene leplezni, mint a posztmodern globális kapitalizmus ideológiai formáját.

¹⁷ „Esta crisis sera bastante breve”. Interview with a Guy Sorman. *Perfil* (Buenos Aires), November 2, 2008. 38–43.

¹⁸ Ez és a többi idézet megtalálható Guy Sorman: „Economics does not lie” c. írásában. *City Journal*, Summer 2008. <http://www.city-journal.org>.

¹⁹ Alain Badiou, Seminar on Plato at the ENS. February 13, 2008. (Kézirat.)

²⁰ Jacques-Alain Miller: The financial crisis. <http://www.lacan.com>

²¹ Ld. Elizabeth Olson: Greenspan under fire. <http://www.portfolio.com>

²² A 2007-es hitelválságban alkalmazta ezt a terminust a média azokra a pénzügyi intézetekre, amelyek „subprime” (másodrendű, vagy rossz hitelképességű) ügyfeleknek hiteleztek, vagyis azoknak, akiknél nagy a fizetésképtelenség kockázata, például már sokszor nem fizettek vissza kölcsönöket, csődeljárást indítottak ellenük, vagy nincsenek tisztában a hitel feltételeivel.

²³ Ld. Online *NewsHour*, October 23, 2008. Transcript, Greenspan admits „flaw” to Congress, predicts more economic problems. <http://www.pbs.org/mewshour>

²⁴ Oliver Burkeman: Look out for number one. *Guardian*, March 10, 2009. 3.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ld. Willem H. Buiter: Le nouveau Paternalisme: attention, danger! *Le Nouvel Ane*, September 9, 2008. 34–35.

²⁷ Ld. Thomas Frank: *What’s the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*. New York, Metropolitan Books, 2004.

²⁸ SEC – Securities and Exchange Commission (az Egyesült Államok Értékpapír- és Tőzsd felügyeleti Bizottsága).

²⁹ Stephen Gandel: Wall Street’s latest downfall: Madoff charged with fraud. *Time*, December 12, 2008.

³⁰ Egyébként az amerikai közönség érettségét jelzi, hogy a pénzügyi válság nem váltott ki antiszemita reakciókat, holott könnyű volna elképzelni ilyeneket: „Nem látjátok, hogy a zsidók, a zsidó pénzemberek fizettetnek velünk, becsületesen dolgozó amerikaiakkal 700 billió dollárt, hogy fedezzék saját könnyelműségük árát?!”

³¹ A következő két idézet (Sitkofftól és Harris-Lacewelltől) forrása: MLK’s legacy is more than his „Dream” speech (from an Associated Press report). <http://wcbstb.com>

³² Ld. Glenda Elisabeth Gilmore: *Defying Dixie: The Radical Roots of Civil Rights*. New York, Norton, 2007.

³³ Elfriede Jelinek, idézi: Nicholas Spice: Up from the Cellar. *London Review of Books*, June 5, 2008. 6.

³⁴ „Tshah” a héber rövidítése az Izraeli Védelmi Erőknek.

³⁵ Janet Maslin: Tshah: Lanzmann’s meditation on Israel’s defense. *New York Times*, January 27, 1995.

³⁶ Ld. Lillian Glass: *Toxic People*. New York, Simon & Schuster, 1995.

³⁷ Ld. Albert J. Bernstein: *Emotional Vampires: Dealing With People Who Drain You Dry*. New York, McGraw-Hill, 2002.

³⁸ Ld. Peter Popham: „Tunisian fishermen face 15 years’ jail in Italy for saving migrants from rough seas”. *Independent*, September 20, 2007. 30.

³⁹ Idézi Radbod: Challenging Mind. <http://www.europa-landofheroes.com>

⁴⁰ A tézis részletes kifejtését ld. Luc Boltanski, Eve Chiapello: *The New Spirit of Capitalism*. London, Verso, 2005.

⁴¹ Teljes oldalas hirdetés az *USA Today*-ban, May 4, 2009.

⁴² <http://www.starbucks.com>

⁴³ Ld. Catherine Malabou: *Que faire de notre cerveau?* Paris, Bayard, 2004.

⁴⁴ Uo. 88.

⁴⁵ Ld. Michale Hardt, Antonio Negri: *Multitude*. London, Penguin Press, 2004.

⁴⁶ Ld. Michael Glover: The marketing of a Marxist. *Times* (London), June 6, 2006.

⁴⁷ Jean-Claude Milner: *L'arrogance du present. Regards sur une decennie: 1965-1975*. Paris, Grasset, 2009. 233.

⁴⁸ Uo. 236.

⁴⁹ Uo. 237.

⁵⁰ Uo. 241.

⁵¹ Jacques-Alain Miller: From an Other to the other. *Lacanian ink*, 30. 43.

⁵² Érdekes módon ugyanazok a képviselők tisztán politikai okkal indokolták meg a döntést: az USA három ízben segített a cseheknek abban, hogy kivívják hazájuk szabadságát (1918-ban, 1945-ben és 1989-ben), amit a csehek most úgy hálálhatnak meg az USA-nak, hogy lemondanak a döntés szabadságáról...

⁵³ A mai kutatás sokkal tovább ment, mint Benjamin Libet klasszikus kísérletei az 1980-as években, amelyek demonstrálták, hogy agyunk egy másodperc három tizedével korábban hozza meg a döntést, mielőtt az az illetőben tudatosodna. Ha egy komplex problémamegoldó feladat közben megmérjük az agy tevékenységét, kiderül, hogy az ihletett pillanat, amely alatt önkéntesünk megtalálja a megoldást, teljes tíz másodperccel korábban következnek be, mint amikor az önkéntes „rájött” a megoldásra. Ld. „Incognito”, *Economist*, April 18–24, 2009. 78–79.

⁵⁴ Leonardo Padura: *Havana Gold*. London, Bitter Lemon Press, 2008. 233–234.

⁵⁵ Gray: *Straw Dogs*. 110.

⁵⁶ Claude Lefort: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge, MIT Press, 1986.

⁵⁷ Jacques Rancière: *Hatred of Democracy*. London, Verso Books, 2007.

⁵⁸ Jacques Vergès, a „terror szószólójának” alakját az teszi egyetemes jelenségé, hogy megtestesíti a fasizmus és az antiimperializmus közötti „szolidaritást”.

⁵⁹ Jane Perlez, Pir Zubair Shah: Taliban exploit class rifts to gain ground in Pakistan. *New York Times*, April 16, 2009.

⁶⁰ Thomas Altizer, személyes közlés.

⁶¹ John Caputo, Gianni Vattimo: *After the Death of God*. New York, Columbia University Press, 2007. 124–125.

⁶² Alain Badiou: De quel réel cette crise est-elle le spectacle? *Le Monde*, October 17, 2008.

⁶³ Joseph Brodsky: *Less Than One: Selected Essays*. New York, Farrar Straus and Giroux, 1986. 157.

⁶⁴ Szó szerinti fordítás. (*Sweatshop*)

⁶⁵ Ld. Vivienne Walt: The breadbasket of South Korea: Madagascar. *Time*, November 23, 2008.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Lenin: Egy újságíró jegyzetei. Magas hegyek megmászásáról. In: V. I. Lenin *Válogatott Művei* 33. kötet, Budapest, Szikra Kiadó, 1953. 197.

⁶⁸ Alain Badiou: *The Meaning of Sarkozy*. London, Verso, 2008. 115. [Lásd: Alain Badiou: A kommunizmus múltja, jelene és jövője. *Fordulat*, 2009. 5. szám. Balázs Gábor fordítása.]

⁶⁹ Idézi a *Time magazine*, 24 December, 2007. 2.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Ed Ayes: Why are we not astonished. *World Watch*, Vol. 12. May 1999.

⁷² Hozzászólás a Londonban (Birkbeck College) megrendezett „The Idea of Communism” c. konferencián, 2009. március 13–15.

⁷³ Jun Meacham, Evan Tomas: We are all socialists now. *Newsweek*. February 16, 2009.

⁷⁴ Evo Morales: *Climate change: save the planet from capitalism*. <http://climateandcapitalism.com>

⁷⁵ Peter Hallward: Order and event. *New Left Review* 53. September–October 2008. 104.

⁷⁶ Nous sommes déjà des hommes nouveaux. *Le Monde*, 2007. július 13.

⁷⁷ Immanuel Kant: Mi a felvilágosodás? In: uő.: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 79.

⁷⁸ Immanuel Kant: A fakultások vitája, három szakaszban. In: uő.: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus, 1997. 422–423.

⁷⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1976. 736.

⁸⁰ Ez az írás először egy esszé formájában jelent meg a *Cultural Inquiry* c. folyóiratban, 2000-ben, majd a szerző könyvvé bővítette: *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

⁸¹ *Hegel, Haiti, and Universal History*. 20.

⁸² Uo. 149.

⁸³ Uo. 42.

⁸⁴ Michael-Rolph Trouillot, idézi uo., 50.

⁸⁵ Uo. 151.

⁸⁶ Uo. 133.

⁸⁷ Uo. 138–139.

⁸⁸ Ld. például lábjegyzetét az alábbi művében, ahol Alain Badiou állítólagos antiszemizmusáról értekezik. Bruckner: *La Tyrannie de la penitence*. Paris, Grasset, 2006. 93.

⁸⁹ Uo. 49.

⁹⁰ Uo. 51.

⁹¹ Karl Marx: Az indiai brit uralom várható eredményei. *MEM* 9. Budapest, Kossuth, 1964. 213.

⁹² A brit uralom Indiában *MEM* 9. Budapest, Kossuth, 1964. 121. és 125.

⁹³ Idézi Bruckner: *La Tyrannie de la penitence*. 153.

⁹⁴ Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Press, 2008. 201–206.

⁹⁵ Sadri Khiari: *La contre-révolution coloniale en France*. Paris, La fabrique, 2009. 11.

⁹⁶ Buck Morss: *Hegel, Haiti, and Universal History*. 13.

⁹⁷ Peter Hallward: *Damming the Flood*. New York, Verso, 2008.

⁹⁸ Az itt következő leírás nagymértékben támaszkodik a vonatkozó Wikipédia-szócikkekre, ld. különösen: „Qarmatians” és „Zanj Rebellion”.

⁹⁹ Ld. *In Defense of Lost Causes* (London, Verso, 2008) c. könyvben, 197.

¹⁰⁰ Alberto Toscano: From the state to the world? Badiou and anti capitalism. *Communication & Cognition*. Vol. 36. (2003) 12.

¹⁰¹ Badiou maga jó úton járt, amikor néhány évvel ezelőtt *Ethics* c. könyvében (New York, Verso, 2002) a következőket írta: „A világ világiacként való megvalósítása, a nagy pénzügyi konglomerátumok korlátlan uralma stb. kétségtelen

valóság, és lényegét tekintve megfelel Marx előrejelzéseinek. A kérdés az, hogyan illeszthető bele a politika ebbe a képbe? Milyen politika az, ami valóban máslényegű a tőke parancsaihoz képest? Ezeknek a soroknak az implikációja az, hogy a hiteles emancipatorikus politikának ma fel kell vállalnia a tőke univerzumával való szembenállást, azaz „anti-kapitalistának” kell lennie.

¹⁰² *Schock Doctrina* c. könyvében Klein egy egész fejezetet szentel Kínának, amiben a Tienanmen téri tüntetéseket (és erőszakos elfojtásukat), és nem a Kulturális Forradalmat jelöli meg a kapitalista fejlődést beindító fő sokként. Az összefüggés finom iróniája, hogy a kínai népnek a kapitalizmust úgy kínálták fel, mint a követeléseikre adott „választ”: „Demokráciát akartok? Tessék, megkapjátok annak valódi alapját!” Ugyanakkor kétséges, hogy a Tienanmen téri események valóban annyira mélyen sokkolták volna egész Kínát.

¹⁰³ Amikor Zhang Ke Jia kínai filmrendezőt következő projektjéről kérdezték, az eddig főleg Kína robbanásszerű kapitalista fejlődésének szubjektív hatásaival foglalkozó művész így válaszolt: „Kitalált történet az 1970–75 közötti periódusból. Fiatalok két csoportja a város fölötti kontrollért harcol a Kulturális Forradalom alatt. Tényleg azt gondolom, hogy a válasz a ma Kínában fölített kérdésekre a Kulturális Forradalomban, az akkori történetekben gyökeredzik (csakúgy, mint a fejlődéssel kapcsolatos egész mai viszonyunk).” (Forrás: a Still Life [Csendélet] c. film DVD-kiadásának [BFI] ismertetőfüzete.) Zhang Ke Jia itt kifinomult módon rátapintott a Kulturális Forradalom és a ma zajló kapitalista forradalom közötti összefüggésre.

¹⁰⁴ Noam Chomsky: *Necessary Illusions*. Cambridge, South End Press, 1999. 69.

¹⁰⁵ Walter Lippman: *Public Opinion*. Charleston, BiblioLife, 2008.

¹⁰⁶ Ld. Leon Trotsky: *Terrorism and Communism*. London, Verso Books, 2007.

¹⁰⁷ Badiou: *The Meaning of Sarkozy*. 91.

¹⁰⁸ Nina Power: *Dissing. Radical Philosophy*. (154), 55.

¹⁰⁹ Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. In: *MEM* 46/2. Budapest, Kossuth, 1972. 170.

¹¹⁰ Uo. 174–175.

¹¹¹ Toni Negri: *Goodbye Mr. Socialism*. Rome, Feltrinelli, 2006. 234.

¹¹² Uo. 204.

¹¹³ Uo. 235.

¹¹⁴ Toni Negri: On Rem Koolhaas. *Radical Philosophy*. (154), 49.

¹¹⁵ Ayn Rand: *Atlas Shrugged*. London, Penguin Books, 2007. 871.

¹¹⁶ Ld. Daniel Cohen: *Trois leçons sur la société post-industrielle*. Paris, Éditions du Seuil, 2006.

¹¹⁷ Ld. Carlo Vercellone (ed.): *Capitalismo cognitivo*. Rome, Manifestolibri, 2006.

¹¹⁸ Az eredetiben: „meaning”, ami jelentés és értelem (cél) is egyszerre. (A ford.)

¹¹⁹ A conversation with Alain Badiou. *Lacanian ink*. 23 (2004), 100–101.

¹²⁰ Jean Pierre Dupuy: *Petite métaphysique des tsunami*. Paris, Seuil, 2005.

19.

¹²¹ Kojin Karatani: *Transcritique: On Kant and Marx*. Cambridge, MA, MIT Press, 2003. 183.

¹²² Ld. Jean Claude Milner: *L'Arrogance du présent: Regards sur une décennie, 1965-1975*. Paris, Grasset, 2009.

¹²³ Vlagyimir Iljics Lenin: Forradalmunkról (N. Szuhanov feljegyzéseivel kapcsolatban). In: *Lenin utolsó írásai*. A marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára, 23. 56.

¹²⁴ Ld. Mark Jonathan Harris kitűnő, Kravcsenkőről készült dokumentumfilmjét: *The Defector [A Disszidens]* (2008).