



APOR PÉTER

Autentikus közösség és autonóm személyiség: 1989 egyik előtörténete*

„A jogokkal körülbástyázott magánszféra: érték. Új tartalmat adott az egyéni és társas szabadságnak: lehetővé tette az intim viszonyok elválasztását a személytelen kapcsolatoktól, szuverenitást adott az embereknek a csak rájuk tartozó dolgokban. Érték a joguralom: korlátozta az önkényt az állam és a neki alárendelt embersokaság viszonyában és az emberek egymás közti viszonyában is, és mindenkit egyenlővé tett a törvény előtt. Érték a képviselői demokrácia: politikai tartalmat adott az egyenlőségnek azzal, hogy kötelező és kikényszeríthető törvényt csak az alkothat, akit a törvénynek alávetett emberek maguk választottak önmaguk közül. S érték a piac is: magával hozta a fogyasztói szuverenitást, megnövelte az életpálya-választás szabadságát, és hallatlan lökést adott a technikai fejlődésnek.”

Kis János, a magyarországi, de alighanem a tágabb kelet-európai rendszerváltások egyik mértékadó személyisége egy 2005-ben megjelent cikkében e szavakkal fogalmazta meg az 1989-es változások lényegét, illetve az általuk megvalósított értékek tartalmát. Az 1989-es rendszerváltás, a szocialista diktatúrák lebontása ebből a szempontból egy olyan világ előtt nyitott utat, mely lehetőséget teremtett a szabad és autonóm egyén kiteljesedésére. Kis János – számos, a rendszerváltásban szintén jelentékeny szerepet játszott nemzedéktársával együtt, s elsősorban Márkus Györgyön, kisebb mértékben Heller Ágnesen és Fehér Ferencen keresztül – abban a Lukács György körül az 1960-as évek második felében kialakult körben szocializálódott, mely Marx kritikái újra-olvasásán keresztül az autentikus szocializmus elméletének és gyakorlatának kimunkálását tűzte ki célul. Ebből a nézőpontból e nemzedék politikai–eszmei útját a marxizmus revíziója, a marxizmustól való eltávolodás, a marxizmus lebontása, majd az emberi jogok talaján gyökerező liberális, intézményes demokrácia újra megtalálása jellemzi. Ez a történet,² melyet az egykori résztvevők is sokszor

* Bár e tanulmányt szerzője egyedül jegyzi, kollektív munka eredménye. A cikkhez szükséges kutatást James Markkal együtt végeztük 2008-09-ben, az Oxfordi Egyetem által vezetett „*Around 1968: Activism, Networks, Trajectories*” című, a brit AHRC által támogatott európai összehasonlító munkában. Ennek eredményei a Robert Gildea, James Mark, és Anette Warring által szerkesztett *Europe's 1968: Voices of Revolt*. Oxford, 2013. című kötetben jelentek meg. Jelen tanulmány pedig közvetlenül a James Markkal közösen, „*Che in Budapest*” címmel a magyarországi késő szocializmusról íródó munka előtanulmányának tekintendő, s ebben az értelemben a már elkészült közös fejezetek és beszélgetések eredménye.

¹ Kis János: *Szocializmus, kapitalizmus, politika*. Népszabadság, 2005. október 8.

² Csizmadia Ervin: *A magyar demokratikus ellenzék (1968-1988)*. Monográfia. Budapest, 1995.

elmondtak már,³ keretezi a magyar, illetve tágabb értelemben a kelet-közép-európai demokratikus ellenzék kialakulását. Ma leginkább egy radikális szakítás, lényegi identitásváltás története ez, mely ugyan bizonyos folytonosságok és kapcsolódások elismerésével párosul, mégis elsősorban a kiábrándulás, csalódás és felismerés fogalmaival írható le. Az alábbi tanulmány újabb, a szűkebb eszmetörténeten túli szempontok bevonásával közelít e történethez. Az 1960-as és 1970-es évek egyik jelentékeny társadalmi gyakorlatának és kulturális témájának, az autentikus közösség keresésének összefüggéseibe helyezve az újjáélesztett marxizmussal és az új baloldal örökségével való korabeli viaskodást, az írás jobban érthetővé teszi e nemzedéki csoport 1989-re adott sajátos válaszait is.

Az autentikus közösség vágya

2009-ben Székely B. Miklós, az 1970-es és 1980-as évek magyar művész-mozijának egyik legjelentősebb színésze, az 1970-es években az alternatív Orfeo együttes tagja a következő szavakkal tekintett vissza az Orfeo közös pilisborosjenői házának heroikus építésére:

„Önfeláldozás, hiszen brutális önfeláldozás volt ez az egész építkezés. Semmi pénzből, semmi anyagból... '72-ben Magyarországon még cementhiány volt. Jöttek hírek valahonnan egy térszögből, nem tudom, honnan, hogy Hejőcsabán, Miskolctól nem tudom, hol van cement egy térszögmagtárban. És akkor feketefuvarban fogtunk egy Zilt Pesten, feketefuvarban, settenkedve az úton, hogy nehogy a rendőr megállítson, lementünk ketten, és fölraktunk 140 mázsa cementet. És settenkedve visszahoztuk, és a Patak utcán volt napközben egy hatalmas zápor, ami nem volt lebetonozva, és nem tudott fölmenni a teherautó. És akkor a Malgot kivezényelte az építkező fiatalokat, és a 280 zsák cementet egy olyan 300 méteren, egy ilyen meredek utcán fölhordtuk.

Na, ezek voltak azok a kubai helyzethez vagy a vietnámi nem tudom, mihez hasonló, ilyen hősi... ami emberi erő léptékével nem mérhető, rációval nem mérhető gesztusok. Mert azt lehetett volna csinálni, hogy a kocsi tolasson le a térre, ponyvázzuk le, és reggel fölmelegy. Nem. Ott, akkor, az alkonyban, balesetekkel, kínlódva – mert hiába, azért 280 zsák hat embernek vagy hét embernek, az brutális. És megcsináltuk.”⁴

Ahogy az interjúból is kitetszik, az 1960-as és 1970-es évek egyik alapmítosza, a forradalmi tűzben égő társadalmak, Vietnam vagy Kuba képéhez társított önfeláldozó munka ideálja kézzelfogható hatást gyakorolt a korabeli fiatal nemzedékre. Ugyanakkor az is jól érzékelhető, hogy ez az ideál nem a gyárban vállalt állami munkahely, a szocializmus szó nélküli építése volt, ahogyan az a hivatalos gondolkodás vágyképében élt. Az Orfeóban dolgozó fiatalok a hősi munkát saját kézzelfogható közösségük megteremtése érdekében vállalták. Vietnam és Kuba számukra nem a párthatározatok feltétel nélküli követésére mutatott példát, hanem az önzetlen munkán és elkötelezettségen keresztül létrehozott valódi autentikus közösség lehetőségére.

Fábry Péter, az Orfeo egykori látványtervezője 2009-ből visszatekintve az autentikus közösség keresését nem csupán valamiféle társadalmi vagy szellemi igényből látta levezethetőnek. Számára az Orfeo-házban megvalósult közösségi együttélés, az életforma a Nyugat és Kelet közti politikai tartalmú különbségre világított rá:

³ Például Kis János és Márkus György. In: Csizmadia Ervin: *A magyar demokratikus ellenzék (1968–1988). Interjúk*. Budapest, 1995. 14–22., 95–111. Vajda Mihály: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, 1990.

⁴ Interjú Székely B. Miklóssal. Készítette Apor Péter. Kisoroszi, 2009. március 5.

„Mi volt az Orfeo tagjainak a véleménye a nyugati életforma-kísérletekkel⁵ kapcsolatban?

- Volt egy nagyon nagy különbség, hogy ezek a kommunák, ezek sokféle alapon jöttek létre. Volt, ahol szabad közösségek voltak, volt, ahol egy meghatározott aktivitás köré szerveződtek, tehát színház, építész kommuna. Volt, ahol a párkapcsolatok szabadságára épült, tehát a szerelmi viszonyok szabadságára épült. Az Orfeónak az volt a véleménye, hogy ez a közösség, ez a tevékenységben, és a tevékenységhez kapcsolódó célok alapján áll, és amiben meg tudunk állapodni, azok voltak a szabályok. Tehát a színházi aktivitás és a színdarab-készítés, és ennek a baloldali szellemiségnek az alapja a közösség.”⁶

Az egyén és a közösség viszonya az Orfeo előadásainak egyik központi témája volt. A csoportot, amely tulajdonképpen három művészeti együttest – bábszínházat, színi együttest és zenekart – fogott össze, visszatérően foglalkoztatta a modern egyén sebezhetősége a nálánál hatalmasabb, számára érthetetlen és elérhetetlen, elvont társadalmi–politikai erők hálójában. A Gyermejjátékok című bábjáték hatásos módon dramatizálta ezeket a félelmekeket. A darab ártatlan, autonóm gyerekek, illetve saját elgondolásaikat és játékaikat (a darabban fegyvereket) a gyerekekre erőltető, paternalista jóindulattól vezérelt felnőttek látványos ellentétére épült. A Vurstli című darab hasonló módon ábrázolta a szabadság és jólét illúziójában élő, akarat nélküli egyének tömegtársadalmát, akiket valójában eláruul és becsap a vurstli csupán boldogság-pótlékot áruló ura. Az előadás atomizált, tévelygő, munkájuktól és magánéletüktől is elidegenedett egyéneket állított színpadra. Az Orfeo mondani valója azonban túlmutatott e sötét látomáson. A darabokban megfogalmazott társadalomkritika az értelmes és teljes, valódi közösségekbe vetett hitről árulkodott.⁷

Az Orfeo-együttes vezetője, az eredetileg szobrásznak tanuló Malgot István az 1960-as évek közepén közeli kapcsolatba került az ELTE Bölcsészkarán tanuló, akkoriban baloldali nézeteket valló fiatalokkal. Szilágyi Anna, e bölcsész-társaság egyik tagja számára az Orfeo az autentikus közösségi lét kézzelfogható élményét idézte föl: „Valami komoly hiány támadt a 20. században – vagy valószínűleg a tizenkilencedikben is –, hogy emberek közösségekben jobban kezdték el érezni magukat, mint a szűk családban. A kommuna, az '68-tól datálódik mint forma. Akkor utána itt Magyarországon megszületett az Orfeo, amelyik először egy házat, Szentendrén, azt eladták, de közvetlenül utána, '72–'73-ban kezdték el építeni a pilisborosjenői házakat. És az egy művészeti, és társadalompolitikát napi szinten, közösségi intézmény volt. Ami engem nagyon vonzott.”⁸

Szilágyi Anna akkori férje, a társaság egyik hangadó tagja, Pór György, az 1968 májusában zajlott budapesti „maoista”-per fővádlottja 2009-ben egy vele készült interjúban kiemelte korabeli vonzódását az 1968-as gyökerű nyugati kísérleti életformák, közelebből a kommuna-közösségek iránt: „Ez nekem nagyon tetszett, és a kommuna-életforma különö-

⁵ Az Egyesült Államokban és kisebb mértékben Nagy-Britániában fiatalok csoportjai az 1960-as évek második felétől kezdtek különböző közösségi (kommuna) életformákkal kísérletezni. A konvencionális társadalmi formák elleni lázadásként megszülető közösségek jellegzetes, közkeletű jellemzői voltak a szabad szerelem és a különböző pszechedelikus tudatmódosító szerek elterjedt használata. A külsőségeken túl a közösségi együttélés etikáját az emberi méltóság tiszteletben tartása, az egyenrangúság és a hierarchikus viszonyok kiküszöbölésének vágya jelentette. Norbert Frei: *1968. Diáklázadások és globális tiltakozás*. Budapest, 2008. 52–58.

⁶ Interjú Fábry Péterrel. Készítette James Mark. Budapest, 2009. január 23.

⁷ Nánay István: *Elkötelezett amatőrök és az új színpadi nyelv*. In: Debreczeni Tibor (szerk.): *A kritika mérlegén. Amatőr színjátékok 1967–1982. Bírálatok, elemzések, tanulmányok*. Budapest, 1982. 61–63.

⁸ Interjú Szilágyi Annával. Készítette Apor Péter. Budapest, 2009. április 18.

sen vonzott. Elkezdtem cikkeket fordítani a kommunákról, a Németországban létrejött baloldali kommunákról, és annyira vonzott a dolog, hogy magam is kísérleteztem kommunaszerű életformával.”⁹ A közösség elvont eszményén túl Pór elsősorban a kísérletezés, az új utak fölfedezésének izgalmát kötötte a kommuna-élményhez.

Pór és Szilágyi korabeli barátja, a „maoista”-perben is megvádolt Gáti Tibor, akárcsak több társuk vagy egyetemi ismerősük, részt vett az 1970-es évek elején a később értelmiségi körökben „budapesti kommuna” néven ismertté vált közös lakás és élettér kialakításában a pesti belvárosban. Gáti a közös lakás kísérleti életforma jellegét hangsúlyozta, ahol a hagyományos, „burzsoá” család kritikáját és újfajta közösségi kapcsolatok kialakítását tartották szem előtt: „Egyrészt lakásmegoldás volt, másrészt pedig valamilyen fajta alternatív életforma, tehát mindenki egy kicsit más – azt hiszem legalábbis, én legalábbis úgy gondoltam, hogy ez valami nem jó intézmény. Sokan voltunk ezzel így, és azt gondoltuk, hogy ez tulajdonképpen valamilyen módon egy alternatív életmódot jelent a hagyományos családcentrikus életmóddal szemben.”¹⁰

Az 1960-as és 1970-es évek kulturális és társadalmi mozgalmában résztvevők történeteiben a közösségi életforma nem csupán egyéni választás kérdése volt. A hiteles közösségeket megvalósító életforma választ jelentett átfogó kulturális és politikai kérdésekre, mindenekelőtt arra a kulturális hiányra, mely a modernitás előretörése következtében látszott kialakulni, vagy Vietnam és Kuba választása volt az amerikai imperializmussal szemben. Még ha a kommuna modellje Nyugatról származott is, megteremtése a fogyasztói társadalom kritikája volt. A pesti fiatalok szeme előtt a radikális anti-kapitalista Rudi Dutschke aarhus-i kommunája, illetve német baloldali közösségek képe lebegett.¹¹

Az 1972-ben felépült „pesti kommuna” – mely valójában egy fiatal építész által tervezett belvárosi lakás volt – egyik lakója, Galicza Péter néhány évvel korábban részt vett az ELTE Bölcsészkarán zajló, diákok által kezdeményezett Kari Gyűlés, illetve a kari KISZ szervezetek átalakításának munkájában. Az 1969 tavaszán a hivatalos kari KISZ vezető-jelöltek helyébe saját vezetőséget választó egyetemistákat két lényegi célkitűzés vezette. Egyrészt szerették volna elérni az egyetemi élet jobbá tételét az oktatás minőségének javítása révén, valamint növelni szerették volna a diákok közvetlen beleszólását az egyetem egészét érintő döntésekbe, és különösen valamiféle tényleges önkormányzatot létrehozni az egyetemi diákéletre vonatkozó kérdések intézésére. Másrészt, a kiüresedettnek és formálisnak érzett hivatalos KISZ-tevékenységek helyébe valódi közösségi életet kívántak szervezni.¹² Az új bölcsészkar KISZ-vezetés egyik fontos problémája az volt, hogyan lehetséges a szervezet mindenkori vezetése és a tagság közötti szakadék áthidalása. Meglátásuk szerint a hétköznapi KISZ-tagok általában passzívan vagy sehogy sem vettek részt a munkában, amelyet így lényegében a vezető testületek ötletei és elképzelései határoztak meg. Az 1969/1970-es tanév elsőévesei számára készült felhívásban az új kari KISZ-vezetés óvott a „túlzott befelé fordulás, a társadalom életéből való önkirekesztés” veszélyétől.¹³ Az egyetemen nincs közösség, vélték többen a mozgolódó KISZ-tagságon belül.

Ezen a helyzeten kívánt változtatni a közös kérdések megvitatását és közös döntések meghozatalát szolgáló nyilvános fórumok sora, valamint a KISZ alapszervezeteket valódi

⁹ Interjú Pór Györggyel. Készítette James Mark. Brüsszel, 2009. március 13. Ford.: Apor Péter.

¹⁰ Interjú Gáti Tiborral. Készítette Apor Péter. Budapest, 2008. október 20.

¹¹ Galicza Péter: *Hol volt, hol nem volt. Kommuna 1972-ben.* 2000, 20. évf. (2008) 7-8. sz. 11.

¹² Dénes Iván Zoltán: *Diákmozgalom Budapesten 1969-ben.* 2000, 20. évf. (2008) 7-8. sz. 19–35.

¹³ *Szervusztok! BTK KISZ Végrehajtó Bizottság felhívása.* Kari Híradó, 3. sz. (1969. szeptember) 1.

személyes érdeklődéshez kötő munkacsoportokká átalakítani célzó elképzelés. A közösség valódi kovásza ugyanis a hosszantartó közös tevékenység, amit a közös érdeklődésen alapuló, együtt végzett munka teremthet meg. „Azonban ahhoz, hogy egy KISZ alapszervezet életképes legyen, és ne csak vegetáljon, magában az alapszervezetben közösségnek kell létrejönnie!”¹⁴ A kari KISZ szervezet így, a tagok tényleges személyes részvétele nyomán valódi közösséggé alakulhatna át, vélte az új vezetőség: „...ily módon lesz képes valóban aktív közösségi élet létrehozására, olyan közösségek teremtésére, amelyek legmélyebb lényege és tartalma egyúttal a benne dolgozó legmélyebb tartalma és lényege is lehet.”¹⁵

Az autentikus közösség kialakításáról folytatott eszmecsereék nyilvános fóruma a Kari Híradó, a bölcsészkar KISZ VB új sokszorosított lapja volt. Radnóti Sándor, a filozófia szak hallgatója második számában üdvözölte a lapot, melynek fontos szerepet tulajdonított a valódi közéleti részvétel kialakításában. Véleménye szerint az újság képes lehet a közéleti kérdéseket igazi személyes üggyé változtatni, ami megteremti majd a személyes elköteleződést is az egyetemi élet közös gondjai iránt.¹⁷ Radnóti ekkor már közeli kapcsolatban állt Lukács György körének több tagjával, elsősorban Heller Ágnessel és Fehér Ferencsel, akikkel 1962-es megismerkedésük óta rendszeresen találkozott is, többnyire a filozófus házaspár lakásán, főként az ekkortájt új lendületet kapó, újragondolt marxista társadalom- és politikafilozófia lehetőségeiről beszélgetve.¹⁸

Az autentikus közösség és a szocialista életmód

Heller Ágnesnek épp 1969-ben jelent meg *Érték és történelem* című tanulmánykötete, mely az 1960-as évek közepén íródott munkáit gyűjtötte össze. A kötet írásai, bár sok szempontból olyan eltérő témákat jártak körül, mint erkölcs, mindennapi élet és egyéniség, minduntalan visszatértek az autentikus közösség és az életforma-választás kérdéseire. Az 1960-as években Heller számára, bár elismerte az egyéni választás fontosságát az autentikus közösségek létrejöttében, az életforma egyéni választása messze nem volt ártatlan tett. Az életformák, illetve az azokat megvalósító közösségek nem viszonyultak egyenlő módon erkölcsi és társadalmi értékekhez. Bizonyos formák követése értékesebbnek látszott számára másoknál, mert bizonyos közösségek több értéket hordoztak és valósítottak meg, mint mások. E megfontolások nem csupán elvont erkölcsi mondanivalóval jártak, hanem komoly gyakorlati érvénnyel bíró erkölcsi tartalmuk volt. Ez azzal függött össze, hogy Heller ebben az időszakban elvetette az értékekhez való szubjektív viszonyulás bármiféle jelentőségét, s szigorúan az értékek objektívitasát feltételezte. Az emberi értékek lényegében egyértelműen meghatározhatónak tűntek: „Objektív értéknek – tehát az emberi értékelésektől független értéknek – tekintjük mindazokat a társadalmi viszonyokat, produktumokat, cselekedeteket, eszméket stb., melyek az adott történelmi fokon előbbre viszik az emberi lényeg fejlődését.”¹⁹ Az emberi lényeg ugyanakkor szintúgy egyértelműen körülhatárolható volt számára, mint a munkatevékenység, társadalmiság, egyetemesség, tudat és szabadság eredője.²⁰ Következésképpen, az egyéni életmód-választás erkölcsi felelősséggel járt együtt, hiszen

¹⁴ Szabó Dániel: *Az alapszervezet*. Kari Híradó, 1969/70. 1. sz. 2.

¹⁵ -kcs-: *A munkacsoportokról*. Kari Híradó, 2. sz. (1969. május 24.) 2.; Trencsényi László: *Még több KISZ-aktivistát!* Kari Híradó, 1969/70. 1. sz. 1.

¹⁷ Radnóti Sándor: *A Kari Híradó köszöntése*. Kari Híradó, 2. sz. (1969. május 24.) 10.

¹⁸ Interjú Radnóti Sándorral. Készítette Apor Péter. Budapest, 2008. december 17.

¹⁹ Heller Ágnes: *Egyén és közösség – ellentét vagy látszatellentét*. In: uő.: *Érték és történelem*. Tanulmányok. Budapest, 1969. 67–68.

²⁰ Márkus György: *Marxizmus és antropológia*. Budapest, 1966.

közvetlen társadalmi jelentőséggel bírt: az életmód kihatott a társadalom egészének boldogulására, a közösség tagjainak lelki-szellemi kiteljesedésére.

Így az életmód kérdése igen bonyolult és összetett kapcsolatba került a politika területével. Először is, az egyéni életforma-választáshoz elválaszthatatlanul kötődtek bizonyos politikai következmények. Ez nem csupán azt jelentette, hogy az értékek objektivitása megalapozhatta a központi hatóságok jogát, hogy beavatkozzanak a mindennapi élet egyéni vagy közös magatartásformáiba. Fontosabb következmény volt, hogy bizonyos életformák szorosán köthetők lettek politikai rendszerekhez, konkrétan a kapitalizmushoz vagy a szocializmushoz. Ahogyan Heller ekkoriban látta, nem minden társadalmi–politikai környezet engedte az egyén számára az objektív értékek választását, azaz olyan életformákét, melyek lehetővé teszik ezek tényleges megvalósítását. A pre-kapitalista társadalmak, vélte a korban marxista közhelynek számító tétel, elnyomták az egyéni választás lehetőségét. Az egyén ugyanakkor nem élhette meg morális autonómiáját a kapitalizmus körülményei között sem, miközben valójában ez a kor teremtette meg az egyéniséget és az emberi szubjektivitást. Ez az állítás igaznak látszott, hiszen úgy tűnt, a kapitalizmus lényegileg és szükségszerűen elidegeníti az egyént azáltal, hogy aláveti a gazdaság kényszerítő körülményeinek, és egész életére társadalmi osztályához láncolja őt. Az osztályrendszer, miközben fölszabadította az egyént a hagyományos feudális közösségi kötelek alól, elszigetelt egyéneket és magányos tömegeket hozott létre. Tette ezt azáltal, írta Heller, hogy felkeltette annak illúzióját, miszerint lehetséges az egyéni kiteljesedés, azaz az objektív értékek előmozdítása közösségek nélkül és azokon kívül. Ezzel szemben azonban, ahogyan Heller érvelt ezekben az években, az egyén értelmes életcélját csak az autentikus közösségek keretein belül találhatja meg, melyek céltudatos módon segítik elő az autonóm és független választást és döntést, azaz elutasítják az önkényességet, elkülönülést és társadalmi önzést.²¹

A fogyasztáshoz fűződő viszony egyértelműen elkülöníti a szocialista közösségi létet a kapitalista létformától, írta Heller egy évvel a kötet megjelenése előtt, 1968-ban. Álláspontja szerint a kapitalista típusú fogyasztás felszámolja az egyének lehetőségét, hogy hasznos társadalmi vagy politikai tevékenységet folytassanak, és értelmes életet éljenek. A kapitalista fogyasztói kultúra a birtoklás vágyát kelti föl az egyénben, aki így elveszti személyes érdeklődését a társadalom és a közösség ügyei iránt. A hasznosság szempontjai által vezetve és a birtoklás vágyától hajtva az egyének önző személyiséggé válnak, és szétbontják a társadalom kollektív szövetét.²² Heller egyik barátja és szerzőtársa, a Lukács-iskola fiatalabb tagja, Vajda Mihály hasonló aggodalmakat fogalmazott meg még ugyanebben az évben. Lukácsból kiindulva, Vajda azt hangsúlyozta, hogy a korabeli nyugati társadalmakra jellemző magas fogyasztási színvonal a kapitalizmus fejlődésének új szakaszát jelentette. Vajda ugyanakkor elviekben is elutasította, hogy ez a jelenség elmozdulást eredményezett volna egy igazságosabb társadalom, vagy éppen a jövőbeli szocializmus felé. Az individualizált és manipulált fogyasztás, fejtette ki Vajda, elidegenedéshez vezetett, és fenntartotta a munkásosztály általános kiszolgáltatottságát.²³

Heller Ágnes már néhány évvel korábban, az 1960-as évek közepén arra a következtetésre jutott, hogy a fogyasztói életmód, mely a korban a kapitalista társadalmak lényegi szervezőelvének látszott, a fő felelős az ottani társadalom-lélektani problémákért. Úgy vélte, hogy Nyugaton a fogyasztás adta az élet minden lényeges területén a kereteket: a munka

²¹ Heller: *Egyén és közösség*, 56–67.

²² Heller Ágnes: *A marxi forradalomelmélet és a mindennapi élet forradalma*. Kritika, 6. évf. (1968) 12. sz. 50.

²³ Vajda Mihály: *Az ontológia aktualitása*. Kritika, 6. évf. (1968) 7. sz. 30–31.

csupán a későbbi fogyasztáshoz szükséges eszköznek látszott, miközben a szabadidő az általános fogyasztói magatartások és mechanizmusok közé illesztve találta meg jogos helyét a kapitalizmusban. A fogyasztói tárgyak előállításának módja a fogyasztást pusztá ismétléssé változtatta, miközben mindenki arra volt kényszerítve, hogy ugyanazt és ugyanúgy fogyasztsa.²⁴

Heller fogyasztói magatartásokat érintő kritikája a szocializmus és kapitalizmus megkülönböztetésének tágabb kérdéseit feszegette, sőt, ami azt illeti, a „jó” és „rossz” társadalmak kérdéseit is egyben. A Nyugat mint a fogyasztás rendszere, véleménye szerint, az autentikus egyén szétbomlásához vezetett. Először is, a munka kapitalista rendszere gyökeresen kiirtotta mindenféle egyéni kezdeményezés, felelősségvállalás és személyes kapcsolat lehetőségét a munkahelyen. Másodsor, mivel a szabadidő, a magánélet és az érzelmi viszonyok egyformává váltak, az identitás egyéni kifejezési formái immár konvenciókat, mintsem a „valódi személyiséget” tükrözték. Harmadsor, az újfajta rutinná vált mindennapi élet szétrombolta a valódi közösségeket, hiszen ezek a csoportok már csupán felszínes közös formások, és nem valódi tartalom, autentikus közös célok vagy közös értékek és érdekek mentén kapcsolódtak össze. Negyedsor, mindezek a körülmények elidegenedett, konformista, mentálisan sérült egyéneket hoztak létre, akik képtelenek voltak autonóm cselekvésre és társadalmi–politikai kezdeményezésre, ám magányban és morális félelemben éltek.²⁵

Az 1960-as években azonban az életforma, illetve a szocializmus és a kapitalizmus közti különbség nem csupán a marxizmus kritikai újragondolását célul kitűző filozófusok számára volt fontos probléma. Valójában, ezek a kérdések a korabeli értelmiség egyik leggyakrabban tárgyalt témái lettek, melyek megvitatásában számosan vettek részt különböző hivatalos és viszonylag önállóbb fórumokon is. Ezekben az igencsak elvont fejtegetésekben a nyugati kapitalizmus legfontosabb bűnének éppen az látszott, hogy megakadályozta a valódi, autentikus közösségek kialakulását. A kapitalista életmód legnagyobb veszélye az egyéniség degenerációja, írta Almási Miklós, az 1960-as évek egyik vezető marxista esztétája és filozófusa, egy 1964-ben megjelent, az elidegenedésnek szentelt tanulmányában. A kapitalista társadalomban, ahogyan akkoriban Almási látta, a személyek közti kapcsolatok alapvetően eltorzulnak, hiszen lényegében pénzügyi viszonylatokká alakulnak át. Kapitalista körülmények között az egyéniség végletesen szétesik, érzelmi, pszichikai és fizikai személyekké forgácsolódik szét. Ennek következménye a magán- és közélet merev szétválása, pontosabban az, hogy a kapitalista államok polgárai elhanyagolják a közösségi feladatokat és tevékenységet. A nyugati kapitalizmus szélsőségesen individualista körülményei között nem jöhetnek létre adekvát, hiteles közösségek.²⁶

Olyan szerzők, mint Garai László vagy Katona Katalin már 1963-ban azért ítélték el a kapitalizmust, mert elvileg nem teszi lehetővé olyan közösségi életforma létrejöttét, ami kibékíthetné az egyes egyéni psziché és a társadalmi együttműködés helyenként látszólag elmentmondó igényeit. Számukra a kapitalizmus olyan termelési rendszerként jelent meg, mely a termelő eszközök magántulajdonából adódóan megakadályozza a munkás személyes részvételét a termelő és teremtő tevékenységekben. Következésképpen, ahogy e szerzők érveltek, a kapitalizmusban összeütközik a társadalom érdeke a javak minél hatékonyabb előállítására az egyén azon érdekeivel, melyek a mindennapi életben való kiteljesedésre irányulnak. Az egyén a kielégülés önző és egoista útjainak keresésére kényszerül, a

²⁴ Heller Ágnes: *A morál szociológiája vagy a szociológia morálja*. Budapest, 1964. 30–42.

²⁵ Heller: *A morál szociológiája*, 30–55.

²⁶ Almási Miklós: *Elidegenedés és szocializmus*. Valóság, 7. évf. (1964) 2. sz. 8–9.

személyiség kiteljesedését a közösségen kívül kutatja, és elhanyagolja a tágabb társadalom szolgálatát.²⁷

Gyurkó László, a késő szocializmus egyik jellegzetes, színes egyénisége – aki a legkülönbébb közéleti vitákhoz is szenvedélyesen szól hozzá, a proletárszínház elkötelezett szervezője és a korabeli pártelit számos tagjának jó barátja volt, majd később Kádár életrajzírója lett – meglehetősen eredeti módon szélesítette a feltételezett kapitalista és elképzelt szocialista életmódok közti elvont különbséget az egyetemes történelem kozmikus látomásává. A Valóságban, a késő szocialista-kori értelmiség népszerű folyóiratában közzétett cikkében újra értelmezte a nyugati társadalomkritika által kidolgozott civilizációs hanyatlás elméletét, elsősorban David Riesman *A magányos tömeg* című művére támaszkodva. Gyurkó írásának fő témája az egyén elmagányosodása volt és a közösség hiánya a kapitalista társadalomban. Teljes mértékben egyetértett azzal a véleménnyel, hogy a késő kapitalista körülmények tönkretették az egyén életformáját, már ami az egyén történelemalkító és társadalomformáló lehetőségeit illeti. Gyurkó szerint a kapitalizmus az embereket robotszerű, elidegenedett életvitelre kényszeríti, amelyben elveszítik szabadságukat és személyiségüket. Gyurkó ugyanakkor hevesen bírálta a nyugati társadalomkritika általa nosztalgikus merengésnek tartott következtetését, mely szerint a korai kapitalizmus vállalkozó szellemű „harmadik embere” szabadságban élt volna. Véleménye szerint ez a korábbi kapitalista életmód is az elnyomásban és a kizsákmányolásban gyökerezett. Valójában, mutatott rá cikkében, a kapitalizmus utáni kor, a szocializmus „negyedik embere” élhet majd teljes életet az egyenlőségre épülő valódi közösségben.²⁸

A szocialista elit és az életmód

A szocialista életmód kialakítása az avantgárd bolsevik és sztálinista társadalom-átalakító programok szerves részét, mi több, központi elemét alkotta az egész tágabban vett egykori szocialista világban. Az elképzelés, hogy társadalmi–politikai elitek, élcsapatok feladata, egyfajta civilizációs küldetése lenne a kommunizmus „Új Emberének” létrehozása, a mindennapi életet a politikai beavatkozás logikus terepévé tette.²⁹ Egészen addig, amíg a kommunista pártok agresszívan konfrontálódtak a kapitalista világgal, illetve saját országuk kulturális–társadalmi hagyományaival, a szocialista életmód mibenlétét viszonylag egyszerűnek látszott meghatározni. Az 1950-es évek közepétől azonban, a de-sztálinizáció és a hruscsovi fogyasztási javak növelését előirányzó program előrehaladtával, mindez megváltozott. Ahogyan az európai szocialista országok a technikai modernizációra és az életszínvonal emelésére kezdtek összpontosítani, megszülettek a szocializmus és a kapitalizmus között előbb-utóbb bekövetkező konvergencia változatos elméletei, melyek egyre erőteljesebben mutattak rá a kapitalista Nyugat növekvő etatista tendenciáira és a szocialista Keleten egyre hangsúlyosabbá váló piaci mechanizmusokra.

A szocialista elitek egyetértőleg fogadták az ilyesfajta elméletek bizonyos elemeit, hiszen önbizalommal telve gondoltak arra, hogy a gazdasági versengés végső soron országaik

²⁷ Garai László: *Egyén és társadalom a kommunizmusban*. Valóság, 6. évf. (1963) 1. sz. 15–25.; Kátona Katalin: *Munka, erkölcs, nevelés*. Valóság, 6. évf. (1963) 1. sz. 4–14.; Garai László: *Ember és technika a kommunizmusban*. Valóság, 7. évf. (1964) 3. sz. 1–10.

²⁸ Gyurkó László: *A negyedik ember*. Valóság, 7. évf. (1964) 1. sz. 32–41.

²⁹ A mindennapi élet politikáját és a sztálinista „civilizációs” modellt egyre terebélyesedő irodalom tárgyalja. Stephen Kotkin: *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley – Los Angeles – London, 1995.; David L. Hoffmann: *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917–1941*. Ithaca–London 2003.; Ulf Brunnbauer: *Alltag und Ideologie im Sozialismus – eine dialektische Beziehung*. Berliner Osteuropa Info, 2005. 23. sz. 4–16.

szélesebb körű szociális ellátó rendszereinek előnyeit bizonyítja majd. Az a kérdés azonban aggodalommal töltötte el őket, hogyan lehet meghatározni a sajátos szocialista életforma mibenlétét, ha a modern kultúra keretei egyre inkább azonossá válnak. Ahogyan a technikai feltételek és a fogyasztói szokások egyre inkább hasonlítottak, a szocialista életforma jelentése és tartalma fokozatosan bizonytalanná vált, még ha a szocialista elitnek hevesen érveltek is amellett, hogy a termelőeszközök tulajdonviszonyai döntő és visszafordíthatatlan különbséget jelentettek.

Ezzel egy időben a nyílt katonai és politikai konfrontáció feladása, a békés együttélés szükségességének hangsúlyozása, valamint a kapitalista világgal folytatott gazdasági és fogyasztói verseny következtében a hivatalos szocialista kultúra fölfedezte a mindennapi életet mint a kapitalizmus és szocializmus közti különbség életszerű kifejtésére alkalmas, legfontosabb még megmaradt területet. Ha az életforma tette a szocializmust és a kapitalizmus különbözővé, a mindennapi élet egyre inkább figyelmet érdemelt.

Az 1950-es évek közepén, a szovjet tömb számos országában indultak szociológiai kutatások, melyek az életmód átalakulásait vizsgálták. E kutatások első átfogó eredményei jellemzően az 1960-as évek közepén láttak napvilágot. Lengyelországban 1965-ben jelent meg az első jelentős tanulmánygyűjtemény a háború utáni társadalmi változásokról. Figyelemreméltó módon, a háború utáni lengyel társadalom fő fejlődési tendenciáit megragadni kívánó szociológusok olyan tényezőkre összpontosítottak, mint a jövedelem, a tulajdon, az életmód, az oktatás és a politikai részvétel kérdései. A vidék modernizációja olyan sajátos problémának tűnt, melyet a szociológusok kifejezetten az életforma, mint a társadalmi státuszt kifejező tényező vizsgálatával vélték megérteni. Csehszlovákiában 1967-ben indult átfogó szociológiai kutatás a munka, a szórakozási és fogyasztói szokások, az oktatás, a kulturális értékek és a politikai részvétel összetevőinek vizsgálatára. Az 1969-ben megjelent elemzés egyik legfontosabb következtetése az volt, hogy a társadalmi helyzetet döntően meghatározó tényező az életforma.³⁰ Ezek a szociológiai kutatások figyelemreméltó módon helyezték át a társadalmi–kulturális kérdések megértésének súlypontját az osztály- és tulajdon-viszonyok elemzéséről az életforma összetevőire. Az 1960-as és 1970-es években tehát az életmód látszott a leggyümölcsözőbb fogalomnak a társadalom jellegének megragadására.

Magyarországon az első átfogó szociológiai életmódvizsgálat 1969-ben indult. Az 1969 és 1971 között zajló kutatás sok szempontból kísérleti jellegű volt, hiszen az ország egy mezőgazdasági területén próbálta meg felmérni a korábbi életmódformáló programok hatását. A szociológiai programot közvetlen társadalompolitikai célkitűzések ösztönözték. Az MTA Szociológiai Intézete által folytatott kutatás ötlete közvetlenül eredt abból a társadalom-reformer elitek számára aggasztó felismerésből, hogy a falusi életmód a korábbi modernizációs programok ellenére is nagyjából változatlan és hagyományos maradt. A vizsgálódások többnyire megerősítették az értelmiségiek és a pártvezetés életmóddal kapcsolatos növekvő aggodalmait. A programról szóló jelentés hangsúlyozta, hogy a szociológusok, miután szembesültek az életmód nehezen változó természetével és a korábbi társadalom-átalakító programok alacsony hatékonyságával, az életforma jobb megértésére törekedtek, hogy az átalakításra hatékonyabb programokat lehessen a jövőben kidolgozni. Az életmód a társadalmi–kulturális struktúrák legmélyebb rétegének mutatkozott, következőképpen a

³⁰ Joachim von Puttkamer: *Gesellschaftliche Selbstbeschreibungen und sozialies Krisenbewusstsein in den ostmitteleuropäischen Volksrepubliken*. In: Lutz Raphael (Hrsg.): *Theorien und Experimente der Moderne. Europas Gesellschaften im 20. Jahrhundert*. Köln–Weimar–Bécs, 2012. 234–236.

leginkább figyelembeveendő tényezőnek a társadalmpolitikai intézkedések kidolgozása során.³¹

Az életmód viszonylag gyors átalakítása annál is inkább sürgető feladatnak látszott, mert olyan területnek tűnt, ahol a kapitalizmus befurakodhat a szocialista polgárok életébe. A párt- és a KISZ-vezetés már viszonylag korán, 1959–1960-tól kezdve különféle félelmeket táplált az életmód kérdéseivel kapcsolatban. Aggodalmaikat a kispolgári életformáról és az életmódhoz való nyugati, „moralizáló” viszonyulásról rendszeresen megrendelt jelentések fejezték ki.³² A párhivatalnokok hasonlóképpen félték a nyugati életforma magyar fiatalokra gyakorolt hatásainak veszélyeitől, és különösképpen veszélyesnek tartották a nyugati turisztákat és a magyar disszidenseket, akik számukra egyszerűen a nyugati életforma hirdetői voltak.³³ A „nyugati” életstílus, amit ezek a turisták és disszidensek terjeszteni látszóztak, olyan kézzelfogható fogalmakhoz és életszerű részletekhez segítették hozzá az értelmiségieket és a hatóságokat, melyek segítségével meg tudták határozni a helytelen életforma jellemzőit. 1964-től a szocialista párhivatalnokok rendszeresen figyelmeztettek a polgári és kispolgári életfelfogás és magatartás elleni harc, valamint a szocialista életforma és morál kialakításának és terjesztésének fontosságára.³⁴

Az életforma által látszólag fölvetett kérdések súlya ilyen vagy olyan formában számos pártvezetőt, a párthoz közel álló vagy non-konformista, de baloldali értelmiségit győzött meg arról, hogy a szocialista társadalom kialakítása előtt álló legfontosabb közvetlen feladat a mindennapi élet átformálása. Sokan vélték úgy, hogy bár a politikai és gazdasági rendszer átalakítása megtörtént, a forradalom befejezetlen marad, amíg a kultúra és a mindennapi élet területén létre nem jön az autentikus közösségekre alapuló szocialista életforma. A kommunizmus filozófiai értelemben vett ígérete, az objektív értékek szabad választása, azaz az emberi nemre jellemző lényegben való kiteljesedés, az ezt minden egyes egyén számára lehetővé tevő autentikus közösségek tapasztalata révén váltható be, írta Heller Ágnes *A mindennapi élet* című, 1970-ben megjelent könyvében. A szocializmus kulcskérdése, azaz az elidegenedéssel való megbirkózás autentikus közösségek megélése segítségével azonban végső soron elválaszthatatlan a mindennapok szövetétől.³⁵

A pártelit ezt a folyamatot igyekezett kézben tartani a „mindennapok forradalmára” alapozott elképzelésekkel és programokkal. A hivatalos álláspont szerint a forradalom látványos és erőszakos szakasza a politikai fordulat időpontjában lezajlott, és ezzel értelemszerűen le is zárult. Mindez nem jelentette azonban azt, hogy megszűnne a forradalmi tettek lehetősége. Az új típusú forradalmi tettek kevésbé látványosak, érveltek az ideológusok, ám nélkülözhetetlenek a szocializmus felépítéséhez. A „láthatatlan forradalom” új szakaszában „a gazdaságban, a kultúrában, sőt a politikában is, minden téren módszeres, kitartó, hosszú időn át folyó, türelmes, rendszeres tevékenységre van szükség”.³⁶ Király István irodalomtörténész, a késő szocialista irodalomkritika és művelődéspolitikai egyik meghatározó

³¹ Losonczy Ágnes: *Életmód és társadalmi változások*. Szociológia, 1. évf. (1972) 2. sz. 153.

³² Jelentés az Agit. Prop. Bizottságnak a jelen színházi évad néhány problémájáról, 1964. március 18. Magyar Országos Levéltár (A továbbiakban: MOL) M-KS 288/21/1964/21, 47-8. 49. Tájékoztató jelentés az Agit. Prop. Bizottság részére, 1965. szeptember 30. MOL M-KS 288/21/1965/49, 72.

³³ Jelentés az Agit. Prop. Bizottságnak az ideológiai Irányelvek megtárgyalásának tapasztalatairól, 1965. október 15. MOL M-KS 288/21/1965/49, 66.

³⁴ Javaslat az Agit. Prop. Bizottság részére az 1964-65. évi népművelési feladatokra, 1964. június 4. MOL M-KS 288/21/1964/25, 7.

³⁵ Heller Ágnes: *A mindennapi élet*. Budapest, 1970. 40-67.

³⁶ Rényi Péter: *A forradalom, mely nem falja fel gyermekeit*. Valóság, 13. évf. (1970) 9. sz. 13-22. (19.)

alakja 1973-ban a Kortársban publikált hosszú értekezést a mindennapok forradalmiságáról. Ebben így fogalmazott: „Igényt jelent ez a fajta forradalmiság. Igényt a társadalommal, a külső világgal s önmagunkkal szemben. Igényt a hétköznapokban, az aprómunkában helytálló életre. Úgy kellene élni ennek törvényei szerint a mindennapokban, hogy érződjék folyvást – a kis tettekben is – az ügy, a feladat, a jövő pátosza, a dolgok komolysága.”³⁷

Mindennapi élet és a technikai civilizáció bírálata

Heller Ágnesnek a kapitalista fogyasztói társadalmakat illető kritikája kortárs nyugati társadalomelméleti és kritikai munkákon alapult. Ezek a szerzők, mint Erich Fromm, David Riesmann, Theodor Roszak vagy Herbert Marcuse egyfajta baloldali, a kapitalizmussal erős ellenérzéseket tápláló hozzáállással fogalmazták meg a kortárs nyugati társadalmakra vonatkozó véleményüket. Ugyanakkor, bár sokukra hatott a marxizmus valamilyen olvasata, nem voltak kifejezetten marxisták, társadalmi-politikai ideáljuk pedig aligha a kommunizmus, még kevésbé a korabeli kelet-európai szocialista rendszerek voltak. A főként amerikai, a későbbiekben újbaloldaliként azonosított szerzők társadalombírálatának fő célpontjai a technikai, ipari civilizáció káros következményei voltak. Álláspontjuk szerint a modern nyugati társadalmakban az egyén távol kerül a rá vonatkozó döntésektől, csökkennek részvételi esélyei a lényeges társadalmi-politikai folyamatokban, mert ezek irányítását kisajátítják az új technokrata-bürokrata elitiek. E társadalom-politikai gondolkodás egyik fő kategóriája az elidegenedés lett, melynek segítségével megragadhatónak látszott az egyén kiszolgáltatottsága és kirekesztettsége a modern hatalomgyakorlási folyamatokból.³⁸

Az elidegenedés fogalma furcsa, talán a kelet-európai szerzők számára is váratlan következtetésekre vezetett a szocializmust illetően. Olyan konklúziókra, melyek számos, a szocializmust egyértelműen a kapitalizmus fölé helyező szerző számára is nyilvánvalóak voltak. Almási Miklós már 1964-ben elbizonytalanodott a tekintetben, hogy az elidegenedés jelensége vajon csupán a kapitalizmusra jellemző-e. Számára úgy tűnt ugyanis, hogy a szocialista életmód nem marad automatikusan érintetlen a kapitalista múltra jellemző elidegenedéstől. A túlzott állami ellenőrzés elfojthatja az állampolgári kezdeményezést. Amennyiben fennmarad a munka és magánélet kettős erkölcsisége, az egyén szocialista körülmények között is elidegenedik. Az anyagi javak túlzásba vitt imádata szocialista kispolgári mentalitásokat fejleszt ki, és belső elzárkózásra ösztönöz – érvelt.³⁹

Az elbürokratizálódott és kispolgári fogyasztói mentalitást támogató elitekről szóló kritikát az 1960-as évek közepén megfogalmazták azok a radikális baloldali csoportok is, melyekhez korábban az Orfeo több tagja is kapcsolódott. A „maoista” perben a vád egyik gyakran használt bizonyítéka egy közgazdászhallgató, Simon Péter *Kié a gyár?* címmel írt kézirat tanulmánya volt. Az írás, melyet a nyomozók a csoport eretnek nézeteinek illusztrálására igyekeztek fölhasználni, a néhány hónappal korábban, 1968. január 1-jén életbe lépett új gazdasági mechanizmusban látta a legfőbb bizonyítékot a hivatalos szocialista elit kapitalistává válására. Az ifjú radikálisok attól tartottak, hogy az új mechanizmus bevezetése a magyar társadalmat a Nyugaton látható fogyasztói kultúra elidegenítő világához közelelti majd, és a munkások újbóli kiszákmányolásához vezet. Az új mechanizmus, vélte Simon

³⁷ Király István: *A mindennapok forradalmisága*. In: uő.: *Irodalom és társadalom*. Budapest, 1976. 622.

³⁸ Kovács Gábor: *Forradalom, életmód, hatalom, kultúra. A politikai gondolkodás jellemzői a hatvanas években*. In: Rainer M. János (szerk.): *A „hatvanas évek” Magyarországon*. Budapest, 2004. 206–215.

³⁹ Almási: *Elidegenedés és szocializmus*, 10–21.

szövege, a profit révén új burzsoáziát teremt, mely értelemszerűen támogatja az átalakítást saját önös osztályérdekeit féltve. A gazdaságirányítás új rendszere a Nyugathoz hasonló társadalmat hoz létre a látszólag szocialista világban, hiszen lehetővé teszi a kispolgári mentalitással bírók számára, hogy felhalmozzanak, és magasabb jövedelemhez jussanak mint a munkások, továbbá a vezetők szűk rétegét alakítja ki, és így tovább növeli a társadalmi egyenlőtlenségeket.⁴⁰

Ha a szocializmus lényege a mindennapi életbe beágyazott autentikus közösségek megléte, akkor a szocialista társadalom megteremtésének programja akár ki is vehető a politikai és gazdasági szerkezetre koncentráló elit kezéből. Ez a felismerés 1968 után különös jelentőségre tett szert. A „demokratikus szocializmus” csehszlovákiai elfojtása, illetve az ebben való közös kelet-európai katonai részvétel a baloldali kritikai értelmiségiék nagy részében kétséget ébresztett a szocializmus megreformálhatóságát illetően, valamint a szocialista társadalom kialakulásához vezető útra vonatkozó hivatalos tételekkel kapcsolatban.⁴¹ Ráadásul egyre inkább úgy látszott, hogy a hivatalos elit éppen a szocialista társadalom lényegi ígéretének, a szabad, autonóm emberi életet lehetővé tévő autentikus közösségeken alapuló „demokratikus szocialista” mindennapi élet megteremtéséről mondanak le. A kritikai baloldali értelmiségiék 1968 után egyre inkább kezdték úgy érezni, hogy a nyugati újbaloldali társadalomkritikák nem csupán a kapitalizmus bírálását illetően járnak fontos következményekkel. Utólag, különösen 1989 után Heller és Vajda hangsúlyozták, hogy jelentős különbségek voltak a budapesti marxista revizionizmus és a nyugati újbaloldal között, különösen a nyugati radikálisokat és az 1970-es évek baloldali eredetű terrorista-csoportjait illetően. Ugyanakkor e felismerés előtt lehetőséget láttak a közös fellépésre a nyugati kapitalizmust és a keleti szocializmust egyként jellemző túlbürokratizált, túlracionalizált és elidegenítő politikai fejlődéssel szemben.⁴²

Egyként elvetették ugyanis a munkásosztályban feltételezeten benne rejlő forradalmi tartalmakat, mert véleményük szerint az a háborút követő gazdasági fellendülés következtében túlságosan is integrálódott a nyugati kapitalizmus rendszerébe, miközben Keleten túlságosan elidegenedett és eltávolodott a politikától, így nem lehet valódi társadalmi változások mozgatója.⁴³ Heller sokkal inkább a nyugati diákok vezetete tiltakozásokban látta a modern iparosított, bürokratizált és elidegenedett rendszerekkel szembeni átfogóbb ellenállás lehetőségét, mely a későbbiekben a vasfüggöny mindkét oldalán ifjúsági lázadássá alakulhatna.⁴⁴ Marxista revizionisták Magyarországon (Helleren és Vajdán kívül leginkább az ifjú Bence György és Kis János),⁴⁵ akárcsak nyugati újbaloldali gondolkodók egyre kevésbé látták jelentősnek a szocializmus és a kapitalizmus közti különbségeket. Amellett érveltek, hogy ezek a saját lakosságukat elidegenítő modern ipari bürokratikus rendszerek két hasonló formáját jelentik, miközben a vasfüggönyön átívelő közös fellépésben látták a válto-

⁴⁰ Pór György és társai. Vizsgálati dosszié. Állambiztonsági Szolgálatok Történelmi Levéltára (a továbbiakban: ÁBTL) V-154419/1. 167–168.

⁴¹ Rainer M. János: *Prága – Korčula – Budapest, 1968. augusztus 21.* In: Rainer M. János (szerk.): *A felügyelt (mozgás)tér. Tanulmányok a szovjet típusú rendszer hazai történetéből.* Budapest, 2011. 192–211.

⁴² Simon Tormey: *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern.* Manchester – New York, 2001. 8.

⁴³ Heller Ágnes: *Everyday Life [Mindennapi élet (1970)].* London, 1984. 58.

⁴⁴ Open Society Archives HU 300-40-2-84. doboz. Ld. még György Lukács: *The Process of Democratization,* ford. Susanne Bernhardt és Norman Levine. Albany, NY, 1991. 88.

⁴⁵ Bence György: *Marcuse és az újbaloldali diákmozgalom.* Új Írás, 8. évf. (1968) 9. sz. 95–102.; Kis János: *Rejtett forradalom. Franciaország május előtt és után.* Új Írás, 9. évf. (1969) 3. sz. 88–96.

zás esélyét. Még az olyan, idősebb nem marxista értelmiségiek is, mint Bibó István közelről figyelték az efféle új baloldali vitákat, és figyelmeztettek az értelmiségi technokraták veszélyére, akik képesek lehetnek uralni társadalmukat kapitalizmusban és szocializmusban egyaránt.⁴⁶

A mindennapi élet forradalmi antikapitalista átalakítása egyre inkább a politikai folyamatoktól elváló területnek látszott, sőt, ami azt illeti, egyre inkább olyan célkitűzésnek, melyet éppen az elitekkel szemben kell megvalósítani. Az antikapitalista forradalom lényege, a mindennapi életbe beágyazódott autentikus közösségek kérdése egyre inkább elvált a szocializmus politikai programjától, sőt potenciális szocializmus-kritikát hordozott. Az Orfeo-együttes *Étoile* című darabja, mely Jorge Semprun *A háború vége* című regényén alapult, explicit módon támadta a nyugati kapitalizmust és implicit módon a keleti szocializmust az általuk létrehozott rendőrállam, a bürokrácia túlburjánzó terhei és a munkások kizsákmányolása miatt. Az Orfeo kivételes politikai érzékenységről tanúskodó művészeti együttes volt, kifejezetten erős baloldali nézetekkel. Korabeli társadalmi-politikai elképzeléseik a munkásosztályhoz való erős kötődésen alapultak, melyet lényegében egyszerű bérből élő kisemberek csoportjaként azonosítottak. Egyfelől a nyugati technicizált kapitalizmus által kizsákmányoltnak látták őket, másfelől úgy vélték, a szovjet tömb államai újratermelik ezt a kizsákmányolást az állami hivatalnokok bürokratizált, elidegenedett osztálya révén.⁴⁷

A „mindennapok forradalmát” megvalósító autentikus közösségek lényegében az elitekkel szembeni ellen-kulturális gyakorlatokban találták meg a helyüket. Heller Ágnes és Vajda Mihály 1970-ben készült közös írása a kommunáról mint életformáról, a hatalmi struktúrákkal szembehelyezkedve érvelt a kommuna, mint autentikus antikapitalista közösség jövője mellett. A tanulmány valódi mondanivalója alighanem már akkor sem a kommuna mint pozitív életforma-modell felállítása volt. A szerzők számára fontosabb a kritikai cél: a hivatalos életmódpolitika által újratermelt tekintélyelvű és hierarchikus életformával szemben az ellenkultúra területévé tenni a mindennapi élet átalakításának programját.⁴⁸ A világ megváltása, az egész társadalom átalakítása az 1970-es évek elején számos mozgalom számára egyre kevésbé látszott elérhető célnak. Az ideálok megvalósításának terepe a saját, igazi kisközösségek keretei közé helyeződött át – mint amilyen a pesti kommuna is volt –, súlypontja pedig egyre erőteljesebben a személyes élet lett.⁴⁹

Az 1960-as és 1970-es évek fordulóján a főként, de nem kizárólag budapesti fiatalok számára a baloldali radikalizmus és a hozzá kötődő forradalmi romantika vonzó kritikai alternatívát nyújtott. Az egyéni rajzstílusáról és a történelmi tablók iránti vonzalmáról ismert művész, Somogyi Győző, aki ifjúkorában a zsidó miszticizmus, a klasszikus európai magaskultúra és a katolikus vallásos filozófia lenyűgöző kulturális keverékében szocializálódott, ebben az időszakban egy rövid ideig radikális baloldali fogalmak, különösen a maoizmus révén vélte képviselni a számára fontos spirituális értékek védelmét és a nyugati fogyasztói társadalom kritikáját. Somogyi azonban épp 1968 és 1975 között római katolikus plébánosként működött Budapest főként munkások lakta külkerületeiben. Mint pap, Somogyi különösen fontosnak tartotta a fiatalok bevonását és ifjúsági csoportok szervezését.

⁴⁶ Kovács: *Forradalom*, 212., 233.

⁴⁷ ÁBTL 3.1.2. M-38310. „Kárpáti Emese”. Jelentés 1972. május 3. 61–62.; Ring Orsolya: *A színjátás harmadik útja és a hatalom. Az alternatív Orefo Együttes kálváriája az 1970-es években*. Múltunk, 53. évf. (2008) 3. sz. 233–257.

⁴⁸ Heller Ágnes – Vajda Mihály: *Családforma és kommunizmus*. Kortárs, 14. évf. (1970) 10. sz. 1655–1665.

⁴⁹ Galicza: *Hol volt, hol nem volt*, 12.

1970-ben új ifjúsági csoporttal kezdett foglalkozni, egy Hagemann Frigyes nevű paptársa korábbi gyülekezetének tagjaival.⁵⁰

Hagemannt ugyanis ebben az évben letartóztatták államellenes szervezkedés gyanújával. A római katolikus pap az 1903-ban alapított és 1951-ben feloszlott Regnum Marianum nevű, főként ifjúsági neveléssel foglalkozó szervezetben szocializálódott. Az egykori tagok, az idősebb és a középgenerációhoz tartozó papok közül sokan az 1950-es és 1960-as években is tartották a kapcsolatot, és alkalmanként találkoztak is – többnyire éppen Hagemann lakásán –, megvitatva a mindannyiukat érdeklő teológiai és az ifjúság nevelésével kapcsolatos gyakorlati kérdéseket. Az állambiztonsági szervek ezt a körülményt kihasználva tartóztatták le az egykori regnum-i papok jelentős részét, néhányukat több ízben is, 1961-ben, 1965-ben és 1971-ben is.⁵¹

A hatóságok akciója, melynek célja elsősorban az egyház folyamatos illegális politikai tevékenységének dokumentálása volt, azonban váratlan következményekkel járt. Éppen mivel az ifjúsági csoportokkal foglalkozó papok többsége börtönben volt, e gyülekezetek vezetése bizonyos szempontból magától értetődően került a fiatal generáció laikus tagjainak kezébe. Bár e fiatalok többsége vallását gyakorló elkötelezett katolikus családokból származott, a számukra fontos szociális érzékenységet, az elesettek ügyét, illetve a társadalomtól elidegenedett elitek kritikáját nem csupán vallásos fogalmakban fejezték ki. Sokuk számára vonzó mintát jelentettek Latin-Amerika szociális mozgalmai, különösképpen a „marxista papok”, a kizsákmányolás ellen fellépő, az elnyomottak ügye mellé álló lelkesek szerepe e mozgalmakban,⁵² ami a magyar olvasók számára döntően mint a helyi oligarchák és az amerikai nagytőke ellen irányuló tiltakozások jelent meg. A katolikus aktivisták új nemzedéke általában lelkesedett a II. Vatikáni Zsinat eszméiért, különösen a fokozottabb szociális szerepvállalás és az ifjúság felé való nyitás gondolatáért.⁵³ Fő céljuk az volt, hogy ezekből az alapelvekből kiindulva teremtsék újjá az elkötelezett katolikus közösségeket, melyeket, úgy látták, aláástak a mindennapi megélhetésért folytatott munka gondjai és a fogyasztói javakért folytatott hajszá. Az új nemzedék számára kiemelten fontos volt a szellemi és anyagi értékek és javak közös birtoklása. A „lélek kincsestára”-nak megosztását, de az anyagi javakét is, a közösségépítés fontos eszközének tekintették. A Regnum Marianum mozgalmárai számára az anyagi javakról való lemondás moralitása, illetve a saját tulajdon megosztása másokkal a közös célok érdekében különösen fontos spirituális értékeknek

⁵⁰ Interjú Somogyi Győzővel. Készítette Apor Péter. Salföld, 2008. november 7. N. Dvorszky Hedvig: *Somogyi Győző*. In: Somogyi Márk (szerk.): *Somogyi Győző*. Budapest: Ernst Múzeum, 2003. 7–8.

⁵¹ Dobszay János: *Így – vagy sehogy! Fejezetek a Regnum Marianum életéből*. Budapest, 1991. 10–14., 97–136.; Ungváry Krisztián: *Koncepciók per a Kádár-rendszerben: A Hagemann-ügy*. Beszélő, 12. évf. (2007) 2. sz.; Árpád v. Klimó: *Katholische Jugendgruppen in Ungarn in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre. Die Gruppen um Regnum Marianum – ein religiöses Netzwerk?* In: Annette Schuhmann (hrsg.): *Vernetzte Improvisationen. Gesellschaftliche Subsysteme in Ostmitteleuropa und in der DDR*. Köln, 2008. 121–137. Az 1965-ös eljárás iratai: ÁBTL V-152268. Az 1970-esé: V-158886.

⁵² „Volt akkor egy ilyen, hogy baloldali katolikus. Vagy a forradalom teológiája Dél-Amerikában. Még odáig is elmentek, hogy fegyverrel harcoltak papok a dzsungelben mint gerillák.” Interjú Somogyi Győzővel. Interjú Deák Istvánnal. Készítette Apor Péter. Budapest, 2009. február 19.

⁵³ „Az egész keresztény egyházra hatással volt a II. Vatikáni Zsinat. Önmagában ez egy lelkesítő dolog volt, hogy van.” Interjú Kemenes Balázssal. Készítette Apor Péter. Visegrád, 2009. január 9. „Azért is gyönyörű idők voltak, mert a II. Vatikáni zsinat akkor zárult, ’65-ben, tehát az összes reformot mi vezettük, kezdtük el, főleg a liturgikus reformot.” Interjú Balás Bélával. Készítette Apor Péter. Budapest, 2009. február 24. Interjú Kemenes Gáborral. Készítette Apor Péter. Nagykovácsi, 2008. december 12. Interjú Elek Károllyal. Készítette Apor Péter. Budapest, 2009. január 9. Interjú Diószegi Lászlóval. Készítette Apor Péter. Budapest, 2008. december 1.

számított. Ebből a szemszögből nézve, ideáljaik tekintetében egyformán fenyegetőnek látták az ateista kommunizmust és az anyagias nyugati kapitalizmust.⁵⁴ Az 1960-as és 1970-es években a fogyasztói kapitalizmus kritikája és az autentikus közösség eszméje számos átfedést és átjárást biztosított a non-konformista vallásos és politika-orientált szubkultúrák és csoportok között. A szociális érzékenységen, a szolidáris közösségek eszményén, az ipari társadalmak elidegenítő hatásainak bírálata és a modern technokrata elitek elutasításán alapuló közös nyelv inkább a kapcsolódásokat és azonosságokat erősítette, mintsem a különbségeket.

A közösségbe bújtatott egyén

Az 1960-as évek közepén a második Vatikáni Zsinat hatására számos nagy jelentőségű változás indult meg a katolikus egyházon belül és a katolikus-keresztény közösségi vallásgyakorlat terén. Az egyházi gyakorlat nyitottabbá vált a laikusokkal való együttműködésre, új kulturális formák, mint például a beat beemelése a vallásgyakorlatba, illetve a fiatal nemzedékek sajátos érdeklődésének és igényeinek hatékonyabb figyelembevételére.⁵⁵ Ezek a folyamatok sok szempontból megváltoztatták az egyházi hierarchia és a hívők viszonyát, a vallásról és a kereszténységről vallott gondolkodást, valamint elősegítették egy új „aktivista” vallásos nemzedék létrejöttét. Ezzel együtt azonban a katolikus-keresztény vallásgyakorlat és életvezetés magja és lényegében önértéke az autentikus közösségek létrehozása maradt.

„Két dologért jönnek össze az emberek. Egyrészt egymásért, a közösségért, mert jól érezzük egymást, meg ismerjük egymást, meg szeretjük egymást. Egyrészt ezért jön, másrészt azért, mert valami értelmes dolog történik. Ha bármelyikben hiba van, fölborul az egésznek az egyensúlya, és előbb-utóbb meghal a csoport. Tehát hogyha nem törődnek eléggé egymással, nem érdeklik egymást, az is nagy baj. És az is nagy baj, hogyha ott valami komoly – a Regnumban pedig, ha az valami egyházas dolog, ha ez nem történik, akkor is megdöglik... Az elvek számítottak. Tehát az számított, hogy meggyőződésünk volt, hogy egyrészt az ifjúsággal kell foglalkoznunk, azonkívül, hogy a kereszténységet csak közösségben lehet csinálni. Tehát közösséget kell csinálni, és az ifjúsággal kell foglalkozni – akármi áron is.”⁵⁶

A spirituális közösséglvű modernitáskritika számára mindig az autentikus közösség misztikumának s annak a transzcendens folyamatnak a megélése volt a legfontosabb, melynek során egyének pusztá gyülekezete valami minőségileg mássá, igazi közösséggé változik át. Hit és közösség ebben a felfogásban elválaszthatatlanok: a hitet közösségben lehet megélni és továbbadni, a kétségeket pedig a közösség erejével lehet legyőzni.⁵⁷

⁵⁴ Interjú Diószegi Lászlóval. Interjú Hajba Jutkával. Készítette Apor Péter. Budapest, 2009. március 10.

⁵⁵ Árpád v. Klimó: *Zwischen Beat und Kommunismus. Katholische Jugendgruppen in Ungarn 1968*. In: Angelika Ebbinghaus (Hrsg.): *Die letzte Chance? 1968 in Osteuropa. Analysen und Berichte über ein Schlüsseljahr*. Hamburg, 2008. 108–120.; Árpád v. Klimó: *Katholizismus und Popkultur. Beatmessen in Italien und Ungarn in den 1960er Jahren*. In: Friedrich Wilhelm Graf – Klaus Große Kracht (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhundert*. Köln, 2007. 353–374.

⁵⁶ Interjú Elek Károllyal.

⁵⁷ „1965-ben a közösség révén túl tudtam tenni magam félelmeimen, és felnőttként újra megtanultam megérteni az örömhírt; a közösség adott erőt, hogy komolyabban és lelkiismeretesebben foglalkozzam gyermekeim vallásos nevelésével.” Interjú Bulányi Györggyel. Idézi Árpád von Klimó: *A katolikus önértelmezés új irányjai az 1960-as években Olaszországban és Magyarországon*. Századvég 12. évf. (2007) 44. sz. 156.

A baloldali közösségelvű modernitáskritika, ezzel ellentétben, már az 1960-as években is tartalmazta az autentikus közösségekre vonatkozó alternatív olvasat lehetőségét. A marxizmus reneszánszán dolgozó újbaldali gondolkodás számára az életmódok sokfélesége egyértelműnek tetszett, s az ezek közül való választás, majd elsajátításuk egyre inkább az egyén jogának látszott. Heller Ágnes, miközben ma már paradoxnak ható módon Lukács György Makarenkónak az ideális szocialista közösségről adott értelmezését választotta kiindulópontul, azt hangsúlyozta, hogy e közösségek lényegi összetevője az egyén szabad döntése, hogy csatlakozzék, vagy elvesse ezeket.⁵⁸ Habár a közösségek elviekben mindig képviselnek bizonyos értékeket és célokat, a döntés meghozatala már az egyén lehetősége és kötelessége. Az eszményi közösségek alapja az autonóm és szabad egyén. Az erkölcs, ebből következően, „egyéni motívum, de nem partikuláris többé, hanem individuális: szabadon (viszonylag szabadon) magunkra vett attitűd az étellel, társadalommal, az emberekkel szemben.”⁵⁹ Az ember lényege éppen döntési szabadsága: ebben a kijelentésben látta 1964-ben Márkus György Marx fiatalkori műveinek jelentőségét.⁶⁰

„A közvetlen, vagyis embertől emberig hatoló demokrácia, a »hozzáértő nép okos gyülekezete«, hogy József Attila bombasztikussá idézett szavait a helyén alkalmazzuk, azt a célt szolgálja, hogy az egyes ember saját, közvetlen ügyévé tegyen progresszív, általános érdekeket.” Emberek csoportjait az egyének személyes részvétele, a közvetlen egyéni választás tesz valódi közösséggé – írta Radnóti Sándor 1969. májusban a bölcsészkar KISZ VB munkatervét illető bírálatában.⁶¹ A közösség keresése az egyéni szabadság lehetőségeinek kutatása volt. Az autentikus közösség fogalma nagy, ám inkább pragmatikus jelentőséggel bírt az 1960-as és 1970-es évek kritikai baloldali irányultságú gondolkodásában. Értéke nem önmagában volt, hanem abban állt, hogy képesnek látszott megvédeni az egyént az elidegenedés hatásaitól. A közösség moralitását éppen az egyén adta, a közösség értelmét abban lelte föl, hogy biztosíthatta az individuum kiteljesedését. Bár a kritikai baloldali gondolkodás és a vele kölcsönhatásban álló társadalmi gyakorlat minduntalan az autentikus közösségekről beszélt, ezek központi, lényegi eleme és igazi tétje mégis az individuum volt. Az autentikus közösség utáni kutatás a személyes, belső szabadság megtalálását hozta el: a közösség felé vezető út végén a magánember, a *citoyen* állt. „A »kommunárok« ideológiai tévelygések közepette keresték a szabadságot, s elnyerték személyes, belső szabadságukat, igazi civilek, magánemberek lettek.”⁶²

A pesti kommuna egyik lakója, Gáti Tibor a következőképpen emlékezett vissza a lakóközösség életének egyik jelentős eseményére: „Kis Jánosnak, Bencének és Márkus Györgynek volt egy közös írásuk, aminek az volt a címe, hogy Lehetséges-e egyáltalán kritikai gazdaságtan, rövidebb nevén Überhaupt. Én azt a könyvet elolvastam szamizdat formában, mert akkor már kezdtek lenni szamizdatok, és az nekem nagyon sokat adott akkor éppen, ’72–73-ban a saját egyéni utamban... Az Überhaupt nekem annyira fontos volt, hogy úgy gondoltam, ezt megosztom másokkal, és akkor én arra gondoltam, hogy csak elmondom a többi kommunalakónak. De akkor még annyira érdekesekek voltunk, hogy egyszer csak azt vettem észre, hogy tele van a nappali.”⁶³

⁵⁸ Heller: *Egyén és közösség*, 72–73.

⁵⁹ Heller Ágnes: *A mindennapi élet szerkezetének vázlata*. In: uő.: *Érték és történelem*. 32.

⁶⁰ Márkus György: *Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya*. Valóság, 7. évf. (1964) 4. sz. 9–26.

⁶¹ Radnóti: *A Kari Híradó*, 10.

⁶² Galicza: *Hol volt, hol nem volt*, 18.

⁶³ Interjú Gáti Tiborral.

Az 1992-ig soha ki nem adott munka korabeli jelentőségét az adta, hogy módszeresen bebizonyította Marx politikai gazdaságtani főművének, *A tőkének* elméleti tarthatatlanságát. Ma már kevés téttel bír annak pontos rekonstrukciója, miként mutatták ki a szerzők Marx haszonérték fogalmának és munkaérték-elméletének bírálata révén a szocialista tervgazdaság elméleti működésképtelenségét és ezzel együtt az erre épülő szocialista diktatúráknak az eredeti marxi filozófiai szándékokkal való ellentétét. Már csak azért is kevésbé fontos ez, mert, bármennyire furcsának is tűnik mai szemmel, a munka nem anti-marxista. Éppen ellenkezőleg, eredeti célja az volt, hogy összhangba hozza a kelet-európai szocialista reform-rendszereket a nyugat-európai és amerikai újbaloldali kapitalizmuskritikákkal, oly módon, hogy fönntartsa a marxi filozófia magjának érvényét. Ez a vállalkozás azonban radikális következményekhez vezetett. Ha eltűnik a marxi értelemben a kapitalista rendszert követő és felváltó szocializmus lehetősége, ha nem érvényesek a tőkés gazdaságra vonatkozó marxi törvényszerűségek, és nem létezik a marxi értelemben vett szükségszerű történelmi haladás, akkor lényegében Marx elgondolásaiból az antropológiai, az emberi lényegre vonatkozó megállapítások és azok erkölcsi következményei maradnak meg. „Az individualitás szabad kiteljesedése – a szocializmus végcélja – nem képzelhető el az anyagi szükségletek valóban nyitottá és dinamikussá tétele nélkül. A fogyasztói szokások szabad megválasztása elengedhetetlen feltétele az életforma autonóm, tudatos alakításának, s – mint erről később még részletesen beszélnünk kell – az életformák sokfélesége, a köztük való választás szabadsága éppenúgy a marxi értelemben vett szocialista mozgalom alapvető törekvései közé tartozik, mint a széles értelemben vett munkamegosztási és érintkezési viszonyok állandó átalakításának lehetősége” – írták a szerzők.⁶⁴ Az ezek elérésére vezető sajátos marxi út érvénye nélkül, azonban ezek az értékek lényegében a modern európai progresszió közös értékei lesznek. Az értékekhez való ragaszkodás ilyen körülmények között elveszítheti ideológiai burkát, az elméleti gondolkodás tétje pedig pragmatikussá válhat: középpontjába immár az értékek megvalósítását és védelmét biztosító intézmények és eljárások ki-munkálása kerülhet.

Zárszó

1989 szimbolikus éve nem csupán cezúra. A poszt-szocializmus története aligha elválasztható a (késő)szocializmus világától. A szakadások és eltávolodások meghatározó történetén belül feltűnik egy másik fontos, 1968 és 1989 szimbolikus éveit összekötő, folytonos szál is. Az 1989 utáni folyamatokra, ugyanis, meghatározó hatással voltak az 1970-es és 1980-as évtized folyamán kialakuló társadalmi–kulturális minták. Egyrészt, a vissza-visszatérő kérdés, az autonóm egyén moralitása, a gondolkodástörténet törései által elfedett, ma mégis jelentősnek látszó kultúrtörténeti ívet rajzol fel. A marxizmustól és a klasszikus baloldali társadalomkritikától való távolodás, ebben az értelemben, a filozófiai magra tapadó burok fokozatos lefejtésének, vagy az egyén világban elfoglalt helyét érintő, állandónak bizonyuló ontológiai probléma más-más elméleti-módszertani megválaszolásának látszik.

Másrészt, az autentikus közösség spirituális fogalma, mint a modern ipari társadalmakra együttesen jellemző elidegenedés bírálata is nagy hatású maradt. A szocializmus vége, melynek az egyéni elidegenedést megszüntető autentikus közösségeket keltett volna elhozni, számos spirituális és vallási mozgalom, vagy éppen neo-tradicionista szubkultúra szemszögéből csupán egy másik, hasonlóan elidegenítő világnak nyitott kaput. A bemuta-

⁶⁴ Bence György – Kis János – Márkus György: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, 1992. 127.

tott közösségek egyik tagja ezt így fogalmazta meg: „Amire Jean Vanier [katolikus filozófus és teológus, a Hit és Fény mozgalom alapítója – A. P.] fölhívta a figyelmemet, az mindenkinek szól. Most van a nagy világválság. Ő mondta azt, amit én más vonalon beláttam, hogy előtte járt nemrégén Moszkvában is, és akkor mondta, hogy most úgy néz ki, hogy boldogok vagyunk, mert érezzük, hogy itt a változás, és hogy ez micsoda jó dolog. Hát ő azt mondja, hogy biztos jó, hogyha nem üldözzük el az egyházat fegyverrel, meg nem börtönzik be a tagjait. De egyet ne felejtünk el, hogy könnyebb elviselni az erőszakos üldözést, mint amikor a szívet csábítják el. Márpedig ugye a kapitalizmusban – nem is tudom, hogy ezt a szót használta-e, de hogy a nyugati világban, lehet, hogy azt mondta. Ott az embereknek a fogyasztói társadalomban a szívet csábítják el, még az erőszaknak sokan ellent tudnak állni, mégpedig az anyagi csábításnak, anyagi és erkölcsi csábításnak jóval nehezebb, hogy ne örüljünk korán vagy figyeljünk erre, mert ez a veszély itt van.”⁶⁵ Ebben a világban az autentikus közösségek védtelenül állnak szemben a rájuk zúduló támadásokkal, az egyéni önzés szétrombolja a közösségi szolidaritás megtartó kötelékeit, a társadalmon pedig az anyagi javak megszerzésének és birtoklásának vágya lesz úrrá.⁶⁶

PÉTER APOR

*Authentic Community and Autonomous Individual:
A Pre-History to 1989*

The paper examines the idea of authentic community, one of the important cultural themes and social practices of the 1960s and 1970s. It argues that the use of the concept provided an important context for coming to terms with the legacy of Marxism and was also instrumental in interpreting what socialism and capitalism or the East and the West meant. The notion of authentic community was used to formulate powerful criticism of alienation and the consumer society, which connected the concerns of the socialist elite, the intellectuals, secular and religious critical thinkers and activists together. However, for revisionist Marxism, the idea of authentic communities was crucial for considering the role and responsibility of the individual and, hence, was instrumental in developing a new critical language based upon the morality of autonomous individuals. Focusing on the individual, in turn, gradually helped such intellectuals and activists to move away from Marxism and develop a political thought and practice in pragmatic terms that preferred debates about appropriate institutions instead of ideologies. In this respect, the ideas of the 1960s and 1970s still continue to shape the culture of post-socialism. On the one hand, concerns about the morals of the individual are a continuation of similar considerations from the past. On the other hand, the concept of authentic communities is still used as a powerful critique of contemporary consumer societies.

⁶⁵ Interjú Sajgó Csanáddal. Készítette Apor Péter. Budapest, 2009. január 26.

⁶⁶ Jellegzetes e tekintetben Lányi András álláspontja: „A modern ipari társadalmakban ezek az egyenlősítő mozgalmak – nyugaton demokratikus, keleten diktatórikus eszközökkel – átütő sikert arattak: megteremtették korunk tömegtársadalmait, ahol a hagyományos különbségek (közösségi kötelékek) felszámolása után mindenki egyenlőképpen kiszolgáltatót a technológiai-gazdasági kényszerűségek személytelen uralmának..Az ezredvég nagy tanulsága, hogy az egyén nem lehet szabad sem a közösségtől függetlenül, sem a hagyomány ellenében.” *Az ököpolitika és a hagyomány*. Ökotáj, 12. évf. (2003) 31–32. sz. 93–100.