

## A Subaltern Studies és A tőke

A *Subaltern Studies* és a hozzá kapcsolódó tudósok a sorozat megindulásának időpontjától, 1982-től kezdve bírálatban részesültek a világ számos tájáról. Vivek Chibber 2013-ban megjelent könyve, a *Postcolonial Theory and The Spectre of Capital* a legutóbbi ebben a sorban. Kritikai tanulmány ez, amelyet szerzője teljes egészében három *Subaltern Studies*-történész, nevezetesen Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty és Partha Chatterjee korai munkásságának szentelt. Az alábbiakban szemügyre veszem Chibbernek e három tudós ellen fölso- rakoztatott érveit, akiknek a munkásságát ő, meglehetősen pontatlanul, a mai posztkoloniális elmélet emblematikus képviselőjének véli.

### *Dominancia hegemonia nélkül*

Chibber elutasítja Guhának a posztkoloniális India polgári demokráciájáról mint hegemonia nélküli dominanciáról megfogalmazott kritikáját (Guha 1997, első megjelenése 1989), azzal az érveléssel, hogy egyetlen polgári forradalom, még az 1640-es angol vagy az 1789-es francia forradalom sem volt hegemonikus a Guha-féle értelemben. Chibber cáfolata azonban Guha állításának durva félreértésén alapul. Guha terjedelmes esszéjéből, ha végigolvassuk, nyilvánvalón kitészik, hogy ez a liberális történetírás és az általa képviselt liberális ideológia bírálata kíván lenni, nem pedig történeti-szociológiai tanulmány az európai polgári forradalmakról, ahogyan Chibber értelmezi. Az a rövid szakasza, amelyik „A tőke egyetemesítő tendenciái és ennek korlátai” címet viseli (13–30. o.), ahonnan Chibber bőségesen idéz, a liberális ideológia két fontos állítását hivatott fölvezetni. A tőke egyetemességre törő tendenciája a liberális történetírás *állítása*; csakúgy, mint az angol és a francia forradalom olyan leírása, mely szerint ezek burzsoá hegemoniát hoztak létre abban az értelemben, hogy a burzsoázia képes volt „az egész társadalom nevében szólni”. Guha e két jól ismert liberális tételt megtámogatja Marx-idézetekkel is: egyrészt a *Grundriss*-ben a tőke egyetemességre törő tendenciájáról írottakból idéz, másrészt pedig az 1848-ban a *Neue Rheinische Zeitung*-ban közölt cikkekből emeli ki azokat a sorokat, amelyekben Marx a polgári forradalmaknak Angliában és Franciaországban elért teljesítményét taglalja, misze-

rint ezek „egy új társadalmi rend győzelmét” hozták el. S Guha azt a megjegyzést fűzi mindehhez, hogy amennyiben az ilyen állításokat elszigetelten kiragadnánk Marx tőkét bíráló munkásságának tágabb összefüggéseiből, akkor ezek „megkülönböztethetetlené tennék őt a XIX. századi liberálisok sokaságától, akik mind csak a tőke pozitív oldalát látták egy olyan korban, amikor annak növekedése az egyik bevett erődtől a másik erődig haladt előre” (uo. 15. o.). Persze, tudjuk, hogy Marx azt is mondja: a tőke óhatatlanul bele fog ütközni olyan korlátokba, amelyekben nem lesz képes fölülkerekedni. Erről majd később.

### *Liberális vélekedések*

A lényeg az, hogy Guha tanulmányában semmi sincs, amiből arra lehetne következtetni, hogy az angol és a francia forradalom történeti szociológiájához kívánna hozzászólni. De igazából nincs is szüksége arra, hogy egyáltalán bármiféle szociológiai vélekedést megfogalmazzon. Mindössze a következőkre van szüksége: először, felidézni azokat a liberális vélekedéseket, hogy a burzsoázia által fölállított új társadalmi rend a társadalom összes osztályának egyetértését élvezte, s ennélfogva hatalmában hegemonikus volt. Másodsor, áttekinteni a liberális vélekedéseket arról, hogy a brit uralom Indiában hasonlóképpen alapozhatott az indiai alávetettek egyetértésére. Harmadsor, felidézni az indiai liberálisok gondolatait, melyek szerint India posztkoloniális rendje szintén hegemonikus volt, ugyanúgy, ahogyan az európai burzsoázia hegemoniát élvezett, merthogy az indiai liberális burzsoázia is legitim módon beszélhetett az egész nemzet nevében. Ezek után Guhának csak annyit kell kimutatnia: ezek a gyarmati és posztkoloniális rezsimekre vonatkozó liberális állítások a hegemonia meglétéről hamisak. Ez volt a tanulmány célkitűzése. Szerzője nem látta szükségesnek, hogy igényt tartson az európai polgári forradalmak valós történetével kapcsolatos saját vélemény megfogalmazására.

Következésképp Chibber körülményes próbálkozása arra, hogy összefoglalja az angol és a francia forradalom valódi történetét, hogy megmutassa, hogy az angol forradalom nem antifeudális volt (mert a feudalizmus már a végét járta Angliában), vagy hogy a francia polgári forradalmárok nem voltak tőkések, tökéletesen tárgyaltalan. Semmi köze Guha érveléséhez. Mindössze annyit bizonyít, hogy Marx leírása e forradalmak történeti jellegéről pontatlannak látszik azoknak a mai történészeknek a megállapításai fényében, akiknek műveire Chibber támaszkodik. Hasonlóképpen, Chibbernek az a vádjja, hogy Guha „*whig*” fölfogást vall a történelemeről, szintén elhibázott. Ez ugyanis nem Guha nézete, hanem – nem túl meglepő módon – azoké a „*whig*” meggyőződésű történészeké, akik épp Guha bírálatának a célpontjai.

Továbbá, ami a francia forradalom kérdését magát illeti, világos, hogy Guha, amikor a XIX. és XX. századi indiai burzsoáziáról beszél, nem kifejezetten a kapitalistákról szándékozik szót ejteni. Nem is használja az említett csoport megjelölésére sehol a „kapalista” szót. A liberális nacionalista mozgalom politikai-szellemi vezetéséről van szó nála, amely a középrétegekből, a középosztályból jött, a hagyományos arisztokrácia és a dolgozók alsóbb rendjei (*orders*) között elhelyezkedő rétegből, amely a szó francia értelmében „burzsoázia”, ti. a „harmadik rend” tagjai képezik. Valójában abban, amit Guha az indiai burzsoáziáról mond, semmi sem vonatkozik és nem is alkalmazható kifejezetten az indiai tőkésekre, jóllehet Chibber így olvassa állításait.

Chibber tényellentétes (*counterfactual*) vizsgálódása, amely az európai burzsoázia állítólagos hegemoniáját az indiai burzsoázia hegemoniájának hiányával veti össze, érdekes kérdést vet föl a történelmi összehasonlítás módszerével kapcsolatban. Chibber érvelése megköveteli annak föltételezését, hogy India XX. százada ugyanazt a történelmi tér-idő helyzetet képviseli, mint Anglia XVII. százada és Franciaország XVIII. százada. Máskülönben ugyan miképp tudnánk elhelyezni az angol vagy a francia forradalom alkotóelemeit az indiai burzsoázia XX. századi győzelmének rendszerében, hogy összehasonlító megállapításainkat megfogalmazzuk? Ám ez a föltevés nyilvánvalóan nem áll meg a lábán. Mégpedig épp azért, mert a liberális ideológia legitimációs logikája mélyen beleivódott a gyarmati India uralmi struktúráiba a XIX. század folyamán, s ez öröklődött át a XX. század derekán győztes indiai burzsoáziára. Az indiai brit uralmat a parlament és a nagyközönség előtt, valamint potenciális indiai kritikusai előtt nem a XVII. századi ideológia szabványai szerint kellett igazolni, hanem a XIX. századi liberalizmusnak megfelelő módon. Ha India kormányzása eltérést is követelt időnként ettől az ideológiától, ennek igazolása nem vezethetett a liberális normák egyetemes érvényének elvetéséhez. Ehelyett, mindig amellet kellett érvelni, hogy India sajátos helyzete miatt tesz szükségessé egy-egy eltérést az egyetemes liberális normáktól. India gyarmati története bőségesen szolgáltat példákat az ilyen „kivételekre”. Ennek következményeként, amikor az indiai nacionalista burzsoázia elutasította a gyarmati India állítólag kivételes helyzetét, és a szuverén posztkoloniális nemzetállamra ruházta át a hatalmat, szintén nem XVII. vagy XVIII. századi európai politikai érvekkel igazolta kormányzását, hanem a XX. századi liberalizmus legmagasabb színvonalú érveivel. Ennek legjobb bizonyossága az 1950-es indiai alkotmány, amelyet úgy szerkesztettek meg, hogy följérjen a leghaladóbb liberális alkotmányok színvonalával bárhol a világon. Sokatmondó ebben a tekintetben a birodalomparti történészek litániázása arról, hogy az indiai függetlenség nem pusztán ajándéka, de valóságos beteljesítése a liberális brit uralomnak.

Ennélfogva az indiai burzsoázia nem hegemonikus jellegéhez képest nem a XVII. századi angol burzsoázia vagy a XVIII. századi francia burzsoázia, hanem a nyugat-európai és észak-amerikai nemzetek II. világháború utáni burzsoáziája a megfelelő összehasonlítási tárgy. Ezt az összehasonlítást teszi meg Guha az indiai posztkoloniális állammal, amit *anno* India liberális burzsoá vezetése maga is üdvözölt. S ezt az összehasonlítást az indiai burzsoázia bizony nem állja ki. Hegemóniája nem valóságos; uralma pusztán dominancia, amelyben a kényszer eleme messze fölülmúlja a konszenzusét. Az is figyelemre méltó – jóllehet Chibber nem vesz róla tudomást –, hogy az egész esszé csupán „bevezetés egy önbírálatához”. Visszatérve a tőke egyetemesítő tendenciájának témájához, Guha megjegyzi tanulmánya befejező szakaszában, hogy a liberális ideológia nem látja a tőketerjeszkedés belső korlátait s az ellenállásnak azokat a pontjait, amelyeket sohasem lesz képes leküzdeni. S maga az anticolonialista történetírás sem látta ezt; hiszen általában nem kapcsolódott össze egy fundamentális tőkekritikával. Guha számára a liberális történetírás ellen vívott harc csupán az első lépést jelentette egy gyarmatosításellenes tőkekritika felé.

Mielőtt végeznénk itt a hegemónia témájával, legyen szabad egy megjegyzést tennünk arról, hogy miként is érti, vagy inkább érti félre Chibber ezt a fogalmat. Gramsci nyomán Guha amellett érvel, hogy a hegemon burzsoáziának sikerül úgy bemutatnia saját érdekeit, mint amelyek a társadalom egyetemes érdekei. De sehol sem mondja azt, amit Chibber mondhat vele, hogy tudniillik a polgárság azért szerez hegemóniát, mert „forradalmi programjába beépítette az alsó társadalmi (subaltern) osztályok valódi érdekeit” (84. o.). Képtelenség volna Gramsci bármely követőjétől, ha ilyesmit állítana. Ténylegesen a hegemonikus törekvés a burzsoázia részéről szinte mindig válaszlépés az alávett osztályok által rá gyakorolt nyomásra – kísérlet arra, hogy elejét vegye a közvetlen ellenállásnak és szembehelyezkedésnek. A hegemónia kialakítása a reprezentáció művészete, a politikai retorika sikeres bevetése: ideológiai konstrukció.<sup>1</sup>

### *Absztrakt munka és tőkés termelés*

Chibber keményen megbírálja Chakrabartyt, amiért a tőkés hatalom lényeges oldalának tekinti a formális egyenlőséget és a személytelen hatalmi viszonyokat. Míg Chakrabarty a kényszerítő módszerek makacs továbbélését, sőt újratermelődését az ipari munkafolyamatokon belül, valamint az ipari munkásosztály vallási, kasztbeli és egyéb kulturális különbségeit olyan korlátoknak tekinti, amelyeken a gyarmati tőke nem volt képes átlépni, Chibber úgy tekint ezekre a jellegzetességekre,

mint amelyek teljes mértékben összeférnek általában a kapitalizmus-sal. Chakrabarty a tőke egyetemesítő tendenciájának általa vallott értelmezését Marx konvencionális olvasatából vezette le. Chibber elveti ezt, s egy alternatív értelmezését javasolja a tőkés termelésnek, ami semmilyen fölismerhető kapcsolatban nincs a marxista hagyománnyal. A két megközelítés közötti különbség kirívó, s figyelmet érdemel.

Chakrabarty a tőkés fölhalmozás logikájának marxi elemzéséből vezette le a tőke egyetemesítő tendenciájáról kialakított saját értelmezését. A fölhalmozás lendülete űzte az európai tőkét olyan tengerentúli területek keresésére, ahol a termelésben alkalmazható nyersanyagokat és munkásokat találhat. Ott azonban a munkának olyan társadalmi létformáira talált, amelyeket nem tudott átalakítani homogén elvont munkává. A gyarmati viszonyok között folyó ipari termelés ily módon – mondja Chakrabarty – akadályt állított a tőke egyetemesítő tendenciája elé. Chibber egészen mást mond arról, hogy mit is jelent a tőke egyetemesítő tendenciája: „Az egyetemesítés folyamata akkor indul be – jelenti ki Chibber –, ha a cselekvők újratermelési stratégiái a piactól való függés felé tolnak el” (111. o.). Más szóval, ahogy megismétli ugyanezt, „a piaci függőség kényszerei válnak egyetemessé a tőke uralma alatt” (125. o.). Mármost, bajosan fogadható el, hogy egyedül a piaci függőség elégséges kritériuma lehetne a tőke egyetemessé válásának. Például elképzelhető olyan őstermelő által folytatott egyszerű árutermelés, amelyik teljesen piacfüggő, viszont a tulajdonos-termelőnek nincs bérmunkás alkalmazottja, így hát nem részese a tőkés termelésnek. Marx nyomatékosan hangsúlyozta, hogy tőkés termelésre csak akkor kerülhet sor, ha a tőke tulajdonába vette a termelési eszközöket, ám ezenfelül találnia kell hozzájuk – mégpedig tömegesen – olyan bérmunkásokat is, akiknek nincs saját termelőeszközük. Más szóval, először végre kell hajtani az ún. eredeti fölhalmozást, ami elválasztja a dolgozók tömegeit a munkaeszközeiktől. E nélkül nincs tőkés termelés.

Miután megteremtődött a szabad és elidegeníthető munkaerő, amelyet adni-venni lehet, akár minden egyéb árut, csakis akkor jelenhetett meg az absztrakt munka minden olyan konkrét munkaforma közös mércéjeként, amelyet alkalmaznak a tőkés termelésben. Az absztrakt munka a termelés nem akármely kategóriájában bír jelentéssel, csakis a tőkés termelésben. Ez a Marxtól átvett definíció Chakrabarty érvelésének egyik tartópillére, Chibber viszont elveti az elvont munka marxi meghatározását. Ehelyett azt állítja, hogy az absztrakt munka a dolgozó ember termelési hatékonyságának mércéje, amelyet a cselekvők termelésének versenyfeltételei hoznak létre. Szerinte a munka „társadalmilag szükséges hatékonysági szintjét” méri az absztrakt munka (143. o.). Furcsa módon Marxnak a társadalmilag szükséges munkaidőről adott meghatározását idézi föl érvelését hitelesítő támogatás végett (139. o.).

De hát miképp hozhatna létre a csereérték termelése egy elvont mércét a társadalmilag szükséges hatékonyság szintjének mérésére? A hatékonyság társadalmilag elismert mértékeit már a kapitalizmus előtti termelési módoknál is megtalálhatjuk a konkrét munkafolyamat sajátos ágaiban, ahol egynémely árut piaci csere céljából termelnek. Így egy kisparaszti gazdaságban vagy kézműves üzemben is létezhet elfogadott normája a hatékonyságnak, mondjuk, ha egy-egy sajátos termény betakarításáról vagy egy fatörzs gyalulásáról van szó. De miképp lehetne közös mérték valamely gazdaság minden üzemágában a hatékonyság társadalmilag szükséges szintjének mérésére, hacsak nem változtatták át a munkásokat munkaerővé, azaz olyan áruvá, amelyet adni-venni lehet a piacon? Hogyan beszélhetne a tőkés vagy bárki más „hatékonysági alapszintről”, amelyet általánosan alkalmazni lehet ruhák, cipők, autók, rakéták s minden egyéb áru előállításánál, hacsak nincs már korábban egy valamilyen közös mérték a munka mint áru mérésére? Ez a közös mérték, Marxtól tudjuk, az absztrakt munka.

Marx olyan világosan és alaposan kifejtette az absztrakt munka fogalmát nem csupán *A tőke*, hanem a *Grundrisse* és az *Értéktöbblet-elméletek* lapjain is, hogy nemigen lehet félreértés ennek jelentése körül. Az absztrakt munka az a közös homogén elem, amelyik minden áru termelésében részt vesz, annál a ténynél fogva, hogy ezek mind a munkaerő mint áru alkalmazásának termékei. Még ha heterogének is a konkrét munkafolyamatok, a munkaerő mint áru a termelés összes ágazatában ugyanaz. Mint minden árunak, a munkaerőnek is értéke van. Ez, mint minden egyéb áru értéke, azoknak az árucikkeknek az értékéből adódik össze, amelyek a termelésükhöz szükségesek. Ez a munkaerő esetében azoknak az árucikkeknek az értékével egyenlő, amelyek szükségesek az előző időszakban elhasznált munkaerőnek a következő időszakra történő újratemeléséhez. Röviden, egy munkaerőegység értéke azoknak a létfenntartási javaknak az értékével egyenlő, amelyekre szükség van ahhoz, hogy újra lehessen termelni ezt az egységet a termelés következő időszakára. Marx azt mondja, hogy a tőkés termelésben van egy átlagos munkaidő, amennyi társadalmilag szükséges a munkaerő újratemeléséhez: „egy meghatározott országban, egy meghatározott időszakban a szükséges létfenntartási eszközök átlagos köre adott” (*A tőke* I, 163. o.). Azokban a termelési ágazatokban, amelyek az átlagosnál magasabb szakképzettséget vagy hatékonyságot igényelnek, a munkaerő értékét az egyszerű vagy átlagos munkaerő többszöröse vagy összetett kombinációi fejezik ki. Ez annyit jelent, hogy egy magasabb vagy bonyolultabb minőségű munkát végző munkás újratemelése nagyobb kiadásokat igényel létfenntartási javakban, ennél fogva többet is kell fizetni neki.

Mindez annyit tesz, hogy a tőkés termelésben nem lehetséges semmilyen független meghatározója a munka „társadalmilag szükséges hatékonysági szintjének”, ilyesmit csak levezetni lehet az adott

gazdaságban alkalmazott munkaerő átlagértékéből, vagyis az absztrakt munkából mint a munkaerő-áru közös homogén aspektusából. E marxi definíciót követve, Chakrabarty azt a problémát veti föl (1989): sikerült-e a tőkés ipari termelésnek a gyarmati Bengálban bevezetni-alkalmazni az absztrakt munkát mint a munkaerő közös mértékét? Bizonyító adatai szerint, például, egy jutagyári brahmin munkás, kasztbeli kötelezettségei okán, többre tartott igényt a létfenntartási javakból, mint alacsonyabb kasztbeli munkatársa. Másoknak viszont falun maradt családjuk nőtagjait is el kellett tartaniuk, mert megszegényítő volt a nők számára városi nyomornegyedben élni és dolgozni. A munkások gazdasági és társadalmi életét gyakran kényszerítő eszközökkel is ellenőrizte és irányította a szerződéseket kötő munkaközvetítő, a *sardar*; s Chakrabarty esszéjének egyik fontos eleme annak bemutatása, hogy az üzemvezetők nagy mértékében függtek ettől a kényszerű ellenőrzéstől. Végül Chakrabarty részletesen bemutatja, miként történt, hogy bár a kalkuttai jutaipari dolgozók a munkáltatók elleni harcukban összefogtak az 1930-as és 1940-es években a kommunista szakszervezetek ernyője alatt, mégis gyakran erőszakos vallási konfliktust szült közöttük a politikai hovatartozás kérdéseiben folytatott vita.

Ezt az árulkodó ténytet Chakrabarty úgy értelmezi, mint a személyi szabadság hiányát az ipari munkások között a gyarmati Kalkuttában. Más szóval, a munkások itt még nem szorosán véve proletárok: még szerves kapcsolatot tartanak a falusi térségekben folyó paraszti termeléssel, és dacára annak, hogy javarészt városi üzemekben dolgoznak, a munkaerejük újratermeléséhez (amibe beleértendő családjaik újratermelése is) szükséges létfenntartási javaikat részben még a falusi parasztgazdaságból teremtik elő. Chakrabarty álláspontja az, hogy ez a helyzet nem tekinthető átmenetinek, tehát olyasminek, ami majd bizonyos idő múltán utat enged a szabad proletár bérmunka általános uralmának. A kapcsolatoknak ez a szerkezete ugyanis rendszeresen újratermelődött a gyarmati kapitalizmus körülményei között. Ennélfogva úgy véli, hogy a jutagyári munkások politikai kultúrája nem szakította ketté őket „köz”- és „magán”-énjükre, s nem utalt „minden születésen alapuló megkülönböztetést” a „magán”-szférába. Tehát „a jutagyári munkások sohasem emancipálódtak »politikailag« a vallás alól” (uo. 217. o.).

Chibber élesen kritizálja Chakrabartyt ezért a kijelentéséért, minden elképzelhető vétekekkel megvádolva az obskuritástól az orientalizmusig, de nem veszi észre, hogy Chakrabarty itt Marx A zsidókérdésről című cikkéből vett szavainak parafrázisát adja. Tehát arra a korai Marx-szövegre támaszkodik, amelyben a szerző annak fogalmi föltételeit fejtegette, hogy mi szükséges a modern állam elvont *citoyen*-alattvalójának megjelenéséhez a tőke uralma alatt. Chibber viszont nem talál Chakrabarty bizonyításában semmi okot arra, hogy kételkedjék a tőke egyetemes elterjedésében, hiszen úgy véli, a dolgozók közti faji,

etnikai vagy vallási megosztottság tartós mivolta, újratermelődése és manipulálása teljes mértékben összefér a tőkés termeléssel általában.

### *A probléma a parasztsággal*

A távlat megítélésében meglevő különbség a legélesebben azon a ponton jelentkezik, ahol Chibber a parasztság tudatának kérdésért elemzi, pontosabban azt, ahogyan a *Subaltern Studies* történelmi fölvetik e kérdést. Ismételten utal arra az állítólagos vélekedésre, amit Chatterjee fejtett ki a legalaposabban, hogy „a parasztnak és az ipari munkásoknak Keleten egészen más a pszichológiájuk, mint a nyugatiaknak”, vagy hogy a nyugati munkások „politikai pszichológiája” az egyéni jogok világi koncepciói körül forgott, míg a keleti parasztnak lelki világát a közösség és a vallási kötelemek motiválták (153. o.). Különös azonban, hogy legjobb tudomásom szerint a Chatterjee által az utóbbi 40 évben írásban közölt több millió szó között egyszer sem fordult elő a „pszichológia”, nem is beszélve a „politikai pszichológia” frázisáról.

Amikor a *Subaltern Studies* történelmi paraszti tudatról beszélnek, a leggyakrabban hivatkozott akadémikus tudományág nem a pszichológia, hanem az antropológia. Munkásságuk egyik eredménye épp az, hogy beemelték a marxista vitamezőbe azt a figyelemre méltó tudományos anyagot, amit a dél-ázsiai antropológusok halmoztak föl az 1950-es évek óta. Az antropológusok empirikus munkássága fényt derített például a helyi hatalom megnyilvánulásaira, vidéki intézményeinek és megszokott eljárásainak fejlődésére a gyarmati időktől a jelenkorig; a *kasztra* – mint ami nem annyira vallási vagy jogi szövegek doktrinális képződménye, hanem a valóságos társadalmi viszonyokba beágyazott praxis –; vagy a vallási szokások változó politikai jelentőségére. Ezek az antropológiai tanulmányok azt bizonyítják, hogy a szokások mérhetetlenül heterogének, kiváltképp a falusi Dél-Ázsiában, s ez meghazudtolja konvencionális elrendezésüket és beosztásukat, amelyet az indológia és a gyarmati tudományosság megszabott számukra. Ezt az empirikus bizonyító anyagot kívánták beemelni a *Subaltern Studies* 1980-as és 1990-es években munkálkodó tudósai a posztkoloniális állam természetéről és a kapitalizmusba való átmenetről folytatott marxista vitákba.

Következésképp, amikor Chakrabarty vagy Chatterjee közösségi tudatról beszél a parasztnak vagy az ipari munkások között, veszi a fáradságot, hogy ezt a tudatot a tér és idő sajtósága, empirikusan leírt, történelmi kontextusában helyezze el, pontosan avégett, hogy elkerülje a közösség fogalmának holmi orientalista vagy romantikus szóképpé való leegyszerűsítését. Chibber meglepetését fejezi ki afölött, hogy a történet, amelyet Chatterjee beszél el a bengáli parasztságról, „ízíg-véríg materialista” (166. o.). Mindazonáltal, mondja Chibber, Chatterjee



azt állítja, hogy „az indiai parasztságot pusztán a csoport iránt átértett kötelessége motiválta, az egyéni önérdemeknek csekély vagy semennyi megfontolásával” (162. o.). Chibber teljesen tévesen tulajdonítja ezt Chatterjeenek, aki sehol sem mond ilyet (1986). Ha Chibber gondosabban követte volna Chatterjee gondolatmenetét a közösségi tudattal kapcsolatban, nem lepődött volna meg ennek materialista elbeszélésén (Chatterjee 2012).

Senki, aki közelebbről ismeri a bengáli vidéket és ennek mezőgazdasági történetét, nem mondana olyasmit, hogy a parasztok kevésbé vagy semennyire sem veszik fontolóra a maguk egyéni érdekeit. Az egyéni tulajdon iránti érzék jócskán kifejlődött a mezőgazdálkodó Bengálban még a gyarmati földrendezés előtt. Ez utóbbi vezette be a különböző fokozatú tulajdonosokat és bérlőket megillető jogok szigorúbb és széleskörűen törvénybe foglalt meghatározásait, s e jogok alanyait szinte mindig egyéni természetes személyekként definiálta. A XX. század elején olykor észrevételezték, hogy Bengálban a parasztcsaládok közti kölcsönös együttműködés szüksége nemigen volt érezhető a mezőgazdasági termelésben, ahogy a közös tulajdon iránti érzék is gyöngének mutatkozott a dél-indiai birtokos parasztokéhoz képest, nem is szólva az úgynevezett törzsi közösségekről, amelyeknél az egyéni földtulajdon jószerivel nem is létezett. Képtelenség lett volna Chatterjee részéről azt tagadni, hogy az egyéni érdek csakugyan működött, sőt vezető szerepet játszott a bengáli parasztok közt.

### *„Politikai küzdelmek”*

Chatterjee kérdésfelvetése a közösség aktivizálódásáról nem a mindennapi falusi élet társadalmi és gazdasági tevékenységeire vonatkozik, hanem csak arra, amit gondos megjelöléssel „politikai küzdelmeknek” minősít. Ezeket ő azokat az antagonisztikus konfrontálódásokat érti, amelyek a parasztok és az államhatalom formális struktúrája – amit a kormánytisztviselők és a nagybirtokosok képviseltek – között törtek ki időnként (nem túl gyakran). Az összeütközéseknek ezek a pillanatai rendkívüli eseményeknek számítottak. Chatterjee bizonyító anyaga azt sugallta Chibbernek, hogy a parasztok követhették ugyan egyéni önérdelkeiket rutinszerű gazdasági tevékenységeikben, amilyen a parcellájuk védelme, a családi munkára való mozgósítás, a termények adásvétele, kölcsönök fölvétele vagy visszafizetése, a földbérleti jogok eladása vagy megvásárlása stb., ámde a kollektív szolidaritás érzésétől indítatva cselekedtek, amikor politikai igényeiket védtek a gyarmati állam és a földbirtokosok ellenében. Kelet-Bengálban, ahol a parasztok zöme muszlim kisbérlő volt, ha szembekerültek a javarészt hindu nagybirtokosokkal és városi hitelezőkkel, politikai harcuk gyorsan vallási felhangokat kapott. Délnyugaton, ahol az önérdék követése a

kedvező gazdasági föltételek mellett a parasztság differenciálódásához vezetett, volt ugyan konfliktus a nagygazdák és a részesbérlők között, de ezeket fölfüggesztették arra az időre, amíg politikai harc zajlott a parasztok és a gyarmati államhatalom között.

Az ilyen küzdelmek során alkalmazott retorika is hangsúlyozta a különbséget az önérdemből támadt gazdasági konfliktusok és a politikai konfliktus között, amelyekben a várakozásnak megfelelően a valódi vagy vélt rokonság meghatározta közösségi szolidaritás jutott érvényre. Chatterjee csakugyan úgy véli, hogy volt bizonyos diszkontinuitás a mindennapi és a rendkívüli, a gazdasági és a politikai, az önérdék és a közösségi szolidaritás tartománya között. Az egyikben uralkodó dinamika nem terjedt át akadálymentesen a másik szférára. A *Subaltern Studies* tudósainak – például Gyan Pandey, Shahid Amin, David Hardiman és Gautam Bhadra – későbbi tanulmányai sokkal részletgazdagabban mutatták be a közösségi szolidaritás aktiválódását a parasztmozgalmakban Dél-Ázsia különböző részein. Az egyéni önérdék követése normális időkben nem jelentette azt, hogy a közösség kötelékei szétfoslottak volna; ezek néha figyelemre méltó hirtelenséggel léphettek működésbe az államhatalommal való politikai konfliktusok pillanataiban.

### *Okok és érdekek*

Chatterjee vélekedése pontosan egybevág Chakrabartyéval abban, hogy a parasztoknak és az ipari munkásoknak, akik még nem szűntek meg parasztok lenni, más volt a politikai tudatuk, mint az elvont jogok birtokosainak a polgári (*civil*) társadalomban és mint a burzsoá állam elvont citoyen alattvalóinak. Ez a különbség az alapja Chakrabarty megkülönböztetésének okok és érdekek között a politikai szférában. Az okok a hiedelmekből, az érdekek a szükségletekből erednek. Chibber bírálja Chakrabartyt, amiért azt állítja, hogy csakis az okok a kulturális képződmények, a szükségletek nem. Chibber megint csak nem veszi észre e megkülönböztetés szolid marxista származását, ami Hegel *Jogfilozófiájának* a civil társadalomról mint „a szükségletek rendszeréről” adott elemzéséből vette eredetét, tehát egy olyan terület elemzéséből született, amelyen a szükségletek kielégítése a gazdasági önérdéken keresztül elvont jogot teremt, s ennek állami törvényekben való elismerése vezet aztán az elvont citoyen alattvaló kialakulásához. A civil társadalom és a burzsoá állam ilyen értelmezését vette át Marx, s mind Chakrabarty, mind Chatterjee ennek nyomán haladt előre. De Chibber inkább elveti Marx nézetét úgy, ahogy van, s helyette egy teljesen más szükségletfölfogásra voksol.

Chibber úgy véli, hogy vannak bizonyos alapszükségletek, amelyek minden kultúrában ugyanazok. Ennélfogva, még ha fakadhatnak is

ezekből sajátos kultúrákhoz kapcsolódó okok, bátran tulajdoníthatjuk az ilyen okokkal élő embereknek az egyetemesen létező szükségletek érzékelését (191. o.). Azután pedig kijelenti, hogy vannak „bizonyos szükségletek vagy érdekek, amelyek kultúrától függetlenek” (197. o.). Az antropológusok feszengetnek ugyan efféle érvelése hallatán, de Chibber továbblép izgalmas nyomozásában az alapszükségletektől „az emberi természet egyik összetevője” felé (231. o.). Az efféle egyetemes alapszükségletek közül kiragad egyet, nevezetesen a „fizikai jólét egyszerű szükségletét” (197. o.) mint amelyik a munkások és parasztok politikai harcának kontextusában a leglényegesebb. De még itt sem áll meg. Előadja az európai munkások politikai jogaik védelmében vívott harcainak hosszú históriáját, s kinyilatkoztatja, hogy ezek mind egyetlen alapszükséglet védelmezéséből indultak ki: az ember fizikai jólétének védelmezéséből (201–202. o.). Ez – deklarálja azután csupa kövér nagybetűvel – „az osztályharc egyetemes története” (200. o.).

Chibber eme állításainak filozófiai csapongása és önkényessége meghökkentő. Egyik véglete az, hogy amikor az emberi természet egyetlen egyetemes vonásából vezeti le a politikai akciókat, akkor egy sorba állítja magát a korai modern filozófia egész hagyományával, amely közvetlenül a liberális politikai gondolkodás szerződéses iskolájához vezet. Ugyanakkor okfejtése támogatására segítségül hívja a kortárs közgazdász-filozófus Amartya Sen alapszükségletek-fogalmát, tökéletesen megfelelkezve arról, hogy saját alapszükséglet-származtatása az egyetemes emberi természetből szögesen ellentétes mezőbe helyezi el őt, mégpedig abba, amit Sen (2009) úgy hív: transzcendentális megközelítés, s amitől Sen gondosan elhatárolja magát. A másik véglet: a Chibber által leírt egyetemes szükségletnek, a fizikai jólét védelmezésének indítéka független nemcsak a kultúrától, de termelési módoktól, államalakulatoktól, hatalmi struktúráktól és minden egyéb történelmi képződménytől is: szerinte rabszolgák, jobbágyok, parasztok, munkások, mindenki védelmezheti ezt az egyetemes szükségletet. Ha a testi jólét fönntartásának védelme valóban ennyire egyetemes motiváció, akkor bajosan érthető, miért kizárólag csak az alávett osztályok gyakorolnák ezt, miért ne védelmezhetnék ugyanígy a nem termelő osztályok is a fizikai jólétük iránti szükségletüket? Végül pedig, a fizikai jólétnek ez az emberi természetből fakadó, tűzön-vízen át való védelmezése egyfajta egyetemes biopolitika követését sugallja. Vagy talán inkább valamiféle zoopolitika ez, mivel ismeretes, hogy az állatok is üzik testi jólétük iránti szükségletük védelmezését. Röviden, Chibber egyetemes osztályharc-története: a materialista univerzalizmus ámokfutása.

Chibbernek szemlátomást kevés a türelme az olyan retorikai eszközök-höz, mint amilyen az irónia. Ezért olvassa úgy Chatterjee kijelentését, miszerint az „Ész” a nem nyugati nacionalizmusra rákényszerített nyugati béklyó, mint valami elképesztő orientalista propagandát, s nemigen veszi észre, hogy a nagybetűs Ész (Chatterjee [1986] következetesen így használja) nyilvánvaló ironikus rájátszás a hegeli világtörténet filozófiájára, amelyben az Ész igazából csakis a Nyugathoz tartozhat. Csak megerősíti aztán Chibbernek Chatterjee orientalista szimpátiáival szemben támadt gyanúját, amikor ez utóbbi azt fejtegeti, hogy a nem nyugati nacionalizmus a spiritualitás belső tartománya fölötti szuverenitás követelésével kezdődött. Chibber pontatlan értelmezése odáig terjed, hogy átsiklik Chatterjee pontosító magyarázata fölött, hogy tudniillik ez a korai nacionalizmus stratégiája volt, mielőtt megindult volna az állami szuverenitásért folyó politikai küzdelem. Chibber nyilvánvalón nem számított arra, hogy efféle spirituális követelésekre bukkanhat Sukarnónál, Nasszernél vagy a Ba'ath-párti vezetőknél, akik mind nacionalista politikai vezetők voltak a gyarmatok fölszámolásának időszakában. Utána kellett volna néznie a vallási reformok korai történetének, a modern népnyelvi irodalmak megszületésének, a családreformnak és egyéb hasonló társadalmi mozgalmaknak az arab országokban vagy Indonéziában, hiszen ezek termelték ki a politikai vezetőket a XX. század derekán.

Chibbert zavarba ejti az, hogy Chatterjee, miután mint megvalósíthatatlant elutasította Gandhi modernségellenes alternatíváját, bírálta Nehrut az állam vezérelte modernizációs terveiért. Bizonyos, mondja Chibber, hogy Nehru „ésszerű választ adott valódi kényszerekre” (275. o.). Chatterjee, persze, rámutatott, hogy Gandhi modernségellenes, kapitalizmusellenes és iparellenés hadművelete nélkül nem tudta volna mozgósítani a paraszti tömegeket az indiai nacionalizmus, és hogy Nehru-féle vezetés a következőkben egy szuverén posztkoloniális állam élén rendezkedett be. Ez esetben Gandhi beavatkozása vagy a politikátörténet legnagyobb szélhámossága volt, vagy, ahogyan Chatterjee kifejti, olyan objektív erőik rejtélyes működéseként igazolható, amelyeknek az általánosan elfogadott cél elérését kellett eredményezniük, tekintet nélkül az egyes történelmi szereplők ideológiai indokaira. Ez az, amit Hegel az ész cselének nevezett, s ezt Nehru, akár az összes többi posztkoloniális nacionalista vezető, akként akceptálta, mint a globális rendszer reális kényszerét, ahogy Chibber írja. Chatterjee számára viszont fegyház ez a közös rendszer, amelybe bevonulni kényszerültek az állami nacionalizmusok, még ha politikájuknak része is, hogy naponta elismerjék a történelmi különbségeket.

Chibber többször is kijelenti könyvében, hogy a *Subaltern Studies* tudósai által hangsúlyozott történelmi különbségek tökéletesen ösz-

szeférnek a tőke egyetemesítő tendenciájával. Gazdaságon kívüli kényszer, etnikai vagy vallási azonosságtudat az ipari munkások között, kulturális érvek kiigyalása politikai cselekvéshez, mind-mind bekebelezhető a tőke egyetemes történetébe, ami egy és ugyanaz Nyugaton és Keleten. Ennélfogva Történelem 1 és Történelem 2 megkülönböztetése az ő számára nem létező probléma. Valójában csak elmismásolja a problémát egy olyan kapitalizmusmeghatározás javaslatával, amely olyannyira tág, hogy attól még Adam Smith sápadt orcája is kipirulna szégyenében.

Visszajára fordíthatnánk, persze, Chibber vélekedését, s mondhatnánk, hogy a tőke keleti utazása végre megmutatta ennek igazi arcát, amit addig eltakart előlünk a liberális mitológia. A nyugati kapitalizmusban csupán egy szemérmes kezdő karmestert láthattunk; Keleten viszont már a magabiztos maestrót látjuk vezényelni. Ha ez igaz volna, akkor a *Subaltern Studies* munkatervének legszebb igazolását prezentálná. Fájdalom, ilyen *happy ending* nem várható.

A történelmi problémának, amellyel a *Subaltern Studies* szembesül, valójában nem a Nyugat és a Kelet közti különbség a veleje, ahogy ezt Chibber ismételten állítja. A földrajzi megkülönböztetés pusztán egy térbeli elhelyezkedésre utaló címke, amit a történelmi különbségre ragasztanak. Ezt a különbséget az jelzi – hadd szögezzem le nyomtatékosan –, hogy a parasztság eltűnően van a tőkés Európában, ámde folytatólagosan újratermelődik a tőke igája alatt Ázsia, Afrika és Latin-Amerika országaiban. Ez a kulcsa Chakrabarty Történelem 1 és Történelem 2 között tett megkülönböztetésének (Chakrabarty 2000), ami abból fakad, ahogyan Marx elválasztja egymástól a föltételeket, amelyeket „a tőke maga tételezett”, s azokat, amelyekre pusztán csak rátalált. A különbség korántsem következmények nélkül való, amilyenek Chibber tartja. Amiként Marx kifejti az *Értéktöbblet-elméletek*ben, a pénz jóval korábbi, mint a tőkés termelés; nem a tőke által tételezett föltétel. Amikor azonban kialakul egy hitelrendszer egy központi bank garantálta pénzzemmel, az már olyan föltétel, amelyet a tőke tételezett (Marx 1979, 491–492). Ennek megtörténte jelenti Chakrabarty számára azt, hogy a Történelem 1 a Történelem 2 helyébe lépett, és ténylegesen eltörölte azt. Az ő kérdése ez: végbement-e ez olyan országokban, mint amilyen India? Sok minden múlik azon, milyen választ adunk erre a kérdésre.

Ez az oka, hogy – minden hasonlóság ellenére – sosem tehetne volna a dolgát olyanképpen a *Subaltern Studies*, ahogyan a *History from Below* Európában. Az utóbbiban az európai parasztok és a kézművesek megszámlálhatatlanul sok harcának elbeszélése a kapitalizmus fölívelésének korában óhatatlanul tragédiaként íródott, mivel ezeknek az osztályoknak a végső széthullása már bele volt kódolva történelmükbe. Szabad-e ugyanilyen pályafutást jósolnunk az agrártársadalmaknak a világ más részein? Nem jelenti-e az ottani, más

szakaszokban zajló tőkés modernizáció azt, amiként Sudipta Kaviraj, szintén a *Subaltern Studies* tudósa állította (2005), hogy a történelem kimenetele gazdasági alakulatok, politikai intézmények vagy kulturális szokások vonatkozásában egészen eltérő is lehet attól, amit Nyugaton láttunk? Nem épp az következik-e ezekből a különbségekből, hogy a nyugati kapitalizmus történetében sosem tapasztalt föltételek mellett kellett végbemennie az elsődleges vagy eredeti tőkefelhalmozás folyamatának Ázsia, Afrika és Latin-Amerika számos országában, ahogy azt Kalyan Sanyal a *Subaltern Studies*-hoz kapcsolódó írásában (2007) kimutatta? Erről szól Chakrabarty különbségtétele *Történelem 1* és *Történelem 2* között. A következtetés annyi, hogy ellentétben a Chibber kedvelte történeti módszerrel, ha valaki helyesen megírja Európa történetét, abból még nem adódik egy bűvös formula, amellyel megoldhatni a történelmi változás problémáit a nem nyugati világban. A történészek kötelessége elsőbbséget adni az ottani népek politikai, gazdasági és kulturális intézményei és szokásai történeti sajátosságainak.

### *Univerzalizmus*

Mindazonáltal Chibber védőbeszéde az európai felvilágosodás egyetemes értékeibe vetett folytatólagos hit mellett szükségessé tesz még egy utolsó megjegyzést. Az univerzalizmust védelmezték már jóval kifinomultabb és agyafúrta érvekkel is, mint amilyeneket Chibber fölvonultat könyvében. El kell ismerni, hogy az univerzalizmus és kritikusai vitája tovább folytatódik, s nem dől el egyhamar. A két oldal közti választás ez idő szerint valójában politikai választás. Az egyetemesség mellett hitet tevő, univerzalista álláspont legnagyobb erőssége, hogy bizonyosságot kínál arra: a bizonytalannak tetsző kimenetel megjósolható és irányítható. Arról a bizonyosságról van szó, hogy a múlt története megbízható útmutató a jövőhöz, s ez indítja arra Chibbert, hogy leszögezze: a kapitalizmus vagy az alávetett osztályok harcai mindenütt óhatatlanul azonosak. Ezt állítja, jóllehet elismeri, hogy a munkások politika jogvédő harca Nyugaton mindenütt a demokratikus elszámoltathatatlan fináncoligarchia uralma alá került tőkés rend „fonák eredményéhez” vezetett (202. o.).

A világ többi részén olyan ütközetekbe bocsátkozik a tőke, amilyeneket sosem vívott korábban, ahogy a parasztok és a munkások is olyan utakon-módokon fejtenek ki ellenállást a tőkével szemben, amilyenekre korábban még nem volt példa, mert a történelmi föltételek előzmény nélküliek. Az univerzalizmus bírálói úgy érvelnek, hogy a folyamatok kimenetele ismeretlen, meghatározatlan s ennél fogva megjósolhatatlan. Elfogadják a kockázatos politikai döntések kihívását, amelyek átmeneti, esetleges és kiigazítható történelmi ismereteken alapulnak. A *Subaltern Studies* csoport a Chibber által boncolgatott

korai munkák után több új irányt nyitott a kutatásnak, különösen Gayatri Spivak (1987, 1988) és Gyan Prakash (1994) fontos hozzájárulásával. A *Subaltern Studies* tudósainak történeti praxisa nem zárja ki újabb univerzalista elvek föltűnését, ám ezeket, szögeznek le az említettek, újonnan kell kikövöcsölni. Annyi biztos, hogy Európa és Észak-Amerika munkásosztályai és ideológusaik nem viselkedhetnek továbbra is úgy, mintha ők volnának a kinevezett élcsapat az alávetett osztályok harcaiban a világ egyéb részein.

A *Subaltern Studies* történészei csupán e küzdelmek kicsiny részét kísérelték meg értelmezni. A világ megváltoztatása pedig, mondani sem kell, olyan munka, amit nem lehet a történészekre bízni.

### Jegyzet

- <sup>1</sup> Tény kérdése, hogy Guha fogalomhasználata tökéletesen egybevág Gramsci hegemoniafogalmának Laclau és Mouffe adta értelmezésével – bár nem idézi őket –, azzal a megszorítással, hogy a hegemonia az alapvető osztályokat illetően képződik, s a hegemonia-központ megszűnik működni organikus válságok időszakában (Laclau–Mouffe 1985, 136–38.).

### Hivatkozott irodalom

- Chakrabarty, Dipesh 1980: *Rethinking Working Class History: Bengal 1890–1940*. Princeton, Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh 2000: *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha 1986: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London, Zed Books.
- Chatterjee, Partha 2012 [1984]: *Bengal 1920–47: The Land Question*. Calcutta, K. P. Bagchi.
- Chibber, Vivek 2013: *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*. London, Verso; New Delhi, Navana.
- Guha, Ranajit 1997 [1989]: *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gyan, Prakash 1994: Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *American Historical Review*, 99/5 (December), 1475–1490.
- Kaviraj, Suddipta 2005: An Outline of a Revisionist Theory of Modernity. *Archives européennes de sociologie*, 46/3, 497–526.
- Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- Marx, Karl 1963: *Értéktöbblet-elméletek. Harmadik rész*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1967: A tőke I. *MEM* 23. Budapest, Kossuth, 163.
- Sanyal, Kalyan 2007: *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*. New Delhi and New York, Routledge.
- Sen, Amartya 2009: *A Theory of Justice*. London, Penguin.

- Spivak, Gayatri Chakravorty 1987: *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. In Guha, Ranajit (ed.): *Subaltern Studies*, IV. Delhi, Oxford University Press, 338–63.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: *Can the Subaltern Speak?* In Nelson, Cary–Grossberg, Lawrence (ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, Illinois. University of Illinois Press.

(Fordította: Csala Károly)

(Eredeti megjelenés: [http://www.epw.in/system/files/pdf/2013\\_48/37/Subaltern\\_Studies\\_and\\_Capital.pdf](http://www.epw.in/system/files/pdf/2013_48/37/Subaltern_Studies_and_Capital.pdf))