

## Polányi és a „társadalom védelme”

Polányi Károly 1944-ben megjelent, a II. világháború rémségeinek közepette írott könyvének, *A nagy átalakulásnak* alcíme a következőképpen hangzik: *Origins of our Time*. A magyar fordításban: *Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Bővebben kifejtve: milyen folyamatok vezettek a II. világháborúhoz, miből táplálkozik a faszizmus és milyen előzményekre támaszkodhat egy új, a II. világháborút követő világrend? A máig nagyhatású, napjainkban pedig reneszánszát élő mű mind tartalmilag, mind mennyiségileg meghatározó második részét két alfejezetre oszlik. Az első címe: *Az ördögi malom*, a másodiké: *A társadalom önvédelme*. Az ördögi malom sokatmondó címe alatti rész az önszabályozó piac „liberális utópiáját”, illetve a liberális kapitalizmusnak az utópia mögött meghúzódó tényleges gyakorlatát elemzi a XVIII. századtól a II. világháborúig, a második rész pedig azokat a széles bázison nyugvó, az osztályok határait átmetsző ellenállási mozgalmakat, amelyek az „ördögi malom” pusztító hatásának kiegyensúlyozására, a társadalom védelmére vállalkoztak. Polányi e mozgalmak közé sorolja a szakszervezeti és baloldali munkásmozgalmakat éppúgy, mint a konzervatív töltetű agrárius mozgalmakat, sőt, az abszolút monarchiák és a földbirtokos arisztokrácia bizonyos törekvéseit is. Végül, de nem utolsó sorban, a társadalom védelmére célzó, kollektivistá ellenmozgalmak között tartja számon Polányi nemcsak a *New Deal*t, de a faszizmust és a Szovjetunióban épülő, sztálini típusú szocializmust is. Félreértések elkerülése végett: szó sincs arról, hogy Polányi egyenlőségelet tenne a jó és a rossz *válasz*, a faszizmus és a *New Deal* (majd az abból kinövő jóléti állam és szociáldemokrata konszenzus) között. *A nagy átalakulás* kétség kívül a keynesi reformok és a *New Deal* elméleti megalapozását szolgálta, és a legkisebb engedményt sem tette a faszizmusnak.<sup>1</sup> De – korunk eredetét kutatva – a faszizmust történelmi *válasznak*, és nem egyszerűen az elszabadult Gonosz tombolásának tekintette. Rossz, ha tetszik irracionális *válasznak*, de *válasznak ugyanarra a kihívásra*, amelyre a *New Deal* is válaszolt.

Ha belegondolunk, van ebben valami megdöbbentő. Polányi gesztusa *A felvilágosodás dialektikáját* író, műyükben az amerikai fogyasztói- és tömegtársadalom éles kritikáját nyújtó Adornóéval és Horkheimerével rokonítható. Mint ők, Polányi is menekült. Menekült mint baloldali, szocialista gondolkodó, és menekült mint zsidó. És miközben a *Harmadik Birodalom* gépei az őt befogadó Angliát bombázzák, Polányi arról ír könyvet, hogy a faszizmus születésének és megerősödésének okai a társadalom dezintegrációjában rejlenek. A társadalom kötőerejének abban a lepusztításában, amely Polányi szerint a liberális kapitalizmus szabadpiaci berendezkedésének, történetileg tehát egy épp Angliából kiinduló fejlődésnek a számlájára írható.

Az 1930-as évek nagy gazdasági válsága, a faszizmus és a II. világháború katasztrófája – állítja tehát Polányi – „a gazdasági liberalizmusnak abból az utópikus vállalkozásából ered, hogy megteremtse egy önszabályozó piaci rendszert”.<sup>2</sup> De nemcsak erről, nemcsak a múlttól van szó, hanem a jövőről is. Hogy a katasztrófa ne következhesse be újra, Polányi láthatólag elébe akar vágni a gazdasági liberalizmus szokásos érvelésének, miszerint épp a bekövetkezett katasztrófa bizonyítja az önszabályozó piacra épülő kapitalizmus egyedül üdvözítő voltát. A gazdasági liberalizmus apologetái – mondja Polányi – „számtalan változatban ismétlik, hogy a liberalizmus teljesítette volna kötelezettségeit, ha nem kritikusaik politikáját érvényesítették volna; hogy nem a kompetitív rendszer és az önszabályozó piac, hanem a rendszerbe való beavatkozás és az önszabályozó piacot érintő intervenciók felelősek bajainkért ... A gazdasági liberális képes tehát egy olyan tényállást előadni, amely koherens egészé kapcsolja össze a jelent a múlttal.” A szakszervezetek, a munkáspártok és az állam beavatkozásai nélkül – hangzik az apologetikus magyarázat – „a világ ma élvezhetné egy szinte automatikusan anyagi jólétet teremtő rendszer áldásait.” (NA 184–185)

Ha ma körbenézünk a világon, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Polányi reménye nem teljesült be. Az „ördögi malom” és a társadalom védelmének „kettős mozgása” nem jutott nyugvópont-ra a II. világháború után kiépült szociális állammal, a tőkének és a munkának az állam által felügyelt és közvetített kiegyezésével. Az 1970-es évektől beinduló, minőségileg is új szintre lépő globalizáció és a neoliberális fordulat eredményeképpen a tőke és a piac logikája – mind extenzitása, mind intenzitása tekintetében – soha nem látott mértékben hatja ma át az egész globuszt, a társadalmakat éppúgy,

mint a külső és a belső (emberi) természetet. Az eredmény egyrészt egy globális, deregulált pénzügyi rendszer, amely – mint a 2008-as válság megmutatta – bármikor, úgymond, minden előjel nélkül összeomolhat, ezzel soha nem látott gazdasági válságot zúdítva az emberiségre. További következménye a *mainstream* társadalmi-politikai berendezkedések egyre fenyegetőbbé váló működésképtelensége, az anómiás állapotok elszaporodása, a nacionalizmusok és a szélsőjobbos populizmusok terjedése, a kezelhetetlenné váló háborús konfliktusok elharapódzása és világpolitikai súlyuk növekedése, a globális egyensúly új fegyverkezési hullámot elindító felborulása, továbbá az ökológiai katasztrófa egyre realisabbá váló réme.

Nem meglepő tehát a Polányi műve iránti élénk érdeklődés napjainkban. „Jó ideje nyilvánvaló – írja Gareth Dale –, hogy Polányi gondolatai visszhangra találnak. A neoliberais globalizáció körülményeihez szólnak hozzá, még hozzá egy olyan nyelven, amely a többség számára figyelemre méltó módon ismerősnek hangzik.”<sup>3</sup> Stiglitz *A nagy átalakulás* új kiadásához írott előszavában ugyanezt mondja: „Gyakran úgy tűnik, mintha Polányi közvetlenül napjaink ügyeihez szólna hozzá.” Polányi érvei – teszi még hozzá – egybecsengenek az alterglobalizációs mozgalmak, a seattle-i és prágai tüntetők érveivel. A tüntetők jelszavainak egyike – „We live in a Society not an Economy” – valóban úgy hangzik, mint Polányi tézisének tömör összefoglalása. Hiszen Polányi egyik alapvető állítása éppen az, hogy míg „az ember gazdasága általában társadalmi kapcsolataiba van rejtve”, addig a kapitalista berendezkedésben pont fordítva áll a dolog: „Ahelyett, hogy a gazdaság lenne beágyazva a társadalmi viszonyokba, a társadalmi viszonyok vannak beágyazva a gazdasági rendszerbe.” (NA 74)

Erre az állításra, a gazdaságnak a társadalomból történő „kiágyazására”, gazdaság és társadalom ezáltal létrejövő *szembenállására* épül *A nagy átalakulás* bevezető tézise is. A mű mondandójának Polányi-féle előzetes summázata így hangzik: „Tézisünk az, hogy az önszabályozó piac eszméje magába foglalt egy merev utópiát. Ilyen intézmény egy pillanatig sem létezhetett volna a társadalom emberi és természeti szubsztanciájának megsemmisítése nélkül. Az embert fizikailag tette volna tönkre, környezetét pedig pusztasággá változtatta volna. A társadalomnak óhatatlanul intézkednie kellett önmaga védelmében, de minden intézkedés rongálta a piac önszabályozását, bomlasztotta az ipari életet, és így egy másik módon is veszélyeztette a társadalmat. Ez a dilemma kényszerítette egy meghatározott kerékvágásba a piaci rendszer fejlődését, és végül ez züllesztette szét

a piaci rendszerre alapozott társadalmi szervezetet.” (NA 8) Ez a feszült viszony, önszabályozó piac és társadalom szembenállása rejlik Polányi talán legismertebb fogalma, a kapitalizmus egész történetére jellemző „kettős mozgás” mögött is. A kettős mozgás – írja Polányi – „úgy személyesíthető meg, mint a társadalom két szervező elvének működése [...]. Az egyik a gazdasági liberalizmus elve, amelynek célja egy önszabályozó piac létrehozása volt [...]. A másik a társadalom védelmének elve, amelynek célja az embernek, a természetnek és a termelés szervezetének megőrzése [...]” (NA 170)

A Polányi-tézis népszerűsége és korunkban jól érzékelhető reneszánsza nem véletlen. A könyv sodró lendületű, a tézis maga pedig világos. Ám úgy gondolom, alkalomadtán túlságosan is az. Másként fogalmazva: azért lehet olyan világos, mert néhány – egyáltalában nem lényegtelen – kérdést nem vet fel, illetve homályban hagy. Kezdjük a „kettős mozgással”. Ez értelmezhető úgy is – ahogyan például Zaki Laidi teszi<sup>4</sup> –, mint a dereguláció és a reguláció folyamatos *ingamozgása*: a társadalmi-politikai berendezkedés intézményesült formáit romboló, egyre mélyebbre hatoló piacosítás fázisát egy ellenmozgás követi, amely a politikai-jogi szabályozás eszközeivel megfékezi a deregulált piac logikáját, szélsőséges következményeit enyhíti vagy kiegyenlíti a *tőke* és a *társadalom*, a *tőke* és a *munka* valamiféle kompromisszumával. Ez az értelmezés egy elvileg végtelen folyamatot feltételez, aminek eredménye egy „emberarcú kapitalizmus” lenne. De csak akkor, ha elfeledkezünk a társadalmi kataklizmákhoz vezető másik fázisról, a *tőke* és a *piac* – e logika szerint szükségszerű – ellentámadásáról. De értelmezhető a „kettős mozgás” úgy is, mint ami egy meghatározott cél felé vezet: a gazdaság és a társadalom közötti szakadás meghaladása, a „társult termelők társadalma”, azaz a szocializmus irányába. Ami magát *A nagy átalakulást* illeti, ez alapvetően a keynesi reformok, azaz a szociáldemokrata kompromisszum alátámasztására törekszik. Ám Polányi írásaiban gyakorta felbukkan a szocialista perspektíva, és távolról sem lehetetlen Polányinak ezt a könyvét is ebből a perspektívából olvasni.

Ez a kétértelműség, úgy vélem, azért állhat elő, mert a gazdaság „kiágyazásának” tézise sem olyan egyértelmű, mint amilyennek látszik. Már maga a tézis is úgy fogalmaz, hogy egy olyan intézmény, mint az önszabályozó piac „egy pillanatig sem létezhetett volna a társadalom emberi és természeti szubsztanciájának megsemmisítése nélkül”. Következésképpen a gazdaságnak a társadalomból történő „kiágyazása” további magyarázatot és pontosítást követel. Dale ezt a problémát

azzal oldaná fel, hogy Polányi ugyan olyan gazdasági rendszerként definiálja az önszabályozó piacot, amelyet kizárólag az ártermelés logikája szabályoz, ám a gyakorlatban különbséget tesz az „utópikus kísérletben” kirajzolódó *ideáltípus* és az „aktuálisan létező rendszer” között<sup>5</sup>. Ez a magyarázat ugyan elfogadhatónak látszik, de Fred Block nézőpontja felé mutat. Eszerint Polányit úgy kell tisztelnünk, mint aki nem a gazdaság „kiagyazásának” téziséf fogalmazta meg, hanem épp a „mindig beagyazott gazdaságét”: a kapitalista piacgazdaság soha nem tudott létezni politikai, jogi, és erkölcsi beagyazottság nélkül.

A „mindig beagyazott gazdaság” ellentmond a (neo)liberális ortodoxiának, de eredeti gondolat így, ebben a formában aligha lenne. Legalábbis Max Weber óta tudjuk, hogy a kalkulációra épülő piacgazdaság és a tőkés üzemszervezés nemcsak egy individuális-haszonelvű etikai beállítódást feltételez, de egy olyan jogrendet és közigazgatást is, amelyet szilárd és általános normái alapján úgyszintén kalkulálni lehet. Ám a „paragrafusautomataként” működő polgári jogállam éppenséggel a piacgazdaságnak *megfelelő környezetet* jelenti, azaz kevés köze van a Polányinál mindig is kritikai töltettel rendelkező, egy szolidaritásközösség védelmére irányuló *társadalmi ellenálláshoz*. Következésképpen – miként ezt Fred Block is javasolja – a beagyazottság/kiagyazottság dichotómiája helyett egy differenciáltabb megközelítésre lenne szükségünk a társadalom önvédelmének értelmezéséhez.<sup>6</sup>

Ez azonban – és ez a döntő kérdés – a „társadalomnak” is egy differenciáltabb fogalmát igényli. Az gondolom, Michael Burawoynak igaza van, amikor azt mondja, Polányi „a társadalomnak egy kódos és elméletileg nem kellőképpen végiggondolt fogalmával” operál<sup>7</sup>. Polányi *A nagy átalakulásban* valóban kevés fogódzót ad ahhoz, mit is értsünk pontosan „társadalmon”. Nyilván nem érthetjük rajta a „polgári társadalmat”, hiszen az Hegel óta a magántulajdonnal (a tőkével vagy a munkaerő áruformájával) rendelkező, önérdéküket követő magánszemélyek szerződéses kapcsolatrendszerét, azaz magát a *piacot* jelenti. Az sem világos, *milyen államra* gondol Polányi akkor, amikor az „államot” a „társadalom” önvédelme egyik ágensének tekinti. És végül, de nem utolsósorban: bár könyvében ennek külön fejezetet szentel, legalábbis vitára érdemes, ahogy Polányi az eltérő osztályérdekeket vagy osztályantagonizmusokat alárendeli a társadalom egységének. Miként az *Osztályérdek és társadalmi változás* című fejezetben olvashatjuk, az „osztályérdekek valójában csak korlátozottan magyarázzák a társadalomban zajló hosszú távú folyamatokat. Gyakrabban határozzák meg az osztályok sorsát a társadalom szükségletei, mint

a társadalom sorsát az osztályok szükségletei [...]. Sem az osztályok születése, sem elhalásuk, sem céljaik, sem az, hogy milyen mértékben érik el ezeket, sem együttműködésük, sem kibékíthetetlen ellentétük nem érthető meg a társadalom azon érdekeitől függetlenül, amelyeket a társadalom mint egész helyzete határoz meg.” A társadalmi változásokat – teszi még hozzá – „külső erők határozzák meg, és a társadalom csak a *változás mechanizmusáért* fordul belső erőkhöz. A »kihívás« a társadalomnak mint egésznek szól, a »válasz« csoportokon, részeken és osztályokon keresztül érkezik.” (NA 195–196)

Értsük ezt úgy, hogy a „társadalom mint egész” olyan szolidaritásközösség lenne, amelynek saját érdekei és szükségletei vannak, s ezen társadalmi érdekek és szükségletek, azaz a *közjó* kielégítése a társadalmat alkotó „csoportok, részek és osztályok” közreműködésével történik? Ennek a társadalomnak vagy szolidaritásközösségnek a természetébe, belső kohéziójába a társadalmi válság Polányi-féle magyarázata nyújt némi betekintést: egy társadalom válsága – írja – „elsősorban kulturális, nem pedig jövedelmekkel és népességstatisztikákkal mérhető gazdasági jelenség [...]. Nem a gazdasági kizsákmányolás, mint gyakran feltételezik, hanem az áldozat kulturális környezetének szétesése az elfajulás oka.” (NA 202) A „társadalom” Polányi által használt fogalma egy olyan premodern vagy archaikus társadalomra utalna tehát, melyet – Durkheimmel fogalmazva – a kollektív tudat, a közösen osztott normák, a „tudatállapotok hasonlósága” fűz egybe? Vagy – és ez filológiaiag akár valószínűsíthető is – a *Gesellschaft*-tal szembeállított *Gemeinschaft* Tönniestől származó fogalma állna mögötte.<sup>8</sup> És ha így lenne, ez azt jelentené-e, hogy a „társadalom önvédelme” egy *konzervatív utópiát* szegez szembe az önszabályozó piac *liberális utópiájával*?

Erről bizonyosan nincs szó. Bár az archaikus társadalmakról írott tanulmányait belengi némi romantikus nosztalgia, Polányi bizonyosan nem vágyott visszatérni az archaikus közösséghez. Ahogy egy 1947-es írásában olvashatjuk, „önként nem mondhatunk le és nem is fogunk lemondani az ipari civilizációról”. Ám „ha az emberiség fenn akar maradni a Földön, az ipari civilizációt hozzá *kell* igazítani az emberi létezés követelményeihez.”<sup>9</sup> Ez a létezés pedig – ez Polányi *antropológiai* meggyőződése – *közösségi* létezés. Ennek a közösségi társadalomnak a megteremtését, s ennek feltételét, azaz a gazdaság és a társadalom közötti hasadás felszámolását Polányi a *demokráciától* várta. Szerzőnk „a liberális kapitalizmus és a demokrácia összeegyeztethetlenségéről” beszél: a „társadalom egysége úgy állítható helyre,

ha vagy az egyik, vagy a másik megszűnik.” Két út áll tehát előttünk: „vagy ki kell terjeszteni a demokratikus elvet a politika területéről a gazdasági életre, vagy pedig teljesen fel kell számolni a demokratikus »politikai« szférát.”<sup>10</sup> A második út a fasizmus útja. Reményeit Polányi egyértelműen a tőke logikáját megfékező, vagy – ez az idők folyamán mindig változott – felülíró demokratikus elvek kiterjesztésébe vetette.

A kérdés csak az, hogy az *archaikus közösségi társadalom* és az elrendő *demokratikus közösségi társadalom* közötti „intervallumról”, a kapitalizmus világról szólva Polányit mi jogosítja fel arra, hogy itt is egy *egészként* értelmezett „társadalomról” és a „társadalom ellenállásáról” beszéljen. Egyáltalán, miből táplálkozik ez az osztályérdekekből nem levezethető ellenállás és demokratizálási törekvés egy olyan kapitalista berendezkedés talaján, amely nyilván magához igazítja a társadalom szerkezetét is. Vagy a gazdaság „kiagyazása” után a „társadalom” szerkezete, ha legyengült formában is, de változatlan maradna? Talán némi magyarázatot nyújt erre Polányinak egy kései, 1953-as Rousseau-tanulmánya, a *közjó* eszméjére épülő *republikánus* demokráciaértelmezés melletti kiállása. A „kollektív élet forrása”, egy nép megjelenése csak akkor lehetséges – írja Polányi a rousseau-i törvényhozás szellemében –, ha olyan intézményeket hozunk létre, amelyek keretében „az embereket hajlamaik arra készítetik, hogy spontán módon úgy akarják működtetni intézményeiket, hogy az lehetővé tegye a társadalom fennmaradását”. Egy ilyen „társadalmon” vagy „népi kultúrán belül – amely olyan entitás, melynek mindnyájan részesei vagyunk – szabadság és egyenlőség talán nem annyira antagonisztikus elvek, mint amilyenek tisztán logikailag látszanak.”<sup>11</sup>

A *közjó* mellett elkötelezett, szabad és egyenlő polgárok republikánus eszménye, éppúgy, mint a politika szférájának feltételezett autonómiája óhatatlanul visszavezet azonban a „társadalom” problémájához: felveti *burzsoá* és *citoyen*, *polgári társadalom* és *politikai közösség (állam)*, valamint Polányinak e kettősségek marxi kritikájához való viszonyát. Polányi tézisének, a „társadalom védelmének” értelmezése valóban megköveteli tehát a „társadalom” egy differenciáltabb képét. Szeretném azonban ehhez hozzátenni, hogy fenti, kritikai észrevételeimmal nem fanyalgásomnak akartam hangot adni. Egyrészt azt hiszem, hogy Polányi tézisének átütő erejéhez nagyon is hozzájárul az a látszólagos egyértelműség, ami nem lett volna elérhető akkor, ha nem hagy homályban bizonyos részleteket. De nem csak erről van szó. Nagyon úgy tűnik, hogy a kitöltetlenül hagyott helyek fontos intuíciókat rejtenek magukban, amelyek közül nem egy csak napjainkban, a

neoliberális globalizáció korszakában válik kifejthetővé. Mielőtt tehát a „kettős mozgás” jelen korszakára, s ezzel a „társadalom védelme” hagyományos formáinak ma megtapasztalható belső nehézségeire rátérnék, ebben a tanulmányban a fentebb említett problémákat szeretném röviden szemügyre venni. Ha nem is a megoldás, de legalább a problémák exponálása szintjén.

\*

Mint láttuk, *A nagy átalakulás* alapvető tézise szerint a tőkés piacgazdaság a gazdaságnak a társadalomból való „kiagyazását” feltételezi, és ennek megfelelően magában hordozza a társadalom hagyományos integrációs mechanizmusainak lerombolására irányuló tendenciát. Ez a kiindulópont, lényegét tekintve, nem tér el a jól ismert marxi állásponttól, ám a hangsúlyok Polányinál máshová kerülnek. Nézzük először a marxi pozíciót.

Az árutermelés és az árucsere egyetemessé válásának az a feltétele, hogy az eredendően partikuláris közösségek különös szükségleteinek kielégítésére irányuló munka termékéből ne maradjon más, „mint egy és ugyanaz a kísérteties tárgyiasság, pusztá megalvadása különbség nélküli emberi munkának.”<sup>12</sup> Az árutermelés feltételezi tehát az árutest kiagyazását használati értékéből éppúgy, mint a munka kiagyazását meghatározott szükségletek kielégítésére irányuló formájából: *redukcióját* elvont, értéktermelő emberi munkára. Ez teszi lehetővé, hogy a legkülönbözőbb szükségleteket kielégíteni képes termelőtevékenységek és ezek termékei összemérhetővé és kicserélhetővé váljanak, mint az általában vett elvont munka, az értéktermelés különböző formái, illetve termékei. Az áruban megtestesülő elvont munka azonban feltételezi az árutermelő ember „kiagyazását” is: Arisztotelész – írja Marx – azért nem juthatott el ahhoz a felismeréshez, hogy az árúérték formájában minden munka egyenlő emberi munka, mert a görög társadalom a rabszolgamunkán alapult. „Az érték kifejezés titkát, minden munka egyenlőségét és egyenlő érvényűségét, mert és amennyiben egyáltalában való emberi munka, csak akkor lehet megfejteni, amikor az emberi egyenlőség fogalma már népi előítélet szilárdságával rendelkezik. De ez csak olyan társadalomban lehetséges, amelyben a munkatermék általános formája az árúforma, tehát az embereknek egymáshoz mint árubirtokosokhoz való viszonya az uralkodó társadalmi viszony.” (T 64) Ahhoz, hogy az árucsere kölcsönös legyen, az szükséges, ezek szerint, „hogy az emberek hallgatólagosan az elidegeníthető dolgok magántulajdonosaiként, és



éppen ezáltal egymástól független személyekként lépjenek egymással szembe. De a kölcsönös idegenségnek ez a viszonya nincs meg egy természetadta közösség tagjai között [...]. Az árucseré ott kezdődik, ahol a közösségek végződnek [...].” (T 89)

A kapitalizmust megelőző termelési formákban az élet reprodukcióját az egyén személyi viszonyai, egy közösséghez vagy családhoz való tartozása, a személyes függőségi viszonyokban elfoglalt helye határozták meg. Marx példája szerint a kapitalizmust megelőző európai termelési módban – a feudalizmusban – független egyének helyett „csupa olyan embert találunk, aki függő helyzetben van: jobbágyokat és földesurakat, vazullusokat és hűbérurakat, világiakat és papokat [...]. De éppen mivel a személyi függőség viszonyai alkotják az adott társadalmi alapot, a munkáknak és a termékeknek nem kell realitástól különböző, fantasztikus alakot ölteniük [...]. Minden jobbágy tudja, hogy személyes munkaerejének meghatározott mennyisége az, amelyet ura szolgálatában kifejt.” (T 79)

A „fantasztikus alakot” öltő, a „dolgok társadalmi viszonyainak” álcázott személyi viszonyokra tett utalás persze már jelzi a társadalomból való kiágyazás, és az ezzel kétség kívül együtt járó emancipáció árát: a *személyi* függés helyébe lépő *dologi* függést. Ez természetesen nem teszi értelmetlenné azt az állítást, hogy a tőkés árutermeléssel a gazdaság kiágyazódik a társadalomból. De a tézist jól kell értenünk. Nem azt jelenti, hogy a társadalmi viszonyok semmivé párolognak, s helyükre egy *tisztán* gazdasági viszonyrendszer lép. A politikai gazdaságtan kritikája éppen azt teszi világossá, hogy a tőkés árutermelés egy olyan *társadalmasodási* folyamat (*Vergesellschaftung*) *dologi* burka, amelyben az egyéni szükségletek kielégítése csak mások érdekeinek kielégítése, a társadalmiasult, elvont munkát megtestesítő árutermelés révén mehet végbe. A félreértést tisztázandó kell Marxhoz, illetve az áru fétisjellegéhez fordulnunk. Szó sincs arról, hogy a piaci és áruviszonyok társadalmon kívüli viszonyok. Arról van szó, hogy a piac és az árak közvetítésével az elvileg független termelők *társadalmi viszonya* „mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonya” jelenik meg: „Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti.” (T 75) Vagy összefoglalólag: „A termelők számára ezézt magánmunkájuk társadalmi vonatkozásai annak jelennek meg, amik, vagyis nem személyek közvetlenül társadalmi viszonyainak magában a munkájukban, hanem ellenkezőleg, a személyek *dologi* viszonyainak és a dolgok társadalmi viszonyainak.” (T 75–76)

Az árugazdaság kiteljesedése során az ember saját tevékenységével úgy találkozik tehát szembe, mint valami objektív, tőle függetlenül létező törvényszerűségek által uralt „dologgal”. Ez az ára annak a polgári „egyenlőségnek és szabadságnak”, melyek „mint tiszta eszmék [...] pusztán eszményített kifejezései a cserének”.<sup>13</sup> Ám a modernitás embere egy másik árat is fizetni volt kénytelen. A marxi elmélet keretében pusztán az értékformából, az árutermelésből és az önszabályozó piacból még nem vezethető le a tőkés árutermelés, azaz a kapitalizmus. Ahhoz, hogy a  $P - \dot{A} - P'$  folyamata, azaz az értéktöbbletért folyó termelés beinduljon és fenntartsa önmagát, áruvá kell válnia annak a munkaerőnek is, melynek többletmunkája – azaz *kizsákmányolása* – a profit forrása. Ahhoz pedig, hogy a munkaerő áruba bocsássa magát, azaz – úgymond, egyenlő és szabad lényként – egy szerződés keretében hozzájáruljon munkaereje *kizsákmányolásához*, a munkaerőt el kell először választani a termelés anyagi feltételeitől. Az árutermelés és az áruforgalom – írja Marx – önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a pénz tőkévé változzon. „Az kellett ehhez előbb, hogy az egyik oldalon az érték vagy pénz birtokosa, a másik oldalon az értékalkotó szubsztancia birtokosa; az egyik oldalon a termelési és létfenntartási eszközök birtokosa, a másikon semminek, csak a munkaerőnek a birtokosa egymással mint vevő és eladó lépjenek szembe.” (T 532)

Rátérve most Polányira, először is szögezzük le: bár a „liberális utópiát” az önszabályozó *piac* utópiájával azonosítja, ám piacon nem egyszerűen az árucseré piacát érti, hanem az *árutermelés* piacát is. Ő is olyan piacról beszél tehát, ahol a *munkaerő* is áruként jelenik meg. Továbbá amikor azt mondja, hogy a piacgazdaság „önműködő gépezetét” az „éhség és a nyereség indítéka”, a „munkás félelme az éhhaláltól, valamint a munkaadó profitéhsége” igazgatja, akkor – ha kifejtetlen formába is, de – egyértelműen exponálja a tőkés termelés és az értéktöbblet elsajátítása mögött meghúzódó tulajdonviszonyok kérdését.<sup>14</sup> Végül is az *Ördögi malom* c. fejezet történeti elemzései, bár a társadalom védelmének szemszögéből, de az eredeti felhalmozás és a bekerítések témáját járják körül, azt a folyamatot tehát, amelyben a termelőket megfosztják termelési eszközeiktől.

A hangsúlyok azonban kétségkívül máshová kerülnek. Nézzük, hogyan értelmezi Polányi a munka kiagyazását a társadalomból. Egy helyen idézi Ludwig von Misesnek, a neoliberalizmus ősatyjának, Hayek mesterének és a *Mon Pèrelin Társaság* egyik alapítójának megjegyzését, miszerint ha a munkások „nem szakszervezeti tagokként cselekednének, hanem csökkentenék igényeiket, és a munkaerőpiac

követelményei szerint változtatnák lakhelyeiket és munkahelyeiket, akkor végül találnának munkát”. Von Misesnek természetesen igaza van, mondja Polányi: ha a munkás – aki mellékesen ember – nem tekintené magát másnak, mint munkaerőnek, tehát egy sajátos, mert sajnálatos módon egy meghatározott személyhez kötött áru tulajdonosának, akkor minden sokkal egyszerűbb lenne. Ahogy Polányi malíciózusan megjegyzi, végül is „nem az áru dolga, hogy eldöntse, hol fogják eladásra felkínálni, milyen célra fogják felhasználni, milyen áron engedik meg, hogy gazdát cseréljen, milyen módon fogják fogyasztani vagy elpusztítani”. (NA 227–28) Csakhogy az ember nem áru, és a munkás nem „mellesleg” ember. Az „állítólagos »munkaerő-árut« – írja Polányi – nem lehet ide-oda tologatni, összevissza felhasználni, netán felhasználatlanul hagyni anélkül, hogy ez ne hasson arra az egyénre is, aki történetesen e sajátos áru hordozója [...]. A kulturális intézmények védőernyőjétől megfosztva, az emberek belepusztulnának a társadalmi elhagyatottságba: meghalnának a heveny társadalmi felfordulás áldozataiként, perverzió, bűn, éhhalál következtében.” (NA 94–95)

Félreértések elkerülése végett: itt nem pusztán erkölcsi tiltásról van szó. Hanem arról, hogy a munkaerő (éppúgy mint a föld és a pénz) Polányi *antropológiai* meggyőződése szerint *fiktív áru*: a „munka – írja – egyszerűen egy másik megnevezése egy olyan emberi tevékenységnek, amely magával az élettel jár. Nem eladásra termelik, hanem teljesen más okokból, ez a tevékenység nem választható el az élet többi részétől, nem tárolható és nem mozgatható.” (NA 93–94) Fiktív árun Polányi olyan árut ért, amelynek érték- vagy áruformát hordozó szubsztrátumát az áruforma *létében fenyegeti*. Egy pár csizmának áruformájában is egy pár csizma a szubsztrátuma. A munkaerő szubsztrátumát (birtokosát) azonban az áruforma kivetkőzteti ember voltából. Nem azért, mert kizsákmányolja, nem azért mert szegénységbe taszítja. Ellenkezőleg: „épp a kizsákmányolás hangsúlyozása rejti el szemünk elől – írja Polányi – a kulturális lealacsonyodás még nagyobb problémáját.” (NA 205) „A munka elválasztása az élet egyéb tevékenységeitől és alárendelése a piacnak: ez minden organikus létezésforma megsemmisítését és egy másfajta, atomisztikus és individualisztikus szervezettel való helyettesítését jelentette.” (NA 210) A tőkés árutermelés „széttűzza” a társadalmi integráció hagyományos formáit „azért, hogy kivonja belőlük a munkaerő elemét”. És ehhez Polányi még hozzáteszi, hogy „a rombolás e tervét a szerződési szabadság elvének alkalmazása szolgálta a legjobban. A gyakorlatban

ez azt jelentette, hogy a rokonság, a szomszédság, a szakma és a válás nem-szerződészerű szervezeteit fel kellett számolni, mivel ezek hűséget követeltek az egyéntől, és ezzel korlátozták szabadságát.” (NA 210)

Úgy tűnhet, Polányi ezzel mégis csak Tönnieshez csatlakozott: *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* szembeállításához és egy olyan konzervatív utópiához, amely a tőkés árutermelés emancipatív eredményét, a szabadság és az egyenlőség elveit is megkérdőjelezi. Ezzel az értelmezéssel az életmű legfontosabb mondandója mellett mennénk el. Amellett ugyanis, hogy Polányi a tőkés piacgazdaság alapvető ellentétét nem az osztályharcra, nem kizsákmányolók és kizsákmányoltak, a termelőeszközök tulajdonosai és a termelőeszközöktől megfosztottak ellentétére helyezte ki, hanem a *társadalmi integráció* két formája közötti ellentétre. Kétségtelen, hogy ezt *ki kell bontani* az életműből, de meggyőződésem szerint ezzel nem megyünk szembe Polányi elméleti megfontolásaival. Mivel időközben már Habermas elméleti munkásságára is támaszkodhatunk, azt mondanám, hogy a tőkés árutermelés integrációs mechanizmusával, amelyben a társadalmi cselekvők viszonyai „mint tárgyakkal rajtuk kívül létező társadalmi viszonyai” jelennek meg, Polányi a társadalom integrációjának egy olyan formáját állítja szembe, amely a társadalmi aktorok cselekvési orientációit hangolja össze egy *közösen osztott* háttértudás, a cselekvők életvilágának keretein belül. Polányi azért állíthatja, hogy a rokonsági, szomszédsági, vallási vagy rituális szabályozás „hűséget” követelt a társadalom tagjaitól, azért állíthatja, hogy „a becsület és a büszkeség, a polgári kötelezettség és a morális kötelezettség, sőt még az önbecsülés és a közönséges tisztesség is” (NA 137) meghatározó motívumai egy társadalomba ágyazott gazdaságnak, mert ezek – ahogy Polányi mondja – egy *kultúra* elemei. Egy olyan integrációs formáé, amely nem a cselekvők háta mögött áll össze egy dologi összefüggés-rendszerrel, hanem épp a cselekvő egyének résztvevői szemszögéből tárul fel – és válhat normatív értelemben is megvitathatóvá a demokrácia kiterjesztésével.<sup>15</sup>

A gazdaság „kiagyazása”, ezek szerint, nem egyszerűen a termelő és a termelési eszközök elválasztását szolgálja. Magát a *társadalmi integrációt* rombolja. Egyrészt hogy kinyerje belőle a társadalmi „szubsztrátumáról”, tudniillik a társadalomba ágyazott, társadalmi lényről leválasztott munkaerő elemét. Másrészt mert a társadalmi kötelekeitől megszabadított ember már szabadon vethető alá a tőkés árutermeléssel együtt járó *rendszerintegráció* követelményeinek,

amelyek a hátunk mögött alakulván, „kísérteties” formát öltenek. A társadalmi integráció résztvevői perspektívája, a többes szám első személy („mi”) nélkül nincs esélye a társadalom ellenállásának. A liberális utópia útját egyengető *rendszerintegráció*, és a társadalom védelmét szolgáló *társadalmi integráció kettős mozgása*, azaz a „társadalom két szervező elvének működése” ezek szerint úgy lenne felfogható, mint amiben a *munka* és a *tőke*, pontosabban fogalmazva a saját áruformájának *fiktív* voltát érzékelő *munkaerő* és a *tőke antagonisztikus ellentmondása* kibontakozik.

Szigeti Péter joggal figyelmeztet arra, hogy az „antagonisztikus ellentmondás” nem egyszerűen szembenállást jelent, hanem „ontológiai, a létező strukturális természetét kifejező jelentése van. Az antagonizmus esetében az alap nemcsak megalapoz és létrehoz valamit saját következményeként, hanem annak egyik pólusa meghatározóbb, erősebb mint a másik [...]. A két pólus szerkezeti viszonyában alapvető, hogy egyrészt melyik az erősebb, és másrészt nem kerül-e át a gyengébb helyzetébe.”<sup>16</sup> A hegeli Úr–Szolga-viszony mintájára a tőke és a munka ellentétén is olyan dialektikus ellentétet kell értenünk, amelyben a tőke és a munka egyidejűleg van az ellentét és a kölcsönös feltétel viszonyában: bár az Úrhoz hasonlóan a tőke a mozgás aktív kiindulópontja, ám a folyamat egészében éppúgy rá van szorulva a munkára, ahogy a munka is a tőkére, és a „kettős mozgás” végül elvezethet, nem egyszerűen a „pólusok cseréjéhez”, hanem magának az ellentmondásnak a feloldásához. Ezt a feloldást Marx a „munka társadalmisítása” formájában képzelte el. (T 712–713) Polányi pedig – legalábbis amikor gondolatban túllép a „kettős mozgás” ingajellegén, a tőke és a munka mindig megújításra szoruló kompromisszumán – a „demokrácia kiterjesztéseként”. Mint *Marx a korporativizmusról* c. írásában olvashatjuk: a demokrácia kiterjesztése „a termelőerők magántulajdonának megszüntetését feltételezi, és ezáltal azt is, hogy eltűnik az autonóm gazdasági szféra, a demokratikus politikai szféra átfogja a társadalom egészét”.<sup>17</sup>

A kettős mozgás *folyamata* természetesen azt feltételezi, hogy „a társadalom két szervező elve”, a társadalmi és a rendszerintegráció *egyidejűleg* vannak jelen és gyakorolnak kölcsönhatást egymásra. Ki kell zárunk tehát azt a részben naiv, részben dogmatikus feltételezést, miszerint a tőkés piacgazdaság *egészében és végérvényesen* kiszakítja az embert társadalmi kapcsolatrendszeréből, illetve a „túlélő” prekapitalista formák érvénytelenek az új, „uralkodó” piaci kapcsolatrendszerrel szemben. De fenntartással kell kezelnünk azokat

az éles elméjű rendszerkritikákat is, amelyek – mint például A *felvilágosodás dialektikája*<sup>18</sup> – olyan *totálisan integrált* rendszerként írják le a kapitalizmus (tömeg)társadalmát, amely nem hagy helyet a kritika, sőt voltaképpen a felvilágosodás *dialektikája* számára sem.

Braudel vaskos kötettel igazolt meggyőződése, hogy „a piac alatt egy olyan homályos zóna terül el, amely elégséges történelmi dokumentáció hiányában gyakran nehezen figyelhető meg; egy olyan elemi alaptevékenység, amellyel mindenütt találkozunk, és amelynek terjedelme egyszerűen fantasztikus. Ezt a talaj menti vastag övezetet neveztem el jobb híján *anyagi létnek, anyagi kultúrának*.”<sup>19</sup> Hasonló irányba indul Kees van der Pijl is, aki elsősorban a társadalmi integrációnak a piaci árutermelés mögött megőrzött formáira koncentrál: a piac mögött „fennmarad egy közösségi szubsztrátum – írja –, és a piaci formát öltött viszonyok továbbra is ezen nyugszanak [...]. Henri Lefebvre »mindennapi élet« fogalma – amelyen Lefebvre azoknak a viszonyoknak és köznapi fogalmaknak a készletét érti, amelyek közvetlenül a természeti-organikus létezésre vonatkoznak, például a lakóhelyre, a családra és a szexualitásra, az élet időbeliségére stb. – szintén erre a (kvázi) közösségi szubsztrátumra utal. Gazdasági értelemben ez a használati érték szférája, amit inkább irányít az anyagi és szellemi újratermelés saját logikája, mint a csereérték (piaci) logikája. Minden aspektusában itt megy végbe az emberiség újratermelése; ez a forrása azoknak az energiáknak és képességeknek, amelyek aztán a piacosság, és végül a kizsákmányolás és a tulajdonlás tárgyaivá lesznek. Így a mindennapi élet is magában foglal egy gazdaságot, amelyet Polányi olyan terminusokkal ír le, mint a reciprocitás, a redisztribúció és a háztartás. A piacosság ugyanakkor arra törekszik, hogy egyre inkább elfojtsa a mindennapi életet strukturáló hajlamokat és érzelmeket [...]”<sup>20</sup>

A vallási, kulturális és erkölcsi tradíciók, a lokális, szomszédsági, baráti és családi-rokonsági viszonyok, a szocializáció és a személyes élet egységének integrációs mintái képzik a *társadalom védelmének* – egyrészt – *forrását* és táptalaját, másrészt *tárgyát*. De a társadalom védelme a piaci forma egyre erősebb nyomása alatt csak úgy válhat a „kettős mozgás” másik szervező elvévé – véli Polányi –, ha a modernizáció reflexív jellegének megfelelő formát ölt: ha „demokratikus politikai szféraként” szerveződik meg. Ez pedig azt feltételezi, hogy a kulturálisan meghatározott *nép* helyébe a polgárok *res publica*ja lép, mely nem az organikus növekedés, hanem a *politikai* küzdelmek terepe.

Mint tudjuk, Marx a munka társadalmosítását (*A tőkében* legalábbis) alapvetően a termelőerők fejlődésének tulajdonítja: a tőke centralizációjával, a munkafolyamatok kooperatív formájának kifejlődésével, a tudomány tudatos alkalmazásával, a tőkés termelés nemzetközi jellegének kibontakozásával – írja – a „tőkemonopólium bilincsevő válik annak a termelési módnak, amely vele és alatta virágzott fel. A termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmosítása olyan pontot ér el, amely már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik.” (T 713) Polányi, majd egy évszázad múltán, szembeesülve a tőke adaptív, a válságokat feloldó, ám ezzel új válságokat generáló képességével, a *politika autonóm szférájának*, s ezzel együtt a *közjót képviselő* (demokratikus) politikai *hatalomnak* tulajdonított nagyobb jelentőséget.

„A szocializmus – írja – lényegében az ipari civilizáció belső tendenciája az önszabályozó piac meghaladására, oly módon, hogy tudatosan alárendeli azt egy demokratikus társadalomnak.” (NA 295) Polányi természetesen nagyon is tisztában volt azzal, hogy ez az „alárendelés” és a vele járó tudatos szabályozás veszélyeztetheti a tőkés piacgazdaság emancipatív értékeit, a polgári szabadságjogokat. Mégis visszautasítja azt a jellegzetes liberális érvelést, miszerint egyetlen olyan társadalom sem érdemli meg, hogy szabadnak nevezzék, mely nem piaci alapokra épül. Hiszen – mondja – a tőkés piacgazdaságban a *de jure* szabadságot „nem lehetett intézményesíteni”, azaz *de facto* beváltani, lévén a piacgazdaság tulajdonképpeni célja (vagy inkább rendszerszabályozó elve) nem a szabadság, hanem a profit. (NA 316) Mi több: Polányi itt is visszaül arra a meggyőződésére, miszerint a „szabadság végső meghíúsulása a fasizmusban valójában a liberális filozófia elkerülhetetlen következménye, mely azt állítja, hogy a hatalom és a kényszer gonoszság, és a szabadság azt követeli, hogy ezek ne legyenek jelen az emberi közösségben.” (NA 319–320.)

Nem állítanám, hogy műve utolsó lapjain Polányi megnyugtatóan tisztázza a „szabadság” mibenlétét, szabadság, közjó és egyén viszonyát. De nem is gondolom, hogy e viszony „végérvényes tisztázása” szükséges lenne. Polányi küzd itt ezekkel a fogalmakkal. Nem kétséges azonban, hogy a szabadság intézményesítésében a politikai *hatalomnak*, azaz végső soron a (demokratikus) államnak meghatározó szerepet tulajdonít: „Nem lehetséges olyan társadalom – írja –, amelyből hiányzik a hatalom és a kényszer, és nem lehetséges olyan világ, amelyben az erőszaknak nincs funkciója. Illúzió volt feltételezni egy olyan társadalmat, amelyet kizárólag az ember akarata és vágyai

alakítanak. És mégis, ezt volt az eredménye a társadalom piaci szemléletének, mely azonosította a gazdaságot a szerződéses kapcsolatokkal, a szerződéses kapcsolatokat pedig a szabadsággal. Azt a radikális illúziót táplálta, hogy az emberi társadalomban nincs semmi, ami ne az *egyének* akaratából származnék, és ezért ne lenne akaratuk révén újra megszüntethető.” (NA 320; kiemelés: T. F.)

Ha értékelni akarjuk a műnek ezt a lezárását, nem felejthetjük el, hogy *A nagy átalakulás* a New Deal, tágabb értelemben a jóléti vagy szociális állam megalapozásának igényével készült.<sup>21</sup> Így kerülhetett a hangsúly egyrészt az osztályharc és a kizsákmányolás, másrészt az egyéni szabadságjogok helyett egyértelműen a *saját* érdekekkel és szükségletekkel rendelkező *társadalomra mint egészre*. Ma már persze pontosan látjuk, hogy a jóléti állam nem végleges feloldást hozott, hanem a tőke és a munka, a piaci és a társadalmi integráció időleges *kompromisszumát*, amelyet most az inga újabb kilengése, a neoliberalizmus globális előretörése követ. Ez azonban már a következő fejezet témája. Itt kell azonban még kitérnem egy függőben maradt kérdésre. Láttuk, Polányi a társadalom védelmében jelentős szerepet tulajdonított a különböző társadalmi mozgalmak mellett a demokratikus politikai szférának. Hogyan értelmezzük hát Polányi felől a „társadalom mint egész” és a „hozzárendelt” demokratikus politikai szféra, valamint a tőkés piacgazdaság viszonyát?

\*

A gazdasági liberalizmus „utópikus vállalkozása” a klasszikus közgazdaságtan idealizáló feltevésére épült: a piacot irányító „láthatatlan kéz” uralma valójában az *uralom megszüntetését* hozza magával. A piac általános, azaz rangoktól és származástól eltekintő, mindenkire nézvést azonos törvényei úgy teszik lehetővé az emberek közötti viszonyok szabályozását, hogy sem alárendeltségi, sem parancsuralmi viszonyok nem jönnek létre közöttük. A piac neutrális, nem az egyéni akaratokból származó, hanem éppenséggel a hátunk mögött születő törvényei mindenki számára azonos feltételek mellett teszik lehetővé a racionális kalkuláción alapuló vállalkozást, úgyhogy a siker kizárólag az uralom politikai formái alól felszabadult egyén képességeitől és szorgalmától, valamint az (úgyszintén személytelen) szerencsétől függ. Az uralommentes, *szabad piac* természetesen feltételezi az állam uralommentességét, azaz végső soron a politika „elhalását” is<sup>22</sup> – egy olyan „éjjeliőrként” működő, „minimális” államot, amelynek jogalkotó tevékenysége a piaci termelés és áruforgalom kereteinek



felállítására és fenntartására korlátozódik. A gazdasági és a politikai liberalizmus ily módon szorosan összefügg egymással: „A piac és a jogállam – írja Pierre Rosanvallon – valójában ugyanazt a tagadást testesítik meg: egyik sem fogadja el bizonyos fajtájú, egyének feletti hatalom létesítését. Mindkettőben ugyanaz az elv nyilvánul meg; ez a bármiféle abszolút tekintély tagadásán alapuló egyéni autonómia elve.”<sup>23</sup> Ám ha ez így van, komolyan kell vennünk Rosanvallon figyelmeztetését, hogy „a szakítás az utópikus liberalizmussal nem szorítkozhat csupán a piacot mint szabályozórendszert érintő vitára”. Rá kell térnünk a társadalom, a piac és az állam, először is a liberális jogállam viszonyára.

A modern polgári állam hatalma a jogrenden keresztül érvényesül. Az államnak szavatolnia kell, hogy szükség esetén szankciók által kikényszeríti polgárai jogkövető (*legális*) magatartását, ám a követelmény ennél magasabb: az észjog olyan *legitim*, azaz „elismerésre méltó” törvények megalkotását követeli, amelyek lehetővé teszik, hogy a jog címzettjei a „törvény iránti tiszteletből”, és ne kényszerből engedelmesséjenek a jog előírásainak. És mi biztosíthatná jobban ezt az *uralommentes* joggyakorlást, mint azoknak a szubjektív jogoknak a rendszere, melyek minden egyes polgár számára törvényes játékkeret biztosítanak szabadságuk gyakorlásához. Az észjog alapján álló modern állam politikai közössége azon a legitimitását biztosító eszmén nyugszik – mondja Kant –, miszerint „a köz minden tagját emberként” megilleti „a szabadság, melynek a köz konstitúcióját szolgáló elve” a következő formulával fejezhető ki: „senki nem kényszeríthet rá, hogy egy bizonyos módon legyen boldog [...], hanem mindenki úgy keresheti boldogságát, ahogyan jónak látja, ha nem csorbítja ezzel mások abbéli szabadságát, hogy hasonló cél felé törekedjenek [...]”.<sup>24</sup> A jog tehát „mindenki szabadságának ama feltételhez szabott korlátozása, hogy az mindenki más szabadságával valamely általános törvény szerint összehangolható legyen”. Így lesz az észjog alapján álló „polgári alkotmány olyan *szabad* emberek viszonya, akik (másokkal való szövetkezésüket illetően egészében élvezett szabadságuk sérelme nélkül) mégis kényszerítő törvények fennhatósága alatt állnak.”<sup>25</sup>

Elutasítva a „jóindulat elvén” nyugvó „atyai kormányzat” paternalizmusát, a Kant leírta liberális jogállam az *ember* személyes autonómiáján és szabadságán alapul tehát: olyan törvényi keretként értelmezhető, melyen belül az egymást korlátozó szabadságok harmonikus egészévé illeszkednek. Az *egyenlő* emberi szabadságok polgári alkotmányban garantált rendszerét illetően van azonban Kantnak

egy figyelemre méltó, kiegészítő megjegyzése: „Az embereknek mint alattvalóknak ez az egyetemleges egyenlősége az államban alkalmazható azonban a legnagyobb egyenlőtlenséggel társulhat tulajdonuk nagyságát és fokát tekintve [...]”.<sup>26</sup> A politikai és gazdasági liberalizmus *hallgatólagos* összefüggésrendszerén belül Kant persze joggal érvelhet azzal, hogy az ilyen vagyoni egyenlőtlenségek alakulása az uralom formái alól felszabadult ember esetében kizárólag annak képességeitől és szorgalmától, valamint az (úgyszintén személytelen) szerencsétől függ. Ahogy Kant fogalmaz: „Bármely állapotában boldognak gondolhatjuk őt, ha csak tudatában van annak, hogy csupán rajta (képességén vagy komoly szándékán) múlik, ha másokkal egy fokra föl nem emelkedik [...], nem pedig mások ellenállhatatlan akaratán, akik e tekintetben alattvalótársaiként – a jogot illetően – nála mivel sem előbbre valók.”<sup>27</sup>

Ám Kant gondolatmenetének van egy olyan további eleme, ahol a tulajdonlásból adódó egyenlőtlenségek már nem illeszthetők be megbicsaklás nélkül a szabadság rendszerébe. A politikai közösség szuverén törvényhozó hatalma, azaz az állam alá tartozó territórium lakói közül – mondja Kant – „nem tekintendő mindenki egyenlőnek a törvények *meghozatalát* illetően”. Márpedig csak aki a „törvénykezésben szavazati joggal bír, az polgár (*citoyen*, azaz állampolgár, nem városi polgár, nem *bourgeois*).” A *citoyen* státuszához egyetlen minőség szükséges, „és pedig hogy a *maga ura (sui iuris)* legyen, következésképpen valamiféle *tulajdonnal* rendelkezék.” És bár Kant szerint tulajdonnak számíthat „bármely jártasság, mesterség, avagy a szépművészet és a tudomány”, a pusztá munkaeő birtokosát Kant nem tartja a *maga urának*. Aki ugyanis pusztán munkaeője tulajdonosa, megélhetését csak abba beleegyezésén szerezheti meg, „hogy képességeit valaki más fordítsa a maga hasznára”.<sup>28</sup> A bérmunkásként alkalmazott „napszámosok”, ezek szerint, szabad *embereknek* tekintetők ugyan – akik „a köz tagjaiként kötelesek e törvényeket követni, s ezáltal a törvények adta védelmet is élvezik” –, ám az *embert de jure* megillető jogait politikailag *de facto*, *citoyenként* nem válthatják be.

Láthatjuk ebben a fejtegetésben akár Kant „filiszter” voltának kifejeződését is. De közelebb járunk talán a valósághoz, ha Kant realitásérzékének és őszinteségének jelét látjuk benne. Kant jogelméleti elgondolása egy történeti adottsággal, egy „pusztá ténnyel” szembesülve hasad fel, de a hasadás az alapszerkezetet teszi láthatóvá. Ha a liberális jogállam az *ember szabadságára* és autonómiájára épül, nem látható be, hogy az *ember* és a *citoyen* közé miként húzhat határt

a termelőeszköz tulajdonának birtoklása. Ha csak úgy nem, hogy ez az egyetemes *ember* a maga absztrakt szabadságával és autonómiájával a tőkés áruterelés által feltételezett emberi lény: a személyes függőségi viszonyaiból, rokonsági, lokális, vallási, nyelvi és kulturális kapcsolatrendszeréből „kiagyazott” Ember, aki az uralom személyes formáitól megszabadítva immár szabadon vethető alá a tőkés árutereléssel együtt járó *rendszerintegráció* követelményeinek: a háta mögött kialakuló dologi függésnek.<sup>29</sup>

A gazdasági és a politikai liberalizmus strukturális kapcsolatából kiindulva – azt feltételezve tehát, hogy a polgári világ szabadságjogokkal felruházott Embere és a társadalomból kiagyazott, de egyúttal a piac dologi függőségi viszonyainak alávetett ember ugyanaz a személy – jogosultnak tűnik a marxi kritika, miszerint „a cseréértékek cseréje a termelő, reális bázisa minden *egyenlőségnek és szabadságnak*. Mint tiszta eszmék ezek pusztán eszményített kifejezései a cserének[...]” (MEM 46/1. 150). Vagy bővebben kifejtve: „annak, hogy a *modern állam elismerte az emberi jogokat*, ugyanaz az értelme, mint annak, hogy az *antik állam elismerte a rabszolgaságot*. Ahogy ugyanis az antik államnak a rabszolgaság a *természeti bázisa*, úgy a *modern államnak* a polgári társadalom, valamint a polgári társadalom *embere*, azaz a független, az emberrel csak a magánérdek és a *tudattalan természeti szükségyszerűség* köteleke révén összefüggő ember [...]. A modern állam az általános emberi jogokban elismerte ezt a természeti bázist mint olyat. S nem megteremtette.” (MEM 2. 112) Az utóbbi megjegyzést érdemes kiemelni: a modern (jog)állam – állítja Marx – *nem megteremtette, csak elismerte* a társadalomból kiagyazott piacgazdaság „természeti bázisaként” a társadalomból kiagyazott Embert. Valójában azonban – s ezzel állna a feje tetejéről a talpára a dolog – a polgári világ személyes autonómiával rendelkező „atomjai” a „képzeldés mennyországának” lakói: az érdekek „tartják össze a polgári társadalom tagjait, *reális* kötelékük a *polgári*, nem pedig a *politikai* élet [...]Csak a *politikai babona* képzele még manapság is, hogy a polgári életet az államnak kell összetartania, holott a valóságban megfordítva, a polgári élet tartja össze az államot.” (MEM 2. 119)

A meggyőződés, hogy a modern polgári állam csak *alapjának*, a tőkés piacgazdaságnak a *felépítménye*, és a „társult termelők társadalmával” éppúgy el kell tűnnie, mint az egész önállósult politikai szférának, lényegében végigkísérte Marx gondolkodását. Hogy most *A szent család* után a kései Marx írását, *A gothai program kritikáját* idézzem: „Szabad állam – hát ez mi? [...] A szabadság abban áll,

hogyan az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalomnak mindenben alárendelt szervvé válják, s ma az államformák olyan mértékben szabadabbak vagy kevésbé szabadok, amennyire »az állam szabadságát« korlátozzák.<sup>30</sup> Nem nehéz ebben az idézetben felismerni a korai Marx sokszor idézett gondolatát, amely szerint „Az igazi demokráciában a politikai állam megszűnik” (MEM 1. 232). Ahol is a „demokrácia” nem kormányzati formát, hanem egy politika-, azaz uralommentes társadalmi állapotot jelöl. „Amikor majd a fejlődés folyamán az osztálykülönbségek eltűntek, és minden termelés a társult egyének kezében összpontosult – olvashatjuk a *Kommunista kiáltványban* –, akkor a közhatalom elveszti politikai jellegét. A politikai hatalom, voltaképpen értelmében, valamely osztálynak egy más osztály elnyomására szolgáló szervezett hatalma.”

Joggal írhatta ezek szerint Fehér Ferenc, hogy Marx nem tudott mit kezdeni „az állam relatív függetlenségének rejtélyével”. Ez a politikai szféra autonómiája „íránt megnyilvánuló teljes közömbösségből adódik, hiszen az Marx szemében csupán homlokzat, amely valamilyen lényegibb társadalmi-gazdasági diktatúrát fed el.”<sup>31</sup> Hozzá kell ehhez még tennünk: meglepő a hasonlóság ezen a téren a XVIII. század liberális utópiája és a kommunizmus marxi jövőképe között: bár más előfeltevések mellett, de mindkettő az állam, s vele a politikai-uralkodó szféra megszűnésével számol. Nincs ez másként a *demokrácia* marxi megítélésével kapcsolatban sem, amennyiben demokrácián *politikai* berendezkedést, kormányzati formát értünk.<sup>32</sup> Az *Osztályharcok Franciaországban* vagy a *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája* briliáns elemzései persze bizonyítják, hogy Marx távolról sem volt „teljesen közömbös” a politikai szféra eseményei iránt. Ám a demokrácia marxi elemzése az általános választójogon alapuló demokratikus berendezkedés kapcsán is azt vetíti előre, hogy szabad utat nyitva az osztályantagonizmusok érvényre jutásának, a *politikai* demokrácia szükségképpen túlvézet önmagán, és *társadalmi forradalomba* torkollik.<sup>33</sup>

Polányi felől visszatekintve, úgy tűnhetett, hogy Marx tévedett: a politikai demokrácia fokozatosan kiépülő intézményrendszere a XIX. század közepétől fenntarthatónak és – ami *A nagy átalakulás* születésének korszakát illeti – a faszizmus egyetlen vállalható alternatívájának bizonyult. Korlátok közé tudta szorítani a tőkés piacgazdaság integrációs mechanizmusát, azaz a cselekvők háta mögött keletkező dologi törvényszerűségek pusztító hatásait, és folyamatos *politikai* küzdelmek során, de oldani tudta az osztályellentéteket. Biztosította

mindezt egy olyan demokratikus *állam* keretében, mely a *közjó*, vagy inkább a *közakarat* politikai képviselőjét tekintette integrációs elvének. A tapasztalati valóság, amivel Marx szembesült a XIX. század közepén, és az a tapasztalati valóság, amivel Polányi szembesült egy évszázaddal később, gyökeresen különbözött tehát egymástól. Ezzel, vagy legalábbis ezzel is magyarázható, hogy Polányi egészen másként értékeli a választójog kiterjesztéséért küzdő chartista mozgalmat, mint Marx a franciaországi eseményeket. Ezzel magyarázható továbbá, hogy míg Marx a proletariátus forradalmi osztályát tekinti „a nagyipar legsajátabb termékének”, Polányi a demokráciát. Idézzük ismét: „A szocializmus lényegében az ipari civilizáció belső tendenciája az önszabályzó piac meghaladására, oly módon, hogy tudatosan alárendeli azt egy demokratikus társadalomnak.” (NA 295) Marx a tőle megszokott gúnnyal ír a régi vágású republikánusokról, akik bíztak az általános választójog erejében: „Ezek egész Franciaországban, legalábbis a franciák többségében egyazon érdekű, egyazon felfogású stb. *citoyeneket* láttak. Ez az ő *népimádatuk* volt. A választások az ő *elképzelt* népük helyett a *valódi* népet hozták napvilágra, vagyis azoknak a különböző osztályoknak a képviselőit, amelyekre a nép bomlik.” (MEM 7. 26) Ezzel szemben – miként láttuk – Polányi számára a „társadalom mint egész” nem volt „politikai babona”.

Szó se róla, talán másként ítéljük majd meg Polányi demokráciaértelmezését, ha nem Polányi jelene felől közelítünk Marxhoz, hanem saját jelenünk felől Polányihoz. Ha – sokakkal egyetemben – azt a kérdést vetjük majd fel, hogy miért látszik napjainkban elakadni a „kettős mozgás”, hogy miért tűnnek olyan erőtlennek a társadalom védelmét célzó mozgalmak, s tűnik olyan kiürültnek a demokratikus berendezkedés. Jelenleg azonban ígéretesebbnek tetszik Polányit követni, és a „társadalom mint egész” felé fordulni. Mert Fehér Ferencnek igaza lehet: „sokkal mélyebb és eredetibb a polgári társadalom nélkülözhetetlen közösségi jellegű illúziójaként érteni az államot, mint amilyenek első látásra tetszik [...]”.<sup>34</sup>

\*

Az eddigiek fényében megpróbálom újrafogalmazni a *társadalom védelmének* programját. A program célja a hátunk mögött létrejövő, a tőkés piacgazdaság személytelen működéséből adódó dologi kényszerekkel *szemben* megőrizni a társadalmat mint a cselekvők háttértudásán, tradícióin, szocializációs mintáin, normatív meggyőződésein alapuló viszonyrendszert, amely a modernitás korszakában maga is

a reflexió tárgya, *res publica* lett, s ezzel természetesen a potenciális alakítás („megmunkálás”) tárgya. Láttuk, hogy a tőkés piacgazdaság logikájából levezethető a társadalomból kiágyazott Ember absztrakt, individuális – és egyúttal mindjárt dologi függésbe ágyazott – szabadsága. Ugyanez nem mondható el a társadalom demokratikus önszerveződésével létrejövő *kollektív politikai akaratról*. A társadalom demokratizálódása éppenséggel transzcendálja a piac individuális logikájából adódó „mindenoldalú függést”, amely a cselekvések nem szándékolt, a cselekvők tudatán túlnyúló összefüggéseit stabilizálja a következmények funkcionális összekapcsolódása révén. Az észjog intézményei a demokratizálódás során kiegészülnek ugyanis – mondja Habermas – egy további premisszával: „azzal a feltevéssel, hogy egy demokratikus közösség egyesült polgárai képesek *alakítani* társadalmi környezetüket [...]. Az öntörvénykezés *jogi* fogalmának *politikai* dimenziót kell nyernie, és egy demokratikusan önmagát befolyásoló társadalom fogalmává kell bővülnie.”<sup>35</sup> Szemben a piacgazdaság feltételeit megteremtő és fenntartó jogállammal, a demokrácia olyan, a szabad vélemény- és akaratformáláson alapuló, *autonóm politikai szféraként* jön tehát létre, amely nemcsak beavatkozhat tőkés áruteremelés rendjébe, de ezt éppenséggel feladatának tudja.

Ahogy az kezdettől fogva nyilvánvaló volt, a választójog kiterjesztése, majd az általános választójog hosszas küzdelmek során kivívott bevezetése sokkalta többről szólt, mint pusztán mennyiségi kérdésről. „Amikor a chartista mozgalom a [szavazati jogból] kirekesztettek beengedését követelte az állam falai közé – írja Polányi –, a gazdaság és politika elkülönítése megszűnt akadémiai kérdés lenni; a fennálló társadalmi rendszer [ti. a tőkés piacgazdaság] megkérdőjelezhetetlen feltételévé vált.” A munkásmozgalom megjelenésével ugyanis a tulajdonjogokba való beavatkozásokat tiltó alkotmányos garanciák már nem a korona politikai beavatkozásától védtek a tőkét, hanem a néptől: ezeket „most arra használták, hogy elválasszák a népet saját gazdasági élete feletti hatalmától.” (NA 283–284) „Maculay-tól Miesesig, Spencertől Sumnerig – teszi még hozzá Polányi – nem volt egyetlen harcos liberális sem, aki ne fejezte volna ki azt a meggyőződését, hogy a néphatalom veszélyezteti a kapitalizmust.” (NA 285) A *de jure* (individuális) szabadságok *de facto* szabadságokra váltása csak az *egyenlőség* elve alapján, az egyenlő polgárok *szolidaritásközösségét* feltételező *közakarat*, tehát egy politikai akarat révén volt elérhető. A munkaidő és a minimálbérek szabályozása, a munkanélküli-, betegség-nyugdíjbiztosítás bevezetése, az egyenlőtlenségek enyhítését szol-

gáló szociálpolitikai, oktatási, egészségügyi és adóügyi reformok azonban ellentétesek a tőke eredendően profitmaximalizáló törekvésével. *A demokratizálási folyamat résztvevőinek perspektívájából* csak úgy érthetők meg, mint a tőke és a munka konfliktusait felvállaló politikai küzdelmek eredményei. Ami azt jelenti, hogy egy demokratizálódási folyamaton belül a *különös* érdekek csak önmagukat transzcendálva igazolhatják magukat – ha beíródnak az „önmagát befolyásoló társadalom” folytonosan *keletkező*, a nyilvánosság vitáiban alakuló általánosságába. Ebben értelemben mondhatjuk tehát, hogy – Antal Attilát idézve – „a klasszikus demokráciaelmélet szerint igenis létezik közjó, s az nem az egyes egyének szintjén érthető és értelmezhető, (vagyis nem lehet az egyéni közjókonceptiók egyszerű aggregálásával eljutni egy magasabb közjóhoz), hanem sokkal inkább az egész politikai közösségnek, *magának a társadalomnak* [kiemelés T. F.] a szintjén.”<sup>36</sup>

A fentiekből nyilvánvalóan következik, hogy a „társadalom mint egész” szolidaritásközössége és a közjó eszméje nem illeszkedik harmonikusan a liberális jogállam eszméjéhez. Hayek – Polányi kortársa és a liberális utópia elkötelezett védelmezője – joggal hangsúlyozza, hogy „az osztó igazságosság valódi eszményére törekvő minden politika szükségképpen vezet a Törvény Uralmának felszámolásához.” Ahhoz, hogy a polgárok között szubsztanciális értelemben, azaz *de facto* egyenlőséget teremtsünk, „szükségszerűen különbözőképpen kell bánnunk velük. Azzal ugyanis, hogy különböző embereknek ugyanazokat az objektív lehetőségeket nyújtjuk, még nem kínáltunk nekik ugyanolyan szubjektív esélyeket. Nem lehet tagadni, hogy a Törvény Uralma gazdasági egyenlőtlenséghez vezet – az egyetlen, amit ezzel kapcsolatban állíthatunk, hogy mindez nem bizonyos embereket bizonyos módon befolyásolni akaró terv eredménye. Igen jelentős és jellemző az, hogy a szocialisták (és a nácik) mindig is tiltakoztak a „pusztán” formális igazságosság ellen, hogy mindig is elutasították az olyan törvényt, amely nem törődik a konkrét emberek boldogulásával [...]”<sup>37</sup>

Hayeknek a Törvény Uralma szempontjából természetesen igaza van. De – hogy őt idézzük – igen „jellemző és jelentős” az is, hogy egy évszázad demokratikus küzdelmei, szakszervezeti és baloldali mozgalmi után az egyenlőtlenségeket illetően Hayeknek nincs jobb érve, mint Kantnak, akinek joggal lehetnek még illúziói a gyakorlati ész egyetemességére hivatkozva. Csakhogy Hayek nem a kategorikus imperatívuszra hivatkozik, hanem egyrészt az individuális ember

jogára „saját hajlamai” követésére, másrészt a piac semleges és személytelen rendjére. Ezt a rendet ugyanazokkal az elvekkel jellemzi, mint a Törvény Uralmát: a piac rendjének (a katallaksziának) az a lényege – mondja –, „hogy rendezettség – mivel spontán rendről van szó – *nem* a célok egységes hierarchiájára irányuló jellegű, s hogy ezért *nem* biztosítja, hogy a rend egészét tekintve a fontos megelőzze a kevésbé fontosat. Ez a fő oka, hogy ellenzői kárhoztatják, s azt mondhatjuk, hogy a legtöbb szocialista követelés nem kevesebbet jelent, mint hogy a katallaksziát igazi gazdasággá (azaz a cél nélküli spontán rendet célorientált szervezetté) kell változtatni, annak biztosítására, hogy a fontosabbat sohasem áldozzák fel a kevésbé fontos érdekében.”<sup>38</sup>

Kétségtelen, hogy „egy demokratikusan önmagát befolyásoló társadalom” polgárai a nyilvánosság deliberációs folyamatában különbséget tesznek fontos és kevésbé fontos között, azaz „a cél nélküli spontán rendet célorientált szervezetté” kívánják *alakítani*, továbbá törődnek „a konkrét emberek boldogulásával”, ha ezen kirekesztett, elnyomott rétegeket vagy osztályokat értünk. Ami azt jelenti, hogy a demokrácia politikai küzdelmei a jogállami keretek (a Törvény Uralma) folyamatos újrarajzolására, pontosabban a *formális (jogi-procedurális)* keretek *szubsztanciális* tartalommal való megtöltésére törekednek. Ez pedig nemcsak hogy megengedi, de feltételezi a tartalmi célokat követő törvényeket, például pozitív diszkriminációt a kirekesztett rétegek érdekében. Másként fogalmazva: míg a liberalizmus a *jog*, a demokrácia a *politika* jegyében áll. Rosanvallon liberalizmus és demokrácia *feszültségét* a következő fogalompárokkal írja le<sup>39</sup>:

liberalizmus	demokrácia
jog	politika
individuális autonómia	kollektív hatalom (közjó)
egyenlőség mint autonómia	egyenlőség mint részvétel.

Polányi természetesen a demokrácia elkötelezett híve, aki – mint láttuk – kiáll Rousseau és a *közjó* eszméjére épülő *republikánus* demokráciaértelmezés mellett. De ebből nem következik, hogy ne látná a demokrácia és a liberális jogállam közötti feszültségből adódó problémákat. Azt ugyanis, hogy a démosz hatalma, vagyis a kollektív hatalom magában rejti az egyén szabadságának korlátozását. Sőt, a formális egyenlőség jogelvét megsértő szubsztanciális döntések tartalmazzák egy diktatórikus hatalom, egy autoriter állam lehetőségét is. A *nagy átalakulás* utolsó fejezete (*Szabadság egy bonyolult társada-*



*lomban*) épp ezzel a problémával küszködik: a politikai intervenció, ti. „a szabályozás ki is terjeszti és korlátozza is a szabadságot: csak az elvesztett és megszerzett szabadságok egyensúlya fontos.” (NA 315) Ez a jó szándékú, utilitarista szabadságértelmezés azonban feltehetőleg éppoly kevésbé nyugtatta meg Polányit, mint a végkövetkeztetésként adódó pusztán „kell”: „A társadalmi integráció felé tett minden lépést a szabadság növekedésének kell tehát kísérnie, a tervezés irányába tett lépéseknek magukban kell foglalniuk az egyén jogainak növekedését a társadalomban.” (NA 317)

A demokrácia, és vele a közjó igazolását végül is nem annak köszönhetjük, hogy sikerült volna megtalálni egyéni akarat és közakarat, a „nekem jó” és a közjó, szabadság és egyenlőség kényes egyensúlyának hiteles mércéjét. Nem egy elméleti-fogalmi belátásnak, hanem egy történelmi adottságnak. Annak ugyanis, hogy egy „elképzelt közösségben” (B. Anderson) a társadalmi integráció kereteként felkínálta magát a területiális államok határai közt formálódó *nemzet*. „A nép szimbolikus megalkotása – idézem ismét Habermast – teszi a modern államot először *nemzetállammá*. A nemzeti tudat biztosítja a modern jog formájában megalkotott állam számára az állampolgári szolidaritáshoz szükséges kulturális alapot.”<sup>40</sup>

Látnunk kell azonban, hogy a társadalom szolidaritásközösségének nemzetként való megvalósulása kezdettől fogva magában hordozta a *res publica* torzulásának lehetőségét. Tudjuk, hogy a köztársaság Rousseau-i eszméje, éppúgy, mint a kanti „egyetemlegesen jogszerű alkotmány” az ész eszméjeként felfogott eredeti szerződésből nyerte legitimitását. Az észnek ez az eszméje arra kötelezte a törvényhozót, hogy „úgy hozza meg törvényeit, ahogy azok az egész nép akaratából *következhetnének*, s úgy kötelez minden alattvalót, ha polgár szeretne lenni, mintha ebben az akaratban maga is megegyezett volna.”<sup>41</sup> Ezzel szemben a történelmi múlt homályából „kiemelkedő” nemzet mintegy elébe vág a „demokratikusan önmagát befolyásoló társadalomnak”. Mint igazolásra nem szoruló, kvázi *természeti adottság*, a társadalmi környezete *alakítására* vállalkozó szolidaritásközösséget *sorsközösségként naturalizálja*<sup>42</sup> – azaz lényegében ismét *dologi* függésben tartja a „nemzettagokat”. Bár a népszellem spontán növekedéséből kiolvasható egy produktív, megújító, sőt felszabadító erő, amelyet romantikus szellem sokszorosan fel is használt, ám „ha a nemzetet úgy képzeljük el, mint ami növekedés által alakul ki, akkor az egyesülés nemzeti terve elveszíti az állampolgárságra alapuló, modern nemzet *létrehozásának* konstruktív jellegét.”<sup>43</sup>

A társadalmi integráció reflexív-kritikai formáit ellehetetlenítő, naturalizált (etnicista) nemzetfogalom szorosan összefügg a társadalmi integráció egy másik lehetséges torzulásával. Legalábbis az I. világháború óta megfigyelhető egy olyan, széles rétegeket – közöttük potenciálisan baloldali rétegeket is – érintő folyamat, amely a közjót leszűkíti a nemzetállam *világgazdasági rendszerben* elfoglalt pozíciójának megőrzésére vagy javítására. A nemzet érdekében hivatkozva kialakított közérdek a „nemzeti” vagy hazai tőke és a „nemzeti” vagy hazai munkaerő hallgatólagos szövetségét hozza létre, és a (nemzeti) „társadalom védelmét” egy nacionalista, vagy éppen *imperialista* politikai kurzus elemévé teszi. A neoliberais fordulat és a tőkés globalizáció hatására ez a háborús katasztrófák fenyegetésével terhes tendencia napjainkban ismét megerősödött, méghozzá elsősorban a pozíciói gyengülését érző centrum országokban.

A közjó megvalósítását célzó, kollektív politikai cselekvés – álljon mögötte őszinte jó szándék vagy populista demagógia – könnyen átfordulhat tehát egy autoriter rendszerbe, vagy akár terrorba, amire a legjobb példát egyébként éppen Rousseau szolgáltatja: a rousseau-i *res publica* átfordulása a jakobinus diktatúrába. Az önszabályozó piac liberális utópiájának Hayek, és a társadalom védelmének Polányi képviselte kettős mozgása olyan ellentmondást képezne tehát, amelynek nincs feloldása, csak újabb és újabb kilengései az egyik vagy a másik szélsőség felé? Utaltam már arra, hogy liberális utópia útját egyengető *rendszerintegráció* és a társadalom védelmét szolgáló *társadalmi integráció kettős mozgása*, azaz a „társadalom két szervező elvének működése” úgy fogható fel, mint amiben a saját áruformájának *fiktív* voltát érzékelő munkaerő és a tőke *antagonisztikus ellentmondása* kibontakozik. A kérdés az, hogy mi állítja le a kibontakozás *dialektikáját*. Tisztában vagyok a kérdés végtelenül absztrakt voltával, továbbá azzal is, hogy a kérdés számtalan konkrét, történeti, szociológiai választ igényel. De hadd maradjak most még ezen az absztrakt szinten, és hadd utaljak vissza egy másik, korábban már elhangzott állításra. Azt írtam, hogy a szavazati jog kiharcolásától a társadalombiztosítási törvények bevezetéséig az elmúlt évszázad eredményei a demokratizálási folyamat *résztevőinek* perspektívájából csak úgy érthetők meg, mint a tőke és munka konfliktusait felvállaló politikai küzdelmek eredményei.

Nem biztos azonban, hogy a külső megfigyelő is ugyanezt látja. Van der Pijl a New Deal után létrejött szociáldemokrata konszenzus tanulságaival a háta mögött, a következőképpen írja le a munka és

a tőke viszonyának alakulását a korszak liberális demokráciáiban: „Hogy biztosítsa a Polányi-féle »fiktív áruk«, a munkaerő, a pénz és a föld elérhetőségét és utánpótlását, az államnak folyamatosan fel kell függesztenie és módosítania kell a piaci mechanizmus működését ezeken a területeken. Egy koherens politikában kell artikulálnia a társadalmi küzdelmek eredményeit, kialakítva – ahogy Burnhoff írja – azt az »új osztálykompromisszumot, melyet a tőkésék nem tudnak direkt módon maguk létrehozni«, de amelytől a további tőkeakkumuláció sorsa függ.” Az államot itt olyan közvetítőként látjuk tehát, mely a *résztevők háta mögött*, a hatékony piacgazdaság érdekében átalakítja – ha tetszik: harmonizálja – társadalom és tőke viszonyát: „az államot –írja van der Pijl – közvetítőnek tekinthetjük a társadalom és az ösztőke között: a társadalmasítás és a társadalmi kohézió egy bizonyos struktúráját nyújtja, mely által az adott társadalom alá van rendelve a tőkének [...]”<sup>44</sup>

Ebből – gondolom én – nem az következik, hogy a II. világháború után a nyugati világban uralkodóvá vált *liberális és demokrata* állam, azaz a liberális demokrácia a „tőke székértelője” lett volna. Távrolról sem. A II. világháború után létrejött államban, pontosabban az állam intézményeit irányító, bal- és jobboldali delegáltakból verbuválódó *politikai osztályban* inkább egy olyan önálló szereplőt kell látnunk, amelynek megvannak a maga érdekei: a (pénzre is átváltható) hatalom megőrzése és bővítése, a társadalmi konfliktusok feloldása, a cselekvőképesség és a hatékonyság növelése, a demokratikus társadalmi mozgalmak intézményesítése és formalizálása, elsősorban a nagy gyűjtőpártokon keresztül. És azt se lehetne állítani, hogy ez az állam a XXI. század kezdetéig – egymástól nem igazán különböző bal- és jobboldali irányítás mellett – ne szolgálta volna hatékonyan a közjót, ha közjön a munka és a tőke, rendszerintegráció és társadalmi integráció ellentmondásainak kiegyensúlyozását és az egyensúlyon alapuló jóléti államot értjük. Azt viszont megkockáztathatjuk, hogy a jóléti állam liberális demokráciái nem cáfolták Polányi tézisét, miszerint „a liberális kapitalizmus és a demokrácia összeegyeztethetetlen”. A munka és a tőke viszonyának harmonizációja ugyanis éppenséggel a demokrácia „megszelídítése”, az ellentmondás lefojtásának útján ment végbe.

Mondom, joggal lehetett ezt eredménynek tekinteni, legalábbis mindaddig, míg újra ki nem lendült az inga, és a kompromisszumok révén elfojtott ellentétek újra ki nem éleződtek. A liberalizáció és a dereguláció következtében a globális térben szabadon áramló transz-

nacionális tőke ma már egyre inkább korlátozza a territoriális nemzetállamok kompromisszumteremtő képességét, ami a *mainstream* liberális demokráciák bomlásához és legitimációvesztéséhez vezet. Tetézi ezt az elbizonytalanodást a Nyugat által beindított neoliberais globalizáció váratlan eredménye: annak a veszélye ugyanis, hogy a centrum–periféria-viszony a vezető tőkés államok kárára alakul át. Miközben e veszélyérzet hatására nacionalista-populista fordulatok tanúi lehetünk, olyan új szereplők jelennek meg az immár globális hatalmi térben, mint a semmilyen politikai legitimációval nem rendelkező, ám óriási hatalommal bíró transznacionális vállalatok és transznacionális szervezetek, valamint egy új, transznacionális osztály. Ily módon viharos gyorsasággal jön létre egy gyökeresen új mozgáster, amelyben furcsa, a hagyományos jobb/bal felosztást átmetező szövetségek kötnek. A munka és a tőke ellentmondása is átkerült a globális térbe,<sup>45</sup> ahol a „kettős mozgás” „hármassá” alakul,<sup>46</sup> s ebben igencsak ellentmondásos szerephez jut a „nyílt társadalmat” hirdető globális tőke és az új, transznacionális osztály.

De e viharos változások és átstrukturálódások *alapjaként* a saját áruformájának *fiktív* voltát érzékelő munkaerőnek és a tőkés piacgazdaságnak az ellentmondása továbbra is fennáll, s így módon fennáll Polányi tézisének érvényessége is. A kérdés az, hogy a folytonosan változó, a legkülönbözőbb konfliktusokkal terhelt új konstellációban hogyan érvényesülhet, és milyen formákat ölthet a tágan értelmezett társadalom ellenállása. Egy valami biztosnak tűnik: az életvilág háttértudását és a demokratikus mozgalmak reflexív formáit egyaránt átfogó „társadalom, és mindaz, amit a viszonyok, képességek és erőforrások stb. tekintetében tartalmaz (a termelőerők), logikailag továbbra is elválík mind az államtól, mind a tőkétől”<sup>47</sup>

Ezzel eljutottunk a következő rész küszöbére<sup>48</sup>: hogyan értelmezhető Polányi felől a „társadalom két szervezőelvének”, a neoliberais globalizációnak és a (globális?) társadalom ellenállásának „kettős mozgása”? Továbbá mivel magyarázható a társadalom (ön)védelmének eddig tapasztalható gyengesége, illetve a Nancy Frazer felvázolta „hármassá”: bizonyos emancipatív baloldali mozgalmak szövetsége a globalizáció és a neoliberalizmus erőivel?

- <sup>1</sup> Ami a szovjet típusú „szocializmust” illeti, Polányi idevágó álláspontja *A nagy átalakulás* tekintetében nem játszik döntő szerepet. Annyit azonban érdemes megjegyezni, hogy Polányi osztozott a korszak baloldali értelmiségére jellemző elfogultságban, a sztálini berendezkedés brutalitására pedig nem egyszer meglepő (legalábbis a mából visszatekintve meglepőnek tetsző) naivitással reagált. Egyetlen példával élve: az 1938-as nagy politikai perek kapcsán ultima rációként azzal a „magyarázattal” állt elő, hogy „egy nagy forradalom etikai normái messze túlmutatnak azon, amit az adott kor fel tud fogni.” Oroszország és a válság. In: Polányi Károly: *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1986. 129.
- <sup>2</sup> Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. (Fordította: Pap Mária.) Mészáros Gábor kiadása. Budapest, 1997. 42. A továbbiakban: NA. Az oldalszámok a továbbiakban a szövegben.
- <sup>3</sup> Gareth Dale: *Karl Polanyi. The Limits of Market*. Cambridge, Polity Press, 2010. 2.
- <sup>4</sup> Vö. Zaiki Laidi: *The Great Disruption*. Cambridge, Polity Press, 2007. 17.
- <sup>5</sup> Gareth Dale: i. m. 73.
- <sup>6</sup> Fred Block: Karl Polanyi and the Writing of The Great Transformation. *Theory and Society*, No.32 (2003.)
- <sup>7</sup> Vö: Michael Burawoy: From Polanyi to Pollyanna. The False Optimism of Global Labor Studies. *Global Labour Journal*. No. 2. (2010.)
- <sup>8</sup> Polányi és Tönnies kapcsolatáról lásd Dale: i. m.
- <sup>9</sup> Polányi: A gazdasági determinizmusba vetett hit. In: uő: *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*, i. m. 279.
- <sup>10</sup> Polányi: Marx a korporativizmusról. Uo. 350.
- <sup>11</sup> Polányi: Jean-Jacques Rousseau, avagy lehet-e egy társadalom szabad? In Polányi: uo. 247. és 245.
- <sup>12</sup> Karl Marx: *A tőke*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1973. I. köt. 44. A továbbiakban T, oldalszámok zárójelben a szövegben belül.
- <sup>13</sup> „Az egyenlőséget és a szabadságot tehát nem csak tiszteletben tartják a cserében, amely csereértékeken nyugszik, hanem a csereértékek cseréje a termelő, reális bázisa minden *egyenlőségnek és szabadságnak*. Mint tiszta eszmék, ezek [egyenlőség, szabadság] pusztán eszményített kifejezései a cserének; jogi, politikai, társadalmi vonatkozásokban kifejtve nem egyebek, mint ez a bázis más hatványon.” Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. MEM 46/1. 150.
- <sup>14</sup> Vö. Polányi: Elavult piaci gondolkodásunk. In: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1976. 127–128.
- <sup>15</sup> A társadalmi- és rendszerintegráció fogalmi körülhatárolása a következőképpen hangzik Habermasnál: „Ezeknek az összefüggéseknek az elemzése csak akkor lehetséges, ha a cselekvéskoordinációnak azokat a mechanizmusait, melyek a résztvevők *cselekvési orientációit* hangolják össze, megkülönböztetjük azoktól a mechanizmusoktól, melyek a cselekvések nem szándékolt összefüggéseit a *cselekvések következményeinek* funkcionális összekapcsolódása révén stabilizálják. A cselekvési rendszer integrációját az egyik esetben egy normatív módon biztosított, vagy kommunikatív módon elért konszenzus révén érik el, a másik esetben az egyéni döntéseknek a cselekvők tudatán túlnyúló, nem normatív szabályozása

által. A társadalom *szociális*-, a cselekvési orientációkhoz kapcsolódó, és a cselekvésorientációkon átnyúló *rendszerintegrációja* szükségessé teszi a társadalom megfelelő differenciálását is [...]. A társadalmat [egyrészt] a cselekvők résztvevő perspektívájából mint egy *társadalmi csoport életvilágát* gondoljuk el. Ezzel szemben egy nem résztvevő megfigyelő perspektívájából a társadalom csak *cselekvések rendszereként* fogható fel, melyben ezek a cselekvések funkcionális helyi értéket kapnak, a rendszer fenntartásához nyújtott teljesítményük szerint.”

Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, 1988. Bd. 2., 179.

<sup>16</sup> Szigeti Péter: Kapitalizmusfogalmak és a tőkés termelési mód elmélete. *Eszmélet*, 115. sz. (2018. tavasz) Melléklet. 24–25.

<sup>17</sup> In: *Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom*. 350.

<sup>18</sup> Horkheimer – Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1990.

<sup>19</sup> Fernand Braudel: *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus. XV–XVIII. század*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1985. 14.

<sup>20</sup> Kees van der Pijl: *Transnational Classes and International Relations*. London, Routledge, 1998. 11.

<sup>21</sup> A *The Great Transformation* címe az eredeti elképzelés szerint a következőképpen hangzott volna: *The Liberal Utopia: Origins of the Cataclysm*. A cím megváltoztatást lányának írt levelében Polányi így magyarázza: „a címet meg kell változtatni, mert a *liberális* [Amerikában] progresszívot jelent, vagy pontosabban amit a *radikális* jelentett nemrég Angliában [...]. Következésképp a *Liberális Utópiát* úgy értelmeznék, mint a New Deal támogatói elleni támadást, ami az én szándékomnak pont az ellenkezője lenne.” Idézi Gareth Dale: i. m. 45–46.

<sup>22</sup> Arról, hogy az „emberi törvény” csak akadály a piac működésének, lásd Adam Smith-t: „Az a minden egyénnél természetes törekvés, hogy helyzetét javítsa, ha a szabadság és biztonság ezt lehetővé teszi, olyan erős hajlam, hogy minden más segítség nélkül maga is nemcsak jólétet teremtsen és virágzást tud hozni a társadalomra, hanem száz illetéktelen akadályt is le tud győzni, mellyel az emberi törvény ostobasága olyan gyakran meggátolja tevékenységét [...]”. *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. II. köt. Budapest, Magyar Közgazdasági Társaság, 1940. 46.

<sup>23</sup> Pierre Rosanvallon: *Liberális politikai kultúra és reformizmus*. In uó: *Civil társadalom, demokrácia, politikum*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2007. 109.

<sup>24</sup> Kant: *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér*. In uó: *Történefilozófiai írások*. Szeged, Ictus Kiadó, 1997. 187.

<sup>25</sup> Kant: i. m. 186.

<sup>26</sup> Kant: i. m. 188.

<sup>27</sup> Kant: i. m. 190.

<sup>28</sup> Kant: i. m. 191–192.

<sup>29</sup> Az állam jogi kereteiben integrált polgárokat összekötő szabadságoknak a *csereértékben* és az ártermelésben gyökerező mivolta Hegelnél már leplezetlen formában tűnik elő. „A polgári társadalomban – írja – mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi. Ámde másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamenyny célját: ezek a többiek tehát eszközök a különösnek céljára. De a különös cél, a

- másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának és kielégül, amennyiben egyúttal a másik javát is kielégíti.” Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest, Akadémia Kiadó, 1983. 207.
- <sup>30</sup> Marx: *A gothai program kritikája*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1975. 33.
- <sup>31</sup> Fehér Ferenc: A forradalom szfinxe. In: Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum Kiadó / Lukács Archívum. 2002. 260.
- <sup>32</sup> Marxnak a politikához, illetve a demokráciához való viszonyát illetően vö. Kiss Viktor: *Marx & ideológia*. Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2011, 213–220.
- <sup>33</sup> Vö: MEM 7.köt. 40.
- <sup>34</sup> Fehér Ferenc: i. m. 258.
- <sup>35</sup> Jürgen Habermas: A posztnevezeti állapot és a demokrácia jövője. In uő: *A posztnevezeti állapot*. Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2006. 57.
- <sup>36</sup> Antal Attila: A közjó és a civilek. In: Antal Attila (szerk.): *A közjó és a civilek*. Budapest, Noran Libro, 2016. 48.
- <sup>37</sup> Friedrich Hayek: *Út a szolgáláshoz*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991. 116.
- <sup>38</sup> Friedrich Hayek: A liberális társadalmi rend alapelvei. In uő. *Piac és szabadság*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1995. 329.
- <sup>39</sup> Vö: Pierre Rosanvallon: The Transformation of Democracy and the Future of Europe. In uő: *Democracy. Past and Future*. New York, Columbia University Press, 2006. 229.
- <sup>40</sup> Habermas: i. m. 61.
- <sup>41</sup> Kant: i. m. 194.
- <sup>42</sup> A nemzet naturalizálását illetően részletesebben lásd: Tamás Gáspár Miklós: A nemzet: filozófiai utópia. In uő: *Törzsi fogalmak*. I. köt. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999, 347–374.
- <sup>43</sup> Jürgen Habermas: Mi az, hogy nép? A Vormärz szellemtudományainak politikai önmegértése. In: Habermas: *A posztnevezeti állapot*. Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2006. 15–16.
- <sup>44</sup> Kees van der Pijl: i. m. 27–28.
- <sup>45</sup> Vö. Michael Burawoy: From Polanyi to Pollyanna. The False Optimism of Global Labor Studies. *Global Labour Journal*. Vol. 1., No. 2. (2010)
- <sup>46</sup> Nancy Fraser: A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi. *New Left Review*, No. 81. (2013. May–June.)
- <sup>47</sup> Kees van der Pijl: i. m. 28.
- <sup>48</sup> Itt egyelőre csak néhány előmunkálatra utalhatok: *Az áramlások terében*, Liget Műhely, 2015. <http://mek.oszk.hu/14700/14798/> (Különösen: „A proletariátustól a prekariátusig és tovább...” ill. az „Individualizmus individuumok nélkül” c. tanulmányok.) – Tájékoztató egy korszak végén. Új egyenlőség, 2017.március 5. <http://ujegyenloseg.hu/tajekozodas-egy-korszak-vegen/> – Migráció, globalizáció, nemzetállam. *Liget online*, 2017. Május 1. <http://ligetmuhely.com/liget/migracio-globalizacio-nemzetallam/>