

Az önfelszabadító történelem és az autonómia- terv¹

Tanulmányomban néhány vonással felvázolom Castoriadis történelemszemléletének és az ún. autonómia-tervnek a lényegét, majd arra a kérdésre keresem a választ, hogy hol tart ma ez a *történelmi* mozgás.

Azt szeretném ugyanis megmutatni, hogy Castoriadis történelemértelmezésében az, amit szokásosan emancipációnak nevezünk, a társadalmak, kitüntetetten az európai típusú társadalmak mély-szerkezeti dinamikájából ered (és következik). Mert a valódi történelmi folyamat az egyéni és kollektív autonómia megvalósulása, ami nemcsak annak ígéretét jelenti, hogy az ember felszabadul majd mások uralma alól, hanem hogy végsősoron vagy mindenekelőtt a történelem az embert a sorsszerűen beteljesedő történelem uralma alól szabadítja fel. És ez mégsem vezet el „a történelem végéhez”, hiszen a történelem a társadalmak időbeli kibontakozása, ezért a társadalom létezése együtt jár (ez maga a létmódja) a történelemmel, és a felszabadulás mozgásával is. De az autonómia tudatosulása, illetve az aktív bekapcsolódás a társadalom öntézményesítő folyamatába új perspektívát nyit az ember előtt, és új értelmet ad a történelemnek.

Eltávolodás a hagyományos történelem-filozófiáktól

Amikor történelem és szabadság lényegi kapcsolatát hangsúlyozzuk, első pillantásra semmi eredetit nem látatunk Castoriadis elgondolásában, hiszen a ma tradicionálisnak tekinthető, a német idealizmus kontextusában született történelemfilozófiák mindegyike a szabadság kibontakozását tette meg a történelem *céljének*. Azonban ezeket a (fichtei, hegeli, marxi) történelemfilozófiákat különös paradoxon jellemzi: az a szabadság, ami felé a történelem mozog, a „szükségszerűség” közegében marad, amennyiben a történelmet determinisztikus „okok” vagy „törvényszerűségek” mozgatják. Ennek egyik jele a szabadság aporetikus elgondolása (a szabadság mint felismert szükségszerűség). Az emberi szabadság egyik dimenziója viszont teljesen elzárt marad: az egymás feletti uralom utópisztikus megszüntetésével az emberek továbbra is alávetettek a felettük álló, transzcendentális történelemnek vagy tervnek, szabadságuk ennek eleve elrendelt, sorszerű adománya csupán. Képletesen szólva, történelem és társadalom, történelem és ember külsődleges, alá-fölérendeltségi viszonyban állnak egymással.

¹ A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

Ráadásul a történelem céljának, értelmének, irányának és végének a szabadság kiteljesedéseként való tételezésével a történelem végére számúzik a szabadságot. Ez a céltételezett szabadság mindannyiunknál egy archaikus-utópisztikus fantazma kivételése: az elveszett kezdetnek, a paradicsomi állapotnak, az ártatlanság korának vagy az ősközösségnek a visszatérése, önbeteljesedő megismétlődése, visszaszerzése, helyreállítása a történelem végén. A szabadság paradoxonjának másik arca: a szabadság *ígéret*, melyet külső erő *rendelt el* teloszként, még inkább eszkathonként a világ és az ember számára. Önmagában a történelmi mozgás (dialektikus ismétlődés) és a történelmi szereplők adottságai (bűnösség, végeesség, tökéletlenség) nem hordozzák magukban, sőt, mintha éppen ellenkezőleg, akadályoznák a szabadság kibontakozását. Ezt eleve el kell rendelni, amivel a történelmi determináció alóli felszabadulás végérvényesen reménytelennek tűnik. Történelem és szabadság úgyszintén külsődlegesek maradnak egymáshoz képest.

Ennek a felfogásnak a legfőbb „kárvallottja” valójában az ember, akinek helyét, szerepét, státuszát, lehetőségeit a történelemben mindvégig a sorsszerűként elrendelt szabadságprojektnek való alávetettség határozza meg, mely vagy külső rendelésre egyszerűen beteljesedik rajta, vagy, ha kilépve ebből a passzivitásból cselekvővé válik, a szabadsága érdekében végzett tettei csupán egy program végrehajtására korlátozódnak (szerepe nem több, mint egy előre megírt terv végrehajtása). A történelemteremtő, szabad cselekvés olyasvalaminek a megalkotását, megteremtését jelenti, ami nincs – nem eleve adott és nem is elrendelt, csak az ember formateremtésében áll elő, s nem egyszerűen felismerni vagy felfedezni kell, hanem megteremtteni: ez az a gondolat, ami hiányzik ezekből a koncepciókból, és a premisszákból adódóan esélye sincs a felbukkanásának. Az emberi alkotótevékenység legfeljebb az isteni teremtés kiegészítő-beteljesítő munkájaként érthető csak, nem genuin teremtésként.

A hagyományos történelemfelfogás, bármennyire is tartalmazza a szabadság kiteljesedésének gondolatát, tulajdonképpen gátja a de facto szabadságnak: a történelmi szükségszerűség(re való hivatkozás) a leggyakoribb alibi a társadalmi igazságtalanságokra, melyek mindenkor a szabadság hiányának vagy elakadásának tünetei, egyben a fennálló hatalmi viszonyok igazolásának álságos módjai. Talán Castoriadis legfőbb motivációja, hogy ne hagyjon ilyen álságos, de a történelmi tapasztalatokat tekintve rendkívüli szenvedéseket eredményező kibúvót a hatalom vagy a fejlődés cinikusai számára. Ezért van szükség egy új történelemszemléletre, melyhez nála a történetfilozófiai modellek kritikáján túl egy új ontológián keresztül vezet az út.

A hagyományos ontológián nyugvó, hagyományos történetfilozófiai modellekkal szembeni elődleges kritikája abból a banális megállapításból nő ki, hogy a történelemben van változás és változatoság, van sokféleség és új (ezért nem bontakozhat ki pl. lineáris és predeterminisztikus programként, van benne váratlan és kiszámíthatatlan, sőt következtelen emergencia), ami arra utal, hogy van *benne* szabadság. Éppen ez teszi a történelmet – elkülönöződve a természeti folyamatok pusztán időbeli kibon-

takozásától (a „semleges” időben az ősrobbanástól lefutó determinisztikus egymásutániságtól) – történelemmé: olyan időbeli kibontakozássá, melyben az idő éppannyira teremtő, mint amennyire teremtett (nem mellesleg, a természeti idő is az). A történelem ezáltal sokkal közvetlenebb tapasztalatát nyújtja a szabadságnak annál, minthogy a történelem végére számúzzuk, vagy kiváltságos pillanatokban engedélyezzük megnyilvánulni, és amelynek „letapogatáshoz” kifinomult spekulatív érzékre vagy jövőbelátó utópisztikus pillantásra van szükség.

Ez a közvetlen és állandó szabadságtapasztalat, a történelmi-társadalmi világok változatossága és változékonysága arra utal, hogy az emberek tevékenysége, illetve a gondolkodásban és cselekvésben megalkotott világuk egyaránt szabadok: sem fizikai, sem anyagi törvényektől vagy okoktól, sem transzcendens, isteni akarattól nem (pre)determináltak. Ebből adódik a következtetés a megértés és elméletalkotás számára : nincsenek a történelemnek (az emberi világ változásfolyamatának) okai, helyesebben nem okai vannak. Így nem is magyarázatra szorul, hanem az oktalan létrejövés, időbe emelkedés és felbukkanás eredőjének, közegének és folyamatának a megvilágítására. Ez pedig a társadalmi-történelmi létszféra, a társadalom öntézményesülésének létmezeje.

Castoriadis történelemszemléletének alapvonásai

Hogy a társadalom, illetve a történelmi kibontakozása és alakulása önnön alkotása – ez a társadalmakban, saját törekvése révén, elfedett marad. A társadalom az intézményesülését társadalmon kívüli okokra, jellegzetesen transzcendens erőkre alapozza, melyek az intézményei erejét, szilárdságát megalapozó autoritást biztosítják.

A társadalom intézményesítő dimenziójának eltagadása és elrejtése, az intézmények és a jelentések eredetének és alapjának társadalmon kívüli okokkal történő megedzése jellemző a társadalmakra (a társadalmon kívüli a ténylegesen létező, eleven társadalomhoz képest az: ilyenek lehetnek istenek vagy Isten, de éppúgy az alapító hősök és ősök, akik rendre megtestesülnek újonnan érkezőkben.²

Ebben az értelemben a társadalmak heteronómiára hajlanak. Castoriadis történelemszemléletének, egyben egész elméleti (nem csak elemző, hanem elméletalkotói) munkásságának alapját és irányultságát is az a felismerés adja, hogy a történelmünket értelmezhetjük úgy is, mint az autonómia és a heteronómia közötti küzdelem történetét. Ha a szokásos gondolkodásmóddal csak azt halljuk ki ebből a megfogalmazásból, hogy a történelem célja az autonómia elérése (ami itt, és ez fontos az emancipáció szempontjából, nem a szabadság rokon értelmű fogalma, hanem mindenféle szabadságeszme és -törek-

² Castoriadis: *Politique, pouvoir, autonomie*. In: Castoriadis: *Le monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil, 1990. 121.

vés egyedül értelmes eredője, lehetőségfeltétele), akkor benne ragadunk abban a sémában, melyből Castoriadis szabadulni akar. Ezért azt is el kell még gondolnunk, hogy ebben a küzdelemben az társadalmi és egyéni autonómia éppúgy a történelem szüleménye, mint ahogy megfordítva: a történelem a társadalom és egyén autonóm teljesítménye. Az autonómia így nem hozzátartozik a történelemhez, a szó szoros értelmében és teljes joggal csak akkor beszélhetünk történelemről, amikor megjelenik és érvényre jut olyasvalami, mint az auto-nómia.

A történelem mozgásának ilyen értelemezése újraértelmezi a történelem fogalmát is. Nem szubsztanciális megnevezés, amely azt sugallná, hogy létezik valamilyen történelem nevű entitás, sőt dolog, ahogy gyakran értjük, amikor a megtörtént események emlékének összességéként szubsztancializálva és eldologiasítva fogalom alá hozzuk. Még mielőtt a megtörténtek egysége lenne (az egységesítő, csoportosító-beazonosító gondolkodásmód éppen a legfőbb támadási pontja Castoriadis ontológia-kritikájának, amennyiben elfedi önnön eredetét: az értelmek és jelentések nem egységesített és nem meghatározott magmáját) a történelem sokkal inkább létrehívó történés, a megtörténő felbukkanása. Ez az emergencia sehol másutt, mint *társadalmi* dimenzióban megy végbe, melyet a társadalom időbeli fennállása nyit meg, a megtörténő pedig a társadalom teremtő tevékenységének teljesítménye. „A társadalom önteremtés, mely történelemként bontakozik ki.”³ Egymásra rétegződő, ám egyformán eredendő dimenziókról van szó, melyek nem redukálhatók sem egymásra, sem további alapokra. Maga a társadalmiság is az emberi közösség teremtő teljesítménye révén megnyíló dimenzió. Emberek egy csoportja önmagában még nem tekinthető társadalomnak, csak akkor válik azzá, ha létezik – mert genuin módon megteremti azt a maga számára – társadalmi-történelmi létmező, melynek az emberek egyszerre teremtő alanyai és teremtett tárgyai. Ez a teremtő-teremtett státusz a társadalom teljes intézményesülését áthatja, amit az *institúció* szó kettős aspektusa is kifejez: a társadalom intézménye (*institution de la société*) egyszerre jelenti az intézményesült társadalmat és az intézményesítő társadalmat. A társadalmak éppen szocialitásuk létdimenziójában időbeliek, az idő és az időbeliség maga is a társadalom teremtése, az ebbe kivetülő intézményesülés és intézményesültség alkotja a történelmüket.

Az emberi világ, az ember alkotta világ(ok) nem részei a történelemnek, hanem a világteremtés, a teremtődő és a teremtett világok alkotják magát a történelmet. A történelem az a terület, ahol az emberi lény ontológiai formákat teremt, melyek közül éppen maga a történelem és a társadalom az első. Castoriadis a zajló történelmet (*l'histoire se faisant*), mely a történelem alakítására való felhívást is szükségképpen magában rejti (*l'histoire à faire*), kiegészülve, természetesen, a megtörtént, „elvégzett történelemmel” (*l'histoire faite*-tel), azonosnak tekinti az emberi cselekvő-létezés kibontakozásával, a *tükhein* és a *legein*, a cselekvés és a gondolkodás világfeltáró mozgásában. A feltárás világkonstitúcióként azt jelenti, hogy *tükhein* és *legein* az önartikuláció módján egyszerre megteremti a világban való létezésnek

3 Castoriadis: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*. In Castoriadis: *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*. 232.

keretet adó cselekvési és gondolkodási formákat, és máris ezekben a formákban megy végbe, miközben a világ értelmet nyer. A történelem tehát csak önmagán alapuló formateremtés, mely azt hozza létre, ami nincs, vagy azért zajlik, hogy létrehozza azt, ami nincs, és nélküle nem is lenne. „Teremtés: arra való képesség, hogy létrehozza (faire émerger), ami nincs adva, és az adottból sem kombinatórikusan, sem másképpen nem levezethető.”⁴

A történelmi-társadalmi emberi létezés: formaadás a Létnek, mely eredendően Káosz.

Nem semmi (ezért ez a teremtés nem a semmiben zajlik), de a teremtés nélkül semmi lenne, és csak a teremtésben lesz azzá, ami. S ez már az ún. fizikai világ pusztá emberi észlelésében is megtörténik: ez az első mozzanata annak, hogy ontológiai formák keletkeznek, melyekbe valami – ami ezek nélkül a formák nélkül nem nincs, hanem értelmezhetetlen – lenni kezd. Ennek a teremtőtevékenységnek, a formák teremtésének, és a formákban keletkezőknek a kibontakozása az, amit történelemnek nevezünk. A formaadás feltétele a formaadó psziché defunkcionalizálódása. Emiatt a megragadottban mindenkor jelen van a képzetes, de nem valaminek a leképzéseiként, ábrázolásaként, helyettesítőiként jönnek létre a képek. Először ezekben a képekben megképződve lesz valami valamivé. Azok az értelmek, melyekben a világ feltárul, képzetes jelentések.

Ennek az értelemadó vagy formateremtő szabadságnak a jele, hogy a Lét mint Káosz eltűr többféle értelmezést is, hiszen egyaránt közömbös mindegyikkel szemben (a többféle értelmezés adja a kultúrák szinkrón és diakrón sokféleségét, variabilitását és változékonyságát, vagyis a történelmet). Itt látszik a legegységelműbben, hogy a történelem a szabad értelemkeresés, értelemadás, értelemteremtés nem determinált mozgása, kalandja. A történelem nem csak a szabadság kibontakozásának mezeje, hanem magának a szabadságnak a kibontakozásaként teremtődő mező, minden ízében szabad(ság) (az egyedüli olyan mezeje az emberi létnek, ahol teljes szabadságtapasztalatban részesülhet).

Azt hiszem, rögtön felmérhetjük, hogy az ember önmegértésének és történelmi szerepének a tekintetében ennek komoly tétje van. Ezt domborítja ki az is, hogy Castoriadis elvitatja a teológusoktól, hogy valaha is képesek voltak és lesznek a valódi értelemben vett teremtést elgondolni. Az isteni teremtést, ahogyan ez a keresztény teológiában és még átfogóbban a teo-teleo-ontológiában (vagyis a platóni-arisztotelészi filozófiai teo-ontológiában) értelmeződik, semmilyen formában nem tekinti annak. Az így vagy úgy alakot öltő demiurgosz-isten teremtőtevékenysége nem terjed ki az ontológiai formák teremtésére, amiben az emberi teremtőtevékenység lényege rejlik. Ezáltal hiányzik belőle az is, ami az emberi formateremtéssel mindenkor velejár, amennyiben a nem létezőt teszi létezővé: a szabadságnak az a foka, ami megnyitja a sokféleség és változatosság, a bizonytalanság és a kaland dimenzióját: vagyis a valódi értelemben vett történelmet.

4 Castoriadis: *Anthropologie, philosophie, politique*. In: Castoriadis: *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*. 110.

Filozófiai értelemben a teológiai „teremtés” csupán egy szó, fedőneve a puszta gyártásnak, előállításnak vagy alkotásnak. A teológiai „teremtés” mindig a *Timaiosz* modelljét követi, és kénytelen ezt követni: Isten konstruktőr, kézműves, aki nézi az előzetesen létező eidoszokat (formákat) és modellnek vagy mintaképeknek használja az anyag megformálása közben. Isten azonban nem teremt *eidoszt*, sem Platónnál, sem egyetlen racionális teológiában.⁵

A képzetes átvilágítása

Ez a koncepció, ahogyan már az értelmezésben választott fogalomhasználattal is erre utalunk, sokkal közelebb áll Patočka felfogásához, aki a történelmet az értelemkeresés kalandjának nevezi. A teremtésben rejlő szabadságtapasztalat még intenzívebbé válik attól, hogy a történelem áttekinthetővé teszi magát. Nem megértésben, magyarázatban, főleg nem igazolásban vagy egyéb olyan formában, mely az áttekinthetőséget a tudás közegébe emeli. Engedi viszont átvilágítani magát, s csak ezt engedi, hiszen a történelem soha nem lezárt, hanem mindenkor zajló, az átvilágítás munkája pedig nemcsak történelmileg zajlik, hanem maga is konstituens vagy teremtő eleme a történelemnek. Nem valamiféle végső okok feltárására, hanem az éppen zajló folyamatok tudatosítására törekszik, csak ilyesmire törekedhet. Egyfajta szakadása ez a történelemnek, avagy egy metasíkja, mely ugyanakkor nem válik történelmen kívüli, transzcendens síkká. Annyiban meta-, amennyiben a reflexivitással képesek vagyunk kiemelkedni, fölébe emelkedni a dolgoknak. Ez pedig a kérdőre és kétségbe vonás, a kritika, a *logos didonai* követelménye. Ez a számvetés és igazságkeresés a filozófia és a politika feltétele. Az értékek, eszmék, ideák nem de facto, hanem de jure érvényességének és igazságának keresése, amikor nem azért fogadunk el valamit érvényesnek, mert így kaptuk, hanem mert a nyilvános vitában, a matematikai bizonyításban, a fizikai bizonyításban, a filozófiai érvelésben és a politikai intézmény megalkotásában annak bizonyul.

A filozófiát és a politikát tehát együttes felbukkanásukban maga a történelmi mozgás hozza létre, amely mélyszerkezetében az egyéni és a közösségi autonómia felé halad. Az autonómia mind kiindulópontjában, mind kiteljesedésében valójában emancipáció, felszabadulás, kilábalás a saját képzeleteink és értelmezéseink, a saját értékeink és intézményeink uralma alól. A filozófia a világ intézményesített képzeleteinek, a törzsi idolumoknak a kérdőre vonása egy végtelen és határtalan kérdés horizontján. A politika pedig a társadalom tényleges intézményének kérdőre vonása, ami egyben magának a társadalomnak mint intézménynek a tudatosítását és átvilágítását is jelenti.

⁵ Castoriadis: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*. 219.

Ezért politikai cselekvés és filozófiai gondolkodás egylényegűek.

A szabadságról és egyenlőségről szóló mai uralkodó diskurzusok antropológiai, ontológiai és metafizikai előfeltevése szerint az ember individuum-szubsztancia, isteni, természeti vagy észszerű autoritás alárendeltje. Márpedig ahogyan a szabadság nem értelmezhető társadalmon kívül (nem természeti adottság), úgy nem vezethető le egy fensőbb erőből sem, mert ez önmagában is antinomikus lenne: sem isten, sem a sors, sem a történelem nem rendelhet szabadságra. Csak az ember teheti magát szabaddá a történelemben és történelemként, hiszen láttuk, a történelem a világban létezés kibontakozásaként nem csak a szabadság terepe, de a szabadság által megnyíló tér.

Castoriadis szerint éppen azért a görögök teremtették meg a filozófiát és a politikát, mert nem hittek (már) a történelmen kívüli meghatározó erők létezésben. Ezzel pedig feltárták a történelem valódi mozgatórugóját, és egy azóta sem elvégzett és soha be nem teljesíthető feladatot hagytak örökül azoknak, akik felvállalják ezt az örökséget (talán az egész egyetemes emberiségnek is, ahogy ezt Husserl gondolta). Ez a feladat nem valamilyen távoli, ideális cél elérését tűzi ki (noha következik ez is belőle), hanem a soha nem szűnő kérdőre vonás és kritika munkáját a közösségi világrepresentációk igazságát és törvények igazságosságát illetően.

„Azzal, hogy a görögök megteremtették a politikát és a filozófiát, először bukkant fel a történelemben a közösségi és az egyéni autonómia terve. Ha szabadok akarunk lenni, magunknak kell *törvényt* szabnunk magunknak. Ha szabadok akarunk lenni, senki nem mondhatja meg nekünk, mit kell gondolnunk.”⁶ Ami arra ébreszt rá, hogy a cselekvésünk és a gondolkodásunk a maga teremtette formákban szabadon bontakozik ki, és mindenekelőtt szabad ezeknek a formákban a megteremtésében.

Ez az autonómia azonban semmiben nem azonos a kanti autonómiafelfogással, több okból sem, de elég most csak egyet említenünk. Nem akként jön létre és ad törvényt magának, hogy a mozdulatlan Értelemben felfedezünk egy érinthetetlen törvényt, melyet egyszer s mindenkorra magunknak tulajdonítunk, hanem hogy folyton rákérdezünk a törvényre és az alapjaira, és nem állunk meg a kérdésnél és kérdőre vonásnál, de új törvények létesítésére (vagyis kimondására) is törekszünk. Az autonómia egy végeérhetetlen mozgásban önmagát egyszerre egyéni és kollektív értelemként megteremtő Értelmelem reflektív cselekvése.

A zárt és a nyitott társadalomról

Amennyiben a társadalmi változások a társadalmi képzelőerőből eredő eszmékből, ezek pedig a társadalom belső megújulási képességéből erednek, mely maga az arra való képességet, nyitottságot, elszánt-ságot stb. jelenti, hogy a mindenkori fennálló társadalmi rendet kérdőre vonjuk, a társadalom autonómi-

⁶ Castoriadis: *Politique, pouvoir, autonomie*. 129.

áját jellemezhetjük a zártsága és a nyitottsága alapján is. Mindenekelőtt azonban azt kell tisztáznunk, hogy a zárt vagy nyílt társadalom elsősorban a társadalom önmagával szembeni zártságáról és nyitottságáról, nem pedig kifelé irányulóan értendő. Ez utóbbi az előbbi következménye és folytatása lehet, de nem szükségképpen kell, hogy a belső nyitottság külső nyitottsággal és a belső zártság külső zártsággal párosuljon.

A társadalom zártságának fogalmát és értelmét Castoriadis Varela biológiai fogalmából kiindulva, ám azzal éppen ellentétes értelemben határozza meg. Varela szerint ugyanis a zártság és autonómia összefüggnek egymással: autonóm az az élőlény, amelyik képes magát elhatárolni a környezetétől, és saját belső, zárt világot és működési szabályokat teremtve fenntartani. Castoriadis szerint ez a hasonlat, melyet előszeretettel vesznek át nem csak az élő, de minden egyéb szerveződés esetére is, köztük pedig a társadalmi rendszerek szerveződésének alapelvevé is megteszik, társadalmi szinten csak korlátozottan alkalmazható, egy ponton túl már éppen az ellenkezőjébe csap át. Az a társadalom, amelyik Varela értelmében zárttá teszi magát, egyáltalán nem az autonómiát, hanem éppen a heteronómiát képviseli. Miért? Azért, mert a zártsága egyszer s mindenkorra leszabályozott, azaz változatlan vagy kevés változást lehetővé tevő állapotra ítéli, miközben egyirányú kommunikációt tesz csak lehetővé a környezettel. Az élő szerveződések – legalábbis egy bizonyos (inkább alacsonyabb) szintű és komplexitású (inkább egyszerűbb) szerveződések – esetében ez a zártság valóban a fennmaradásuk záloga, bonyolultabb élő szerveződések esetében viszont a fennmaradás gátját alkotja. A külső környezettel és saját belső működésével való minden értelmű és irányú kommunikáció egyre nagyobb nyitottságot igényel: egyfajta rugalmasságot, képlékenységet az önérvényesítésben és az alkalmazkodásban, ami a leggyakrabban elválaszthatatlanul egy és ugyanaz.

Ez különösen igaz a társadalmak esetében.

A társadalom mint szerveződés teljes zártsága rövid idejű fennállást sejtet. Ezért a működő (történelmi) társadalmakban a zártság inkább azt jelenti, hogy a társadalmon belül *zárványok* képződnek. Ezek részben a társadalom működésének szükséges feltételei (a hagyományban örökített intézményi rend), részben azonban anomáliák, melyek gyakran funkcionális zavarokat keltenek, de ha nem, akkor is társadalmi igazságtalanságot termelnek ki: a társadalmi igazságtalanságok háttérében mindig működési anomália, az intézmények változása és a társadalmi képzetes jelentések újratermelődése közepette is visszamaradt elemek, struktúrák vagy dinamikák állnak.

Amit a leggyakrabban emancipatórikus törekvéseknek nevezünk, általában ebben a kontextusban értelmezhetők: a társadalom működéséhez nem elengedhetetlen zárványok, az esély- és jogi egyenlőtlenségek, a társadalmi munkamegosztás és a javak elosztásának egyenlőtlen elvei, a kirekesztési mechanizmusok és előítéletrendszer stb. jól láthatóan „meghaladott”, a társadalom történelmi mozgásával járó értelemképződéssel nem összhangban lévő értelemek okán válnak egyáltalán feltűnővé, ettől

elviselhetetlenné és cselekvésre ösztönzővé. Hatalmi érdekek tartják fenn ezeket a zárványokat, melyek látszólag elengedhetetlen szerkezeti elemeknek tüntetik fel magukat, viszont csak arra szolgálnak, hogy egyéni privilégiumokat konzerváljanak. A kitüntetett (hatalmi, gazdasági) társadalmi funkciókba való eljutás útjait elzárják, a fennálló szerkezetet pedig értinthetetlenné nyilvánítják. Minden bejutási kísérletet és változtatási szándékot a működtető szerkezet tagjai igyekeznek maguk számára fenntartani, mások elől elzárni. Ezek a hatalom privatizációjának, illetve a társadalmi kirekesztésnek a mechanizmusa.

A nem transzcendens irányultságú társadalmak is lehetnek tehát heteronómak, de éppen a magukra záródás okán. Ezek a zárványok sem számolhatók fel anélkül, hogy a társadalom elérné az autonómia valamely fokát, az egyéni és a közösségi autonómiáét egyaránt. Ami pedig a társadalom megnyílását, a fennálló intézményi rend és az azt megalapozó képzetes jelentések világának feltörését feltételezi. Ehhez le kell azonban számolni azzal az illúzióval, amit a mindenkori uralmi hatalom a maga ideológiájává tesz, hogy az életképesség a zártságban gyökerezik. A zártság nem csak káros, de egyenesen beteges is, ahogy Castoriadis fogalmaz:

Szélsőséges, de tökéletesen megvilágító erejű példája a legteljesebb 'autonómiának', ahogy Varela érti, és a legteljesebb heteronómiának, ahogy én értem, a paranoid pszichózis. A paranoiás egyszer s mindenkorra megteremtette a maga mindent lefedő és tökéletesen merev értelmezői rendszerét, és a rendszer szabályainak megfelelő átalakítás nélkül semmi nem tud behatolni a világába.⁷

Én nem csak szélsőséges példának és nem is metaforikus értelmezésnek tekintem ezt. A paranoid tünetek mind a hatalomvesztéstől rettegő hatalmasok, mind pedig az üldözöttségtől rettegő alávetettek körében nem véletlen velejároi a bezártságában totalizálódó államnak (semmilyen más módon nem lehet elképzelni a totális államot, csak ha magára zárul). A rögzített szabályok és értelmek, a merev értelmezői keret egyfelől megszűri, és mint nem létezőt kireszketi, ami nem illik hozzá, letagadja, ami nyilvánvalóan van, másrészt pedig mindent csak egyféleképpen, egyértelműen enged megragadni, lemondva ezzel mind az egyén, mind a közösség éltető eleméről, az egyediséggel járó végtelen változathoz. Pszichésen, intellektuálisan és szellemileg elviselhetetlenné válik a zárt társadalom, amit Castoriadis a matematikai zárt halmazok analógiájára értelmez: zárt az a halmaz, amelynek elemeiből megszerkeszthető egyenletek megoldásai is a halmaz részei. A zárt társadalomban a rendelkezésre álló, legitim, engedélyezett értelmek és jelentések révén feltehető kérdésekre ugyanezekből az értelmekből és jelentésekből fogalmazzák meg a válaszokat. Vagyis nincs valódi kérdés, hiszen minden kérdésre, ha nem is rögtön a válasz, de a válaszadás elemei ismertek és rögzítettek. Ahol nincs igazi kérdés, ott nincs felfedezés, érdekesség és érdeklődés sem, nincs új a nap alatt, csak kiszámítható tapasztalatok léteznek. Ez adja a zárt társadalmak másik illúzióját: a biztonságot. Az ilyen társadalom azonban, amelyik nem

7 Castoriadis: *L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique*. 235–236.

teszi ki magát az újnak és a másnak, csak rövid ideig képes biztonságban maradni, a megszokott, elvárt, rutinszerű válaszok és reakciók a környezeti hatásokra rövid időn belül megakadályozzák a fennmaradását. Önbecsapás ez, hiszen az ilyen társadalom az önvédelem ürügyén lemond arról, hogy az immunrendszere rugalmasabbá váljék.

A Castoriadis által használt értelemben vett autonómia a társadalom önfelzabarádításának mozgása az idő dimenzióján, vagyis a történelemben. Az abszolút ellenpontot a heteronómia jelöli ki, ami nem mást jelent, mint a teremtés megtagadását, amivel lemondunk önnön szabadságunkról, és bezárjuk a társadalmat.

Az autonómiaterv jelenkori állapota

Az autonómiaterv középpontba helyezésével új perspektívából tekinthetünk rá a történelemre. Erre alapozva Castoriadis egy új periodizációt, helyesebben a nyugati történelemben elfogadott eddigi korszakolás új szempontú jellemzését javasolja, hangsúlyozva, hogy a mindenkor szubjektív előfeltevések meghatározta korszakolás elméleti és filozófiai kritériumok alapján megy végbe – ezzel egyúttal elénk tárja a saját előfeltevéseit. Szerinte egy korszak egyedülálló voltát azok a képzetes társadalmi jelentések határozzák meg, melyeket az adott korszak teremtett, és amelyeknek aláveti magát, a történelmi megértés ezért elsősorban ezeknek a jelentéseknek a megvilágításában kell, hogy mozogjon. Ezzel összefüggő másik előfeltevése, hogy minden összetettsége és sokszínűsége ellenére is a Nyugat történelmét az autonómiára való törekvés tünteti ki. Mind ezek alapján három korszakot különböztet meg: az első a Nyugat felbukkanása (megalkotása), a második a (modern) kritikai korszak, a harmadikat pedig úgy nevezhetjük, hogy visszahúzóódás a konformizmusba.

Az első korszak a 12-18. század közötti időszak, melyben a polgárság kiformálódását, az új városok megépülését és a régiek átalakulását, a politikai autonómia követeléseit (közösségi jogok kiszélesítése és a teljes önkormányzatiság kiépülése) új pszichikai, mentális, intellektuális és művészi attitűdök kialakulása kíséri. Ez a folyamat egy ezerötzöt éves közzjátéknak vet véget: a középkornak, és visszavezet az antik görög autonómia-törekvésekhez.

A 18. század döntő fordulatot hoz, mely a 20. századig meghatározza a Nyugat helyzetét. Az nyugati kultúra önmagára irányuló – a görögségtől jelen lévő, változó intenzitású – kritikai gondolkodása a felvilágosodásban csúcsosodik ki. Vele az autonómia terve radikalizálódik, nem csak politikai és társadalmi területen, de a gondolkodás színterén is. A politikai intézményeket soha nem látott kérlelhetetlenséggel és kitartással vonják kérdőre, és miközben a régiekkel szakítanak, új formákat teremtenek. A politika területén túl az élet minden területén érvényesülnek az autonómia-törekvések: a tulajdonvi-

szonyok, a gazdasági szerveződés, a család, a nők helyzete és a nemek viszonya, a fiatalok nevelése és társadalmi státusza, mind ennek nevében kerül napirendre és változik meg. A filozófia szakít a teológiával, a munka felértékelődik és felgyorsul, a tudományos tudás hihetetlen mértékben megnövekszik. Összességében, vagyis társadalmi egészként megszületik a kapitalizmus. Ez a szerveződés, mely nemcsak a gyarapodás fokozását, de a gyarapodást elősegítő feltételek állandó keresését és módosítását is ösztönzi, egy új, képzetes társadalmi jelentésen nyugszik: a racionális uralom korlátlan kiterjesztésének gondolatán.

A harmadik korszak a két világháborút, a totális államokat, a munkásmozgalom összeomlását (ami egyszerre eredménye és feltétele volt a lenini/sztálini ideológia felé történő végzetes elmozdulásnak), a fejlődésmitológia hanyatlását hozza magával. A második világháború utáni időszak nagy emancipációs vállalkozásai Castoriadis szerint csak részsikereket értek el, a hatvanas évek mozgalmi után pedig teljesen lehanyaglott az autonómiaterv ügye. Ennek oka és tünete a hetvenes évektől konszolidálódott fogyasztói kapitalizmus társadalma és kultúrája, ami a jelenkori társadalmakban – és a rendszerváltások után idetartoznak immár nem csak a nyugati, hanem a valamikori keleti blokk társadalmi is – a hatalom privatizációját, a társadalom depolitizálódását és egy ellentmondásos individualizmus létrejöttét produkálta (ellentmondásos, amennyiben semmi egyedi nincs ebben az individualitásban – a fogyasztó tömegemberben).

De ezeknek a jelenségeknek közös az eredője: a társadalmi képzelőerő kimerülése.

A politikai képzelőerő elcsökevényesedése

A mai magyarországi helyzetre is különösen érvényes, hogy a társadalmi célokról folyó viták hiánya miatt a nyilvános diskurzusok intellektuálisan sekélyesek (különbség nélkül a megszólalók politikai vagy ideológiai beállítódását illetően). Ennek az elcsökevényesedett képzelőerőnek egyik árulkodó jele a függetlenség látszata, amivel rendre egyoldalú kritikák születnek az éppen aktuális ellenfelekről. A kritika nem a valós helyzet felméréséből ered, sokkal inkább teoretikus elköteleződésről tanúskodik, vagyis elvakultságról árulkodik. Az önálló véleményformálás háttérbe szorul, a közösségi értelmiségi megnyilvánulások azzal keltik az objektivitás és a tudományosság látszatát, hogy tekintélyek mögé rejtőznek. Egy torzan értelmezett elvi elköteleződés nevében a valóságészlelés torzul, amennyiben a valóság tényei előzetes teoretikus konstrukciók révén konstituálódnak vagy ilyenek mentén értelmeződnek. Kimaradnak az egyedi helyzetet meghatározó tényezők, mindenekeelőtt, ha a társadalmi-politikai jelenségek szférájában maradunk, azoknak az érintetteknek a tapasztalatai, akik az adott helyzetet megélik.

Az autonómiaterv kibontakozását támogató értelmiségi attitűd tartalmazza annak a lehetőségét,

hogy jó értelemben vett forradalmi utópiákat alkosson, vagyis olyan erejű jövőképet vázoljon fel, mely az érintettek visszaigazolását bíró helyzetértékelésen nyugszik, és megvalósítható célokat tűz ki, melyek szintén helyeslésre találnak az érintettek oldaláról. A politikai-társadalmi jelenségek értelmezéséből éppen azok maradnak ki, akiket érint, ezzel a társadalomtudományi tevékenység ebben a formában, vagyis az álobjektivista-tudományos meggyőződés révén tovább növeli az érintettek láthatatlanságát, hallhatatlanságát (!). Alig van jele annak, hogy a láthatóvá tétel és a szóhoz jutni engedés határozná meg a társadalomtudományos vizsgálódásokat. Az érintettek pusztá eszközei vagy tárgyai lesznek a teoretikus konstrukciók önigazolási eljárásainak, melyek maguk alárendelődnek hol személyes igazságérvényesítésnek, hol különböző érdekek érvényesítésének (pozíciók, pályázati források, megrendelések), hol részévé válnak a (párt)politikai hatalmi küzdelmeknek. Szánalmasan tükrözi ezt a helyzetet a közösségi médiában közzétett panaszáradat, a kommentek, az indulatokat kinyilvánító, ugyanakkor csak az elköteleződést megnyilvánító sablonos helyzetértékelés, és ezek legkényelmesebb formája a petíciók aláírása, az előre megfogalmazott nyílt levelekhez való taktikus kapcsolódás. Az „adom hozzá a nevem (de ezen túl nincs mit hozzátennem)” gesztusa jól összegzi ezt a pótcselekvést.

A társadalomtudósok képtelenek megteremteni azt a kontextust, melyben egyszerre érvényesülhetne az objektív-tudományos szemléletük, a tényleges társadalmi folyamatokba való elmerülésük és a változtatási képességük. Helyi tapasztalattal nem rendelkezők véleményformálókka lépnek elő, és a tényleges élmények helyett a teoretikus konstrukció belső rendeződési szabályai adják a helyzetértékelések színezetét és igazságértékét.

A politikai képzelet működésének legnagyobb hiányát ezen a területen látom. Kevés jele van annak, hogy olyan intézmények közös teremtésén fáradoznánk, amelyek interiorizáltan segítenék az embereket abban, hogy eljussanak az egyéni autonómiájukhoz és aktívan részvételre törekednének a hatalom gyakorlásában.⁸

Azt hiszem, olyan orientációt jelentenek Castoriadis gondolatai, melyre rá lehet hagyatkozni egy olyan korszakban, amikor a hagyományos orientációk csődöt mondtak, vagy egyoldalúságuk lelepleződött. Nem csak a történelem mozgatórugóját és a célját jelölhetjük meg az autonómia kiterjesztésében, hanem egyúttal, egy elég tradicionális gondolatot megőrizve, azt is láthatjuk, miként tud az értelmiségi rácsatlakozni a történelmi mozgásra.

Ezt az értelmiségi attitűdöt Castoriadis a forradalmi politika újszerű értelmezésével határozta meg, mely szerint valódi értelme nem az osztályharcok elméletére épülő, egyszeri, radikális változások kikényszerítése, levezénylése, hanem folyamatos változtatások elérése, mégpedig a társadalomban zajló törekvések tudattalan erőinek tudatosításával, a zajló folyamatok felerősítésével. Ekkor nem külső irányítóként (mindegy, hogy lánglelkű vezér vagy hűvös fejű társadalmi mérnök szerepében) jelenik

⁸ Lásd Castoriadis: *Politique, pouvoir, autonomie*. 138.

meg az értelmiségi, hanem a tényleges történelmi folyamatok előidézőihez csatlakozva, a fennálló értelmezési keretek felmutatásával és kérdőre vonásával, vagy ahogyan Foucault tevékenységét elemezve Takács Ádám megjegyzi: evidenciaszakadást előidézve⁹ segíti annak a belső autonómiaigénynek a kibontakozását, mely a társadalmi-politikai helyzet igazságtalanságai ellenében születik meg. Vagyis a társadalom autonómiatörekvései az igazságtalanságok alóli felszabadulást célozzák, ezért a valódi politikai tettek társadalmi változásokat céloznak és visznek végbe, így mindenkor és minden mozzanatukban emancipatórikus törekvések is.

Ha egyszer az értelmiségi feladat az intézmények kérdőre vonása, milyen támaszt vagy alap kínálkozik a kritikai tevékenysége számára?

Nem hangzott el, talán egyszer sem, a szó: az igazságosság.

Nem az igazság, hiszen jól láthatóan semmilyen megalapozottsága nincs az értelmiségi fellépésnek egy éppen zajló történelemben, semmiféle igazságra és tudásra nem hivatkozhat, ezért le kell mondani mindenféle utópisztikusan érvényesítendő *igazságigényről*. Ami marad, az az engesztelhetetlen ragaszkodás az *igazságosság*hoz, s valóban ez az egyetlen, ami az értelmiségi kritikáknak nem csak alapot nyújt, hanem ellent is áll (egyszerre gátja a zabolátlan képzelgéseknek és az ezekre épülő kegyetlen ideológiáknak). Folyamodjunk most Jacques Derridához, aki a *Törvényerő* című munkájában a dekonstrukció politikai inspirációját és aspirációját értelmezve tulajdonképpen egy nagyon egyszerű képletet adja a dekonstruktív munkának, mely az intézmények általános kritikájaként, a fennálló rendek felforgatásával igyekszik folyamatban lévő mozgásokra rácsatlakozva változásokat generálni a polisz világában. Ez az egyszerű képlet abból a kérdésből születik, hogy ha egyszer az intézményeink egy performatív esemény, az alapításuk eseményének erőszakosságában alapnélkülüként alkotnak alapot, mi az, ami megáll a dekonstrukció előtt, vagy hol kell a dekonstrukciónak megállnia. A válasz, bármilyen enigmatikusan van is megfogalmazva, nagyon egyszerű: az intézményesült rend mindenkor dekonstruálható, amennyiben a létesülésének alapteremtő alapnélkülisége leleplezhető. A dekonstrukció előtt semmilyen intézményesült rend nem áll meg: legyen az jog-, tudásrend, morál vagy politikai berendezkedés: nem találunk semmilyen intézményt, amelyikkel szembe ne lehetne szegezni azt a kérdést, miért pont ez, és miért nem egy másik. S minek a nevében születik ez a kritikai kérdőre vonás? Természetesen az igazságosság nevében: miért ez az intézmény és miért nem egy másik, azaz igazságosabbnak vélt. Ez a kérdés nem csak a kritikai munkát mozgatja, de ez a politikai képzelőerőnek is hajtóereje; új eszmék, új formák megteremtésére csak az sarkallhat, ha jobbat tudunk a fennálló helyett teremteni, s a jobb azt kell, hogy jelentse: a fennálló társadalmi berendezkedésben jelentkező anomáliákat csillapító, vagyis a konfliktusoknak lehetőleg még a lehetőségüket is csillapítandó, Rorty szavaival, a szenvedést csökkentő változásokat kell létrehozni. Ez történik az igazságosság nevében, ez ad egyáltalán értelmet az igazsá-

9 Takács Ádám: *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest, Kijarat Kiadó, 2018. 116.

gosságnak, a modernek új istenének, a megkérdőjelezhetetlen, kétségbevonhatatlan, megalapozhatatlan alapnak.

És erről mondja Derrida, hogy ez előtt megtorpan a dekonstrukció is. A dekonstrukció, vagyis az intézménykritikai kérdőre vonás a dekonstruálható jogrend (intézményi rend) és a dekonstruálhatatlan igazságosság között bontakozik ki, éppen erre a dekonstruálhatatlan igazságosságra való állandó tekintettel.

De mi lenne a legyengült és elerőtlenedett társadalmi-politikai képzelőerő feltámasztásának módja, kinek a feladata lenne? A politikusoknak? A politikai pártoknak, a médiáknak? Egyértelműen nem, súlyos (következményekkel járó) szereptévesztés azt gondolni, hogy ezek bármelyikének kellene a politikai képzetalkotást elvégezni, a politikai akaratot megtestesítő formákat megteremteni. A politikusok és a pártok alapjában véve a közösségi akarat és a döntések végrehajtóiként kell, hogy működjenek. Feladatuk legfeljebb az lehet, hogy ezt a közösségi akaratot felmérjék, és a megvalósulást megtestesítsék. A médiának pedig elsősorban teret kell nyitnia és kínálnia arra, hogy a közösség politikai akarata megoszthatóvá váljon, s ennek révén megvitatható legyen akként, hogy a különböző akaratokkal és képzetekkel egy térben jelenik meg. Egyértelmű, hogy a közösségi akarat megformálása, azoknak a formáknak a megteremtése, amelyekben a közösség tagjai nem csak ráismernek a saját akaratukra, céljaikra, vágyaikra, elvárásaikra, de valódi értelemben képesek pszichés energiáikkal megszállni őket, az értelmiség dolga és feladata. A kivitelezést illetően pedig nem szabadon lebegő fantazmákat kell gyártania, hanem mindenkor a megtelepült intézményi rendet kérdőre vonva, a társadalomban létező értelem- és jelentésmagmát mozgósítva. A kulturális tradíció elsajátítása, a magma otthonossá tétele követeli meg az értelmiségi szerepvállalást. Ez a réteg képes hozzáférni a kódok ismeretében ahhoz a tapasztalati anyaghoz, melyben az adott közösség a fennállásának időtartama alatt a léttapasztalatait megformálta.

A folyamatos változás lehetőségéből és abból adódóan, hogy a történelem az ember teremtése, melynek felismerése, felvállalása és megvalósítása a történelem valódi értelme és célja, egyenesen következik, hogy a történelem végéről szóló mindenféle beszéd merő képtelenség, mert teljességgel ellentmondásban áll a történelem most belátott mozgásával. Az autonómiaterv soha nem lehet befejezett és bevégezett. Nem létezik az az állapot ugyanis, amikor a közösségi akarat egyértelmű és egyértelműen elfogadott végleges formákban öltene testet, melyek egyszer s mindenkor lezárják az emberi törekvéseket, amennyiben a végső és tökéletes állapotát testesítik meg a politikai életnek. Ez a vágyott és orientációs pontként követett, megcélzott, ám soha el nem érhető és be nem végezhető autonómia azonos a soha nem elegendően érvényesülő igazságossággal, amit éppúgy vágyunk, követelünk és követünk, mint az autonómiát, és amiről éppúgy képtelenség feltételezni, hogy létezik beteljesített és bevégezett alakjában. Ez annyi lenne, mint lemondani a történelem alakításában játszott szerepünkről, aminek lehetősége és

egyúttal feladata is abból adódik, hogy reflektálni vagyunk képesek arra, ami velünk, belőlünk fakadóan történik, megteremtve az említett metaszintjét a történelemnek, mely maga is a történelem része, és valódi megjelenési formája.

Ezért, ami leállni látszik, és ami miatt a történelem végéről szóló beszéd ma ismét lábra kapott, az valójában az arra való képtelenségünket tükrözi (okát vagy megjelenési módját nevezzük fáradtságnak, fásultságnak, önbecsapásnak, felfuvalkodottságnak), hogy a fennálló intézményi rendet a maga totalitásában kérdőre vonjuk. E nélkül pedig lehetetlen lesz az autonómia-projektnek, s vele az önfelszabadító történelemnek ismét lendületet adni. Az új lendület csak új politikai célkitűzésekből és új emberi viszonyulásmódokból eredhet, ezek felbukkanását azonban nem látjuk.

Különösen nem látjuk, hogy az új politikai eszmék és viszonyulásmódok valóban a szabadság, az autonómia, az emancipáció kiteljesítését céloznák meg. Uralkodóvá válik, az említett fásultsággal együtt, egyfajta buzgó semmittevés vagy pusztá reaktivitás formájában, egy torzan értelmezett konzervativizmus. Azért torzan, mert miközben értékvédőnek tekinti magát, valójában az értékvédelem igazi közegét, a változás és átalakulás, vagyis a történelem mozgását zárja el, elvágva a társadalmat lényegi létdimenziójáról a történetiségről (ehelyett a történelem az elmúlt események újra értelmezésében merül ki). Nincs értelme ugyanis olyan társadalmi helyzetben értékmentésről és értékvédelemről beszélni, amelyik alapjában véve nem változik. A mai konzervativizmus – mindenekelőtt ennek politikai-ideológiai megjelenési formája – elzárkózik attól, hogy a társadalom átalakulását támogató, nyílt értékteremtésben és értékvitában szálljon síkra az általa védelmezett értékekért. Ezért alakul ki az a benyomásunk, hogy valójában ez a politikai elköteleződés nem az értékeket konzerválja, hanem a társadalmi életet kimerevítve, elzárja a változás és ezzel a megújulás lehetőségét. Ekkor lepleződik le a valódi szándéka: nem értékek védelméről, hanem a hatalmi érdekek védelméről és konzerválásáról van szó, a társadalmi viszonyrendszerek mozdulatlaná merevítéséről, amely a hatalom birtoklásának legfőbb garanciája.

Ma ez egyik legsürgetőbb feladat ennek a terméketlen konzervativizmusnak a kritikája egy olyan pozícióból, mely képes magát nem a hagyományos politikai ideológiák mentén, hanem a történelmünk benső lényegeként felismert autonómia és a hozzákapcsolódó emancipáció felől progresszívnak értelmezni.