


# Egy másik világ lehetősége

Kapelner Zsolt 

PhD, posztdoktor kutató (University of Oslo)

kapelner.zsolt@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.10>

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* egyik központi állítása, hogy a Marx-féle kritikai elméletnek mint elméleti és politikai programnak csak az adhat értelmet, ha legalább általános vonásaiban megadható az az alternatív társadalmi rendszer, amelyre e program a fennállót lecserélné. Az érv egy általános elvet feltételez: a fennálló társadalmi rend radikális átalakításának pártolása, esetleg tevőleges elősegítése csakis akkor jogosult, ha – legalább általános vonásaiban – meg tudjuk adni azt az alternatív társadalmi rendszert, amely a fennállót felváltaná, és meg tudjuk mutatni, hogy ez az alternatíva képes lenne a fennálló patológiáinak megszüntetésére újabb és rosszabb patológiák létrehozása nélkül. *Aki ki akarja forgatni sarkaiból a világot, annak legalábbis meg kell tudnia mutatni, hogy egy másik világ lehetséges.* A tanulmány azt a kérdést vizsgálja, igaz-e ez az elv. Amellett érvelek, hogy az elv nem bír általános érvénnyel: bizonyos helyzetekben akkor is jogosult a radikális társadalmi változásra való felhívás, ha nem tudjuk megmutatni, milyen lenne a másik világ, amelyre a jelenlegit felváltanánk. Sőt, bizonyos esetekben ez akkor is jogosult lehet, ha tudjuk, egy másik világ nem lehetséges.

*Kulcsszavak:* *Überhaupt*, forradalom, politikai episztemológia, ideális elmélet

---

## *The Possibility of Another World*

A central claim of *How is Critical Economic Theory Possible* is that Marxian critical theory as a theoretical and political project can only be meaningful if one can coherently describe, at least in general outlines, the alternative social arrangements that are supposed to supplant the currently existing ones. The argument presupposes a general principle: call for the radical transformation of existing social arrangements can only be justified, if one can describe, in general outlines, the suggested alternative, and show that it is capable of overcoming the pathologies of existing society without producing new and worse ones. If one wants to change the whole world, one must show that another world is possible. In this paper I examine the question of whether this principle is true. I will argue that it does not apply universally. There are cases when calls for radical social transformation can be justified even if one cannot produce a viable description of alternative social arrangements. Moreover, in some cases this can be justified even if one knows that another world is not possible.

*Keywords:* *Überhaupt*, Revolution, Political Epistemology, Ideal Theory

*A Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* egyik központi állítása, hogy a Marx-féle kritikai elméletnek mint elméleti és politikai programnak „csak az adhat értelmet, ha legalább általános vonásaiban meg tudjuk adni azt a társadalmi rendszert, amely képes a kapitalizmus által megteremtett tárgyi feltételek alapján a társadalmi gazdálkodás legáltalánosabb feladatainak racionális megoldására, és egyben képes kiküszöbölni a gazdaság önállóságát, elidegenedését”.<sup>1</sup> Ez az elképzelés a későbbiekben is megjelenik a szerzők munkásságában. Például Márkusnál többek között ez a megfontolás képezi a marxi és posztmarxi kritikai elméletnek a *Nyelv és termelés*től<sup>2</sup> kezdve kibontakozó bírálatának alapját. Kis Jánosnál pedig szintén fontos szerepet kap a marxi és marxi ihletésű forradalmi szocialista elképzelések bírálatában:

A rendszer elvetését sürgető kritikának azonban csak akkor van létjogosultsága, ha együtt jár egy nála jobb alternatíva felvázolásával. Valamely bizonyítottan működőképes rendszer totális elutasításához nem elég rámutatni, hogy működése nem kívánt következmények sokaságával jár. Azt is meg kell mutatni, hogy felszámolása után a világ legalább olyan jó lesz, mint addig volt, ehhez pedig ismerni kell egy megvitatásra alkalmas alternatíva fő vonalait.<sup>3</sup>

Ezen elképzelések mögött egy általános elv látszik meghúzódni: a fennálló társadalmi rend radikális átalakítására való felhívás csakis akkor jogosult, ha – legalább általános vonásaiban – meg tudjuk adni azt az alternatív társadalmi rendszert, amely a fennállót felváltaná, és meg tudjuk mutatni, hogy ez az alternatíva képes lenne a fennálló patológiáinak megszüntetésére újabb és rosszabb patológiák létrehozása nélkül. *Aki ki akarja forgatni sarkából a világot, annak legalábbis meg kell tudnia mutatni, hogy egy másik világ lehetséges.* Nevezzük ezt a *Lehetségesség Elvének*. A következőkben azt a kérdést vizsgálom, hogy igaz-e ez az elv.

### A Lehetségesség Elve

Érdeemes néhány előzetes megjegyzést tenni a Lehetségesség Elvéről magáról. Először is a tárgyalás megkönnyítése végett bevezetek néhány terminust, amelyeket a köznapitól eltérő jelentéssel fogok használni. A fennálló társadalmi rend radikális átalakítását „forradalomnak” fogom nevezni. Ezen nem fegyveres erőszak segítségével végrehajtott felkelést értek, jóllehet ez is összefér a forradalom itt használt fogalmával. A forradalom abban a technikai értelemben, ahogyan itt használom, pusztán radikális változást jelent, amely végbemehet erőszakosan, de békésen is. A „másik világ” terminust annak az új rendnek

1 Bence – Kis – Márkus 1992, 217.

2 Márkus 1982.

3 Kis 2017, 506.

a megjelölésére használok, amelyet egy sikeres forradalom megteremt. Egy másik világ definíció szerint mentes azoktól a patológiáktól, amelyek a forradalmat eleve szükségessé tették, és nem termel ki új, az előző rendénél rosszabb patológiákat.

Az ilyen értelemben vett forradalmat – tehát radikális társadalmi változást, amely egy másik világ megteremtésére irányul – pártoló vagy tevőlegesen elősegítő személyeket „forradalmároknak” fogom nevezni. Ebben a – megintcsak technikai – értelemben potenciálisan forradalmárnak minősülhetnek 1789, 1848 és 1956 fegyveres forradalmárai, a 19. és 20. század forradalmi szocialistái, anarchistái, anarchoszindikalistái éppúgy, mint a szüfrazettek, a polgárjogi mozgalom tagjai az Egyesült Államokban, 1968 felkelői vagy a Demokratikus Ellenzék tagjai Magyarországon.<sup>4</sup> A forradalmárok azon megnyilatkozását,<sup>5</sup> hogy a forradalom kívánatos vagy tetteleg elősegítendő, a „forradalomra való felhívásnak” fogom nevezni. E terminológia birtokában a következő módon fogalmazhatjuk meg a Lehetségesség Elvét:

(L) A forradalomra való felhívás csakis akkor jogosult, ha a forradalmár meg tudja mutatni, hogy egy másik világ lehetséges.

Fontos hangsúlyozni, hogy (L) nem a forradalom igazolásáról, hanem a forradalomra való felhívás létjogosultságáról szól. Nem közvetlenül a politikai cselekvés – a forradalmi cselekvés –, hanem a *politikai állíthatóság* egy normáját fogalmazza meg: annak egy kritériumát fekteti le, hogy mikor számít a forradalomra való felhívás a politikai diskurzushoz való jogosult hozzájárulásnak.<sup>6</sup> Ha valamely politikai megnyilatkozás az itt használt értelemben jogosult hozzájárulásnak minősül a politikai diskurzushoz, akkor az állítást minden további nélkül megtehetjük és védelmezhetjük a nyilvánosságban. Viszont ha valamely megnyilatkozás megszegi a politikai állíthatóság normáit, úgy a nyilvánosság résztvevőinek tartózkodniuk kell a megtételüktől episztemikus vagy morális okokból, és ha mégis megteszik őket, a nyilvánosság többi tagja jogosan bírálja őket.<sup>7</sup>

A szándékosan félrevezető, manipulatív, lejárató beszéd a jogosulatlan politikai beszéd tipikus példája. Hasonlóképpen az olyan beszéd, amely felelőtlenül félelmet kelt: ha egy

4 A „radikális társadalmi változás” kritériumai természetesen nézeteltérés tárgyát képezhetik. Marxista nézőpontból például ezek közül koránt sem mindegyik minősül a társadalom „radikális” átalakítására törekvő mozgalomnak. Ebben a kérdésben itt nem kívánok állást foglalni.

5 Itt a „megnyilatkozás” kifejezést tág értelemben használok, nem pusztán a szóbeli megnyilatkozások, de általában véve minden fajta kommunikatív aktus – például újságcikkek, könyvek írása, művészeti előadások, tüntetések stb. – jelölésére.

6 A politikai beszéd állíthatósági normáiról lásd pl. Peter 2021.

7 Itt nem tárgyalom azt a kérdést, hogy a kritikán túl a jogosulatlan megnyilatkozások esetleg kényszeralkalmazás vagy büntetés alapjául is szolgálhatnak-e. Bizonyos esetekben – például a gyűlöletbeszéd esetében – ez plauzibilisnek tűnik, más esetekben kevésbé.

asztronómus pozitív, de elenyésző esélyt lát arra, hogy egy aszteroida rövid időn belül a Földre csapódjon, helytelenül jár el, ha – biztos, ami biztos – azt az állítást kezdi védelmezni a nyilvánosságban, hogy a becsapódás bizonyos, így azonnal lépések megtétele szükséges a katasztrófa elkerülése érdekében. A nyilvánosság többi tagja jogosan kritizálja nem csupán állításai tartalmát (amelyek hamisak), hanem azt is, hogy állításait megtette – ami felelőtlenség volt.

Ilyen kritikára a forradalomra való felhívás esetében is számos példát találunk. Jürgen Habermas 1967-ben a hannoveri SDS kongresszuson azért utasítja el Rudi Dutschke forradalomra való felhívását, mert úgy véli, nem állnak fenn a forradalom objektív társadalmi feltételei. Nem mintha Habermas nem értene egyet magukkal a forradalmi célokkal vagy a forradalmi eszközökkel, de úgy véli, hogy a fennálló objektív viszonyok között a forradalomra való felhívás jogosulatlan, mi több veszélyes beszéd – „baloldali fasizmus”.<sup>8</sup> Habermas tehát nem a forradalom általában vett kívánatos voltát utasítja el, hanem a forradalomra való felhívás jogosultságát. Más kérdés, hogy vajon Habermas kritikája maga megalapozott volt-e vagy sem.

Hasonlóképpen Kis János is ilyen kritikának veti alá Tamás Gáspár Miklós nézeteit kettejük vitájában:

Tamás rá akarja venni az embereket a világ rendjének felforgatására, de nem mondja meg nekik, hogy minek a kedvéért dobjanak oda mindent. [...] Honnan tudhatnák, hogy az ő szocializmusa nem lenne rosszabb a kapitalizmus és demokrácia legrosszabb változatánál? [...] Netán onnan, hogy ő épp azért választja a szocialista ideált, mert az elidegenedés, az elnyomás és a kizsákmányolás minden formáját elutasítja? Melyik kortárs nyugati eszméáramlat dicsőíti az elnyomást, melyik helyesli a kizsákmányolást, melyik követel még több elidegenedést? Ahhoz, hogy bírálóm megkülönböztesse magát tőlük, meg kellene mondania, mit értsünk ezeken a rossz dolgokon, és milyen intézményi rendtől várjuk a visszaszorításukat. [...] TGM szocializmus-ideáljával nem az a baj, hogy téves, hanem az, hogy üres.<sup>9</sup>

Kis explicite nem azért kritizálja Tamás szocializmusát, mert az téves, helytelen vagy viszsztatizáló nézeteket fogalmazna meg, hanem mert „üressége” folytán megszegi a politikai állíthatóság normáit. Kis kritikájának alapját itt éppen (L) képezi: a forradalomra való felhívás azért jogosulatlan – Kis szerint –, mert a forradalmár – Tamás Gáspár Miklós – nem mutatta meg, hogy egy másik világ lehetséges. Tegyük fel tehát a kérdést, hogy ez a fajta kritika helyénvaló-e: igaz-e (L)?

8 Specter 2010, 114.

9 Kis 2014, 432–33.

## Az égő ház

Első ránézésre (L) vonzónak tűnik. Senki nem követelhet másoktól lehetetlent, és minél kockázatosabb, minél bizonytalanabb kimenetelű elképzelésekkel állunk elő, annál erősebb a követelmény velünk szemben, hogy számot adjunk arról, minek az érdekében várunk embertársainktól kockázatvállalást. Ugyanakkor (L) egy viszonylag gyenge követelményt támaszt a forradalmárral szemben.<sup>10</sup> Nem követeli tőle, hogy megmutassa, hogy egy másik világ *megvalósítható*. A Lehetőségesség Elve értelmében a forradalmárnak nem azt kell megmutatnia, hogy elképzeléseinek implementációja bármennyire is *valószínű*,<sup>11</sup> vagyis hogy rendelkezésre állnak az ehhez szükséges anyagi vagy intézményi erőforrások, vagy hogy a politikai döntéshozók oldalán vagy általában a társadalomban jelen lenne a politikai akarat a forradalmi tervek kivitelezéséhez.<sup>12</sup> A Lehetőségesség Elve értelmében a forradalmárnak csakis annyit kell megmutatnia, hogy *lehetséges* egy másik világ, azaz legalább általános vonásaiban koherensen leírható az az alternatív társadalmi berendezkedés, amely a fennállót leváltaná.<sup>13</sup>

Bármilyen vonzó is azonban az elv, bizonyos esetek nyilvánvalóan kivételt képeznek alóla. Ha a helyzet *kritikus*, ha a radikális változás *sürgető*, mikor a fennálló helyzet tartóhatatlan vagy elviselhetetlen, a radikális változás követelése akkor is jogosult lehet, ha előzetesen még csak általános vonásaiban sem vázoljuk fel az alternatívát. Gondoljunk Brecht híres Buddha-példázatára:

Nemrég láttam egy házat. Égett. A tetőt  
Lángok nyaldosták. Odamentem és észrevettem,  
Hogy emberek vannak még benn. Bekiabáltam az ajtón,  
Hogy ég a tető, így szólítva fel őket,  
Hogy siessenek ki. De az emberek  
Mintha ráértek volna. Egyikük azt kérdezte,  
Miközben szemöldökét perzselte a hőség már,  
Hogy milyen odakint, hogy nincs-e eső,  
Nem fúj-e a szél és hogy van-e más ház a közelben,

10 (L) pusztán a forradalomra való felhívás létjogosultságának egy szükséges, de nem elégséges feltételét írja le, és nem zárja ki egyéb szükséges és elégséges feltételek létezését.

11 Jóllehet, a forradalom sikerének bizonyos valószínűsége további szükséges feltétele lehet a forradalom igazolt követelésének. Lásd az előző bekezdést.

12 A megvalósíthatóság fogalmáról a jelenkori politikafilozófiában lásd Gilabert–Lawford Smith 2012.

13 Gondolhatnánk, hogy ez a feltétel túlságosan gyenge – jóllehet az *Überhaupt* szerzői szerint Marx elmélete még ezt a gyenge követelményt sem teljesíti. Ha a Lehetőségesség Elve *puszta lehetőségességet* követel, úgy ezt olyan koherens leírások is kielégíthetik, amelyek figyelmen kívül hagyják például az általunk ismert természeti törvényeket. Fantáziavilágok koherensen leírhatók, ám joggal gondolhatjuk, hogy ilyenek nevében nem követelhetünk forradalmat. A másik világnak legalább *nomologikusan* lehetségesnek kell lennie.

S még néhány effélét. Válasz nélkül  
 Kimentem. Ezek itt, gondoltam, elégnek,  
 Mielőtt kifognak kérdéseikből. Bizony, barátaim,  
 Akinek talpa alatt még nem olyan forró a talaj, hogy  
 Bármivel fölcserélné, annak  
 nincs mit mondanom. Így szólt Gothama, Buddha.<sup>14</sup>

Brecht mondanivalója világos: ha ég a ház, nem kérdezzetjük, hogy mi van az ajtó túoldalán, hanem kirentünk az ajtón olyan gyorsan, ahogyan csak bírunk. A ház elhagyására való felhívás nem szegi meg az állíthatóság normáit pusztán azért, mert előzetesen nem adtunk számot a kinti körülményekről.

Ugyanez a megfontolás számos forradalmi helyzetre is érvényes. Mikor 1791 nyarán a Saint-Domingue – később Haiti – szigetén az embertelen körülmények között dolgozó rabszolgák fellázadtak, legtöbbjük aligha rendelkezett kiforrott elképzelésekkel arról, hogy pontosan milyen formát fog ölteni az új társadalom, amelyre a régít leváltanak. A forradalmárok között keveredtek a francia forradalmi eszmék és az afrikai gyökerű politikai és spirituális elképzelések.<sup>15</sup> A forradalom olyan vezetői, mint Toussaint L’Ouverture, akik egyértelműen egy, a felvilágosodás elvei alapján kifejtett antimonarchista és republikánus társadalmi-politikai vízió megvalósításáért küzdöttek, csak később váltak a forradalom prominens alakjaivá.<sup>16</sup> A forradalom első napjaiban fellázadó rabszolgákat végső soron alkalmasint nemigen vezérelte több, mint a rabszolgaság elviselhetetlen embertelenségétől való szabadulás vágya. A fennálló társadalmi-politikai rend radikális elvetésének e követelését aligha minősíthetnénk jogtalannak pusztán azért, mert nem társult hozzá az alternatív társadalom leírása.

Maga Brecht természetesen a példázatot egy radikális antikapitalista program védelmére használja fel, mondván, hogy akik a fennálló tőkés rend borzalmait közt még azon tűnődnek, mi lesz „ünneplőjünkkel és takarékkönyvünkkel” a forradalom után, azoknak a forradalmárok nem tartoznak számadással. A jelenkor radikális mozgalmi szintén gyakran érvelnek úgy, hogy ég a ház. A pandémia, a nyomában járó gazdasági válság, a nukleáris eszkalációval fenyegető háború, a közelgő klímakatasztrófa mind a küszöbön álló összeomlás, a világvége árnyékát vetik a korra. Egyre erősödnek azok a hangok, amelyek szerint alapjaiban kell megváltoztatnunk társadalmaink politikai, társadalmi, gazdasági szerkezetét, különben elveszünk. Napjaink világfelforgató forradalmárainak jelszava immár nem „szocializmus vagy barbárság”, hanem egyre inkább a szocializmus a teljes megsemmisülés ellenében.<sup>17</sup> Ha ez igaz, akkor az emberiség ma ugyanabban

<sup>14</sup> Brecht 1976, 262.

<sup>15</sup> Dubois 2004; Thornton 1993.

<sup>16</sup> James 1989.

<sup>17</sup> Példaként említhetjük a következő műveket: Malm 2020, Allinson et al. 2021, Bookchin 2007. A jelenkori apokaliptizmus filozófiai és politikafilozófiai vetületeiről lásd: Jones 2022, McQueen 2017, Mulgan

a helyzetben találja magát, mint Saint Domingue rabszolgái: ha az utóbbi esetében jogosult volt a forradalomra való felhívás egy másik világ koherens leírása nélkül is, úgy a jelen esetben is az.

A fentebb idézett szöveghelyen Kis János azt állítja, hogy egy „bizonyítottan működőképes rendszer” radikális átalakításához nem elég azt megmutatni, hogy működése „nem kívánt következmények sokaságával jár” – az alternatívát is fel kell vázolni. Azonban a forradalmárok általában nem egy „bizonyítottan működőképes” rendszer valamelyes feljavítása érdekében szeretnék kirobbantani a forradalmat. Ez nem a forradalomra való felhívás tipikus diszkurzív pozíciója. A forradalmár állítása jellemzően inkább az, hogy bár a rendszer működőképesnek *látszik*, ez pusztán illúzió: a fennálló rend nem csupán nemkívánatos következmények sokaságával jár, de e következmények olyan számosak és az általuk okozott károk olyan súlyosak, hogy e rend tarthatatlan vagy elviselhetetlen, vagy azzal fenyeget, hogy rövidesen tarthatatlanná vagy elviselhetetlenné válik, a radikális változás pedig ennél fogva sürgető követelmény.

Nevezzük azokat a helyzeteket, amelyekben egy ilyen diagnózis igaz, *válsághelyzeteknek*. E terminológia segítségével megfogalmazhatjuk a következő állítást: (L) válsághelyzetekben nem igaz, mivel a válsághelyzet feloldja az (L) által megfogalmazott követelményt a forradalomra való felhívással szemben. Ez persze előfeltételezi, hogy csakugyan válsághelyzet van, valóban „ég a ház”. Ezzel kapcsolatban azonban jelentős nézeteltérések uralkodnak a jelenkori társadalomban. Milyen kihatással van ez a körülmény (L) értékelésére? A következő szakaszban ezt a kérdést vizsgálom.

## Pluralizmus

A világ állapotával és az emberiség jövőjével kapcsolatban mély nézeteltérés uralkodik a jelenkor társadalmában. Míg egyesek apokaliptikus víziók lázában égnek, mások a technológiai fejlődés és erkölcsi haladás világjobbító erejében bízva optimistán tekintenek a jövőbe. Úgy vélik, bár a kihívások kétségtelenül jelentősek, az apokaliptikus vízióknak semmi alapja, mert az emberiség képes és kész megoldani ezeket a problémákat a világ rendjének felforgatása nélkül is. Még ha a forradalmár meg is van győződve róla, hogy válsághelyzet van, az összeomlás a küszöbön áll, vajon felhívhatja-e embertársait a forradalomra, tudván tudva, hogy sokan közülük nem értenek egyet helyzetértékelésével? Meglehet, (L) nem általános érvényű, ám talán az ilyenfajta mély nézeteltérés esetén igenis érvényesnek kell tartanunk. Másként: ha mély nézeteltérés mutatkozik a válsághelyzet fennállásával kapcsolatban, akkor talán a forradalomra való felhívás jogosultságának igenis feltétele, hogy megmutassuk: egy másik világ lehetséges.

Mindez első ránézésre különös gondolatnak tűnik. Úgy tűnhet, hogy a nézeteltérés, a vélemények pluralitásának a ténye irreleváns (L) igazsága vagy hamissága szempontjából. Az előző szakasz fejtegetései megmutatták, hogy válsághelyzetben a forradalomra való felhívás jogosult, nem sérti a politikai állíthatóság normáit. A feltétel az, hogy a forradalom sürgető követelmény legyen, a válsághelyzet fennálljon, nem pedig az, hogy ezzel kapcsolatban egyetértés uralkodjon. Ha Buddha világosan látja, hogy ég a ház, ám a ház lakói ezt nem hajlandók belátni, és így nézeteltérés alakul ki, a nézeteltérés e ténye nem befolyásolja azt, hogy a ház elhagyására való felhívás jogos-e vagy sem. Ez az eset azonban annyiban sajátos, hogy itt a ház lakói *súlyos episztemikus hibát* vétének: csökönnyösen tagadni, hogy tűz lenne, amikor a tetőt már lángok nyaldossák az ember szeme előtt, az irracionálitással határos. Az ilyen – episztemikus normákra fittyet hányó – egyéneknek az ember alkalmasint valóban nem tartozik számadással, legalábbis ha a ház elhagyásáról van szó.

Meglehet, a fennálló rend védelmezői és a válsághelyzet tagadói szintén súlyos episztemikus hibát vétének. Talán pusztán a *status quo* iránti elfogultságból, a történelmi progresszióba vetett irracionális hitből tagadják, hogy az összeomlás küszöbön állna, nem ismerve fel a végidők világos jeleit – ahogy a ház lakói sem ismerik fel, hogy ég a ház. De talán az összeomlás prófétái sem a rendelkezésre álló bizonyítékok elfogulatlan mérlegelése alapján állítják, hogy válsághelyzet van, hanem pusztán a fennálló rend igazságtalanságaival kapcsolatos frusztrációik, a változás elkeseredett vágya hiteti el velük, hogy elérkezett a forradalmi változás ideje. Ezek mind episztemikus szempontból kifogásolható vélekedések.

Tegyük fel azonban, hogy egyik fél sem vét súlyos episztemikus hibát: a fennálló helyzet ténylegesen *bizonytalan* – episztemikus szempontból felelősen eljáró egyének a rendelkezésre álló bizonyítékok mérlegelése alapján joggal juthatnak arra a következtetésre is, hogy válsághelyzet áll fenn, és arra is, hogy nem. Ez nem azt jelenti, hogy mindkettejüknek igaza lenne, csupán azt, hogy egyik álláspont elfoglalása sem követel súlyos episztemikus hibákat. Vajon ebben az esetben igaz-e (L)?

Ilyenfajta valóban bizonytalan helyzetekben az állíthatóság normái alighanem erősebb követelményeket állítanak velünk szemben. Még ha mi magunk meg is vagyunk győződve róla, hogy válsághelyzet van, pontosan tudjuk, hogy mások – nem kevésbé értelmes vagy körülmények között emberek, mint mi – ugyanezen információk birtokában más következtetésre jutnak, mégpedig anélkül, hogy súlyos episztemikus hibákat vétének. Úgy gondoljuk – teljes joggal –, hogy nekünk van igazunk, de belátjuk, hogy mások, nem kevésbé jogosan, ugyanezt gondolják. Ilyen esetekben – gondolhatnánk – nem hivatkozhatunk pusztán saját meggyőződésünkre, miszerint válsághelyzet van, hiszen éppen ez a vitatott pont. Ha ezt tennénk, minden alap nélkül állítanánk saját álláspontunk felsőbbrendűségét – a valóságosan fennálló bizonytalanság fényében igazolatlanul. Gondolhatnánk, hogy ha a forradalomra való felhívás egyáltalán jogosult lehet egy bizonytalan helyzetben, úgy



csak akkor lehet az, ha annak kiindulópontja nem saját – vitatott – álláspontunk, hanem olyan nézetek, amelyeket azoknak is el kell fogadniuk, akik a vitatott kérdés kapcsán szemben állnak velünk.<sup>18</sup> Meg kell mutatnunk, hogy még ha a változás nem is sürgető, még ha nem is áll fenn válsághelyzet, a forradalom végrehajtása, a vitapartnereink szerint „bizonyítottan működő” fennálló rend hátrahagyása akkor is kívánatos, ehhez pedig legalább azt meg kell mutatnunk, hogy egy másik világ lehetséges.

Igaz-e azonban, hogy bizonytalan helyzetben nem hivatkozhatunk saját – esetlegesen megkérdőjelezhető és vitatott – álláspontunkra, mikor cselekvésre hívjuk fel embertársainkat? Vegyük John Stuart Mill példáját az emberről,<sup>19</sup> aki tudtán kívül az összedőlni készülő hídra akar felmenni. Ha mi magunk tudunk a híd állapotáról, Mill szerint helyénvaló nemcsak felhívni az illetőt arra, hogy forduljon vissza, hanem akár erővel visszatartani is. Ez intuitíve meggyőző álláspontnak tűnik. Tegyük fel azonban, hogy a helyzet bizonytalan. Megérkezünk a hídra, amelyen át akarunk kelni, és szemrevételezzük azt. A híd állapota alapján arra jutok, hogy a hídon való átkelés nem lenne biztonságos, a híd bármikor összedőlhet; útítársam azonban arra jut, hogy a híd ezt az átkelést még biztosan kibírja. Egyikünk sem vét episztemikus hibát, megfigyeléseink ugyanannyira pontosak, építészeti ismereteink is azonos szinten állnak. Viszont a helyzet maga bizonytalan, a rendelkezésünkre álló bizonyítékok alapján juthatunk arra a következtetésre is, hogy a híd biztonságos, és arra is, hogy nem az.

Úgy gondolom, hogy ebben a bizonytalan helyzetben teljes mértékben jogosult, ha felhívom útítársamat arra, hogy ne keljen át a hídon, sőt – mint Mill példájában – talán az is, ha erővel visszatartom. Belátom ugyan, hogy a helyzet bizonytalan, ám alapos megfontolás után jutottam arra a következtetésre, hogy az átkelés életveszélyes lenne, és felelőtlenül járnék el, ha pusztán a helyzet bizonytalan volta, a nézeteltérés ténye miatt hagynám, hogy útítársam életveszélynek tegye ki magát. Ebben a bizonytalan helyzetben megengedett saját – vitatott – nézetünkre hivatkozni, mikor cselekvésre hívjuk fel embertársainkat. Miért ne lenne igaz ugyanez a forradalomra való felhívás esetében?

A fennálló társadalmi rend radikális átformálása esetén persze a tétek mérhetetlenül nagyobbak, mint a híd példájában. Ha erővel visszatartom útítársamat, majd később kiderül, hogy a hídnak mégsem volt semmi baja, talán elnézést kell kérnem, és kárpótolnom kell őt a veszteségeikért, amelyek amiatt érték, hogy nem kelhetett át a hídon. De az illető aligha róhatja föl nekünk, hogy megkíséreltük megmenti egy olyan helyzetből, amely legjobb tudomásunk szerint életveszélyes volt. Éppígy ha kiderül, hogy a ház mégsem égett, csak a tűzhelyen hagyott olaj füstölt, talán bocsánatkéréssel tartozunk

18 Másként megfogalmazva az itt vizsgált állítást: bizonytalan helyzetekben a forradalomra való felhívás jogosultságának kritériuma a felhívás *közös igazolhatósága* (*public justifiability*). A közös igazolás fogalmáról lásd: Chambers 2010.

19 Mill 2020.

azoknak, akiket kirángattunk a házból, de ők semmiképp sem kérhetik számon rajtunk, hogy miért hagytuk figyelmen kívül ítéletüket.

Ugyanakkor a forradalom esetében ha számításunk mégsem jön be, ha a fennálló rend gyökeres átformálása kudarcot vall – nem is beszélve arról, ha adott esetben szükségtelen is volt –, ennek az ára nem csekély kellemetlenség, mint a híd és a ház esetében. A forradalmár alkalmasint azt kéri az emberektől, hogy tegyenek kockára *mindent*, tudván tudva, hogy kísérletük egy másik világ megteremtésére esetleg kudarcot vall. Ugyanakkor ha a válsághelyzet fennáll, a forradalom elmulasztásának ára nem kevésbé számottevő. Ha valóban válsághelyzet van, úgy mindaz, amit az emberek a forradalomban kockáztatnának, már eleve kockán forog. Ebben a helyzetben a forradalmár nem azt kéri az emberektől, hogy a viszonylagos jólétet az édeni állapotok ígéretéért hagyják hátra, hanem azt, hogy kerüljék el az összeomlást, ne folytassák azt, ami folytathatatlan.

Kétségtelenül igaz az, hogy egy bizonytalan helyzetben a forradalmár nem rendelkezhet biztos tudással arról, hogy csakugyan válsághelyzet van, ám ha jó okkal gondolja azt – és a helyzet bizonytalansága éppen azt jelenti, hogy *vannak* jó okok arra, hogy azt gondoljuk: válsághelyzet van –, akkor a forradalomra való felhívás nem jogosulatlan. Mindez a körütekintés kötelességét rója a forradalmárra: azt a kötelességet, hogy ne legyen elhamarkodott, és hogy lehetőségeihez mérten tegyen szert az elérhető legmagasabb fokú bizonyosságra – ami azonban nem jelent, nem is jelenthet teljes bizonyosságot – azt illetően, hogy csakugyan válsághelyzet van. Ugyanakkor a bizonytalanság és a tétek nagysága fényében sem köteles előzetesen számot adni arról, milyen lenne a hely, ahová az égő házból kivezetné a lakókat, milyen lenne az a másik világ, amelyet a fennálló helyett megteremtene.

### A kiúttalanság etikája

*A Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* szerzőinek célkitűzése persze nem az, hogy megmutassák: nem tudjuk, lehetséges-e egy másik világ. Sokkal inkább azt akarták megmutatni, hogy *tudjuk*, egy másik világ nem lehetséges – legalábbis az a világ, amelyre a Marx-féle kritikai elmélet a fennállót lecserélné. Az égő házon kívül, az ajtó túoldalán nincsen semmi sem, a házból nem lehet kijutni. Ebből számukra az következik, hogy az elidegenedés teljes felszámolásának marxi programja nem tartható tovább, azt fel kell váltanunk az elidegenedés és eldologiasodás, az igazságtalanság konkrét formái elleni küzdelemmel, egyikkel birkózva meg a másik után egy soha véget nem érő folyamatban. A brechti metaforánál maradván: ha a házból nem lehet kijutni, úgy meg kell próbálni eloltani a tüzet, tudva, hogy nem reménykedhetünk a teljes sikerben – az igazságtalanság zsarátnokai időről időre újból lángra lobbannak, nekünk pedig készen kell állnunk a tűzoltásra. Vagy ahogy Kis János majdnem fél évszázaddal később fogalmaz:

Tudatában vagyok, hogy minden győzelem részleges; azzal is tisztában vagyok, hogy a progresszióval párhuzamosan új rosszak és új igazságtalanságok is felütik a fejüket; gyakran épp a progresszív vívmányok mellékhatásaként. De ez nem ok arra, hogy feladjuk az értékeket és a harcot, amelyet éppen meg kell vívni, azokkal az eszközökkel, amelyek éppen a rendelkezésünkre állnak. [...] Már nem hihetünk az emberiség e világi üdvözülésében, de az elkárhozását sincs okunk végzetnek tartani.<sup>20</sup>

Vegyük észre, hogy ez a gondolatmenet feltételezi, hogy nincs válsághelyzet. A tüzet valamelyest kordában lehet tartani, még éppenséggel együtt lehet vele élni, tehát a helyzet nem elviselhetetlen, a kijutás az égő házból nem sürgető követelmény. Ha válsághelyzet volna, ha már dőlné ránk a lángokban álló épület, úgy minden kísérletet, hogy ezt vagy azt a bútort eloltsuk, észszerűtlennek kellene tartanunk. Mi lenne a helyes reakció egy ilyen helyzetben? Ebben az utolsó szakaszban amellet érvelek, hogy a forradalomra való felhívás válsághelyzetben még akkor is jogosult, ha *tudjuk, hogy egy másik világ nem lehetséges*.

Induljunk ki David Estlund egy gondolatmenetéből.<sup>21</sup> Estlund azt a kérdést teszi fel, mi értelme – ha van egyáltalán bármi értelme – foglalkozni azzal, amit a politikafilozófiában *ideális elméletnek* neveznek, vagyis a tökéletesen igazságos társadalomra vonatkozó elméletekkel,<sup>22</sup> olyan helyzetekben, amelyekben az igazságosság megvalósítására semmi módunk nincs, például ha a politikai cselekvés minden eszköztől megfosztva, bebörtönözve szemléljük a világ történéseit? Estlund amellet érvel, hogy az igazságosság elvont követelményeivel való foglalkozás filozófiai értelemben vett *erény*, azaz a jó emberi élet szükségszerű alkotóeleme. Egy jó emberi élet része, hogy gondot fordítunk az igazságosságra és megvetjük az igazságtalanságot, igyekszünk megismerni az igazságosság természetét akkor is, ha nem tudjuk megvalósítani azt. Ha elzárkózunk ettől, ha visszavonulunk a magánélet védettségébe, ha nem gondolunk arra, mit követelne meg az igazságosság, vagy hogy miért igazságtalanok a fennálló társadalmi viszonyok, a jó emberi élet lényegi aspektusaitól fosztjuk meg magunkat.

Estlund gondolatmenetét a következő módon egészíteném ki: ha nem fordítunk gondot az igazságosságra, akkor nemcsak saját egyéni életünk szenved kárt – marad el a jó élet kívánalmaitól –, hanem emberközi viszonyaink is kárt szenvednek.<sup>23</sup> A társadalmi igazságtalanság nem pusztán társadalmi és intézményi viszonyok absztrakt jellegzetessége, hanem mindig konkrét embertársaink jogfosztásában, elnyomásában, kizsákmányolásában, a velük szemben elkövetett méltánytalanságban áll. Éppígy a társadalmi igazságosság elméletei – így maga az ideális elmélet is – nem pusztán a társadalmi javak optimális elosztásának elvont elméletei. Ellenkezőleg, az igazsá-

20 Kis 2021, 706.

21 Estlund 2020.

22 Az ideális elmélet fogalmáról lásd: Valentini 2012, Kis 2022.

23 A „viszonykár” fogalmáról lásd Kapelner 2022.

gosság elmélete a legkonkrétabb értelemben arról szól, mivel tartozunk egymásnak. Gondot fordítani az igazságosságra – még akkor is, ha nem tudjuk megvalósítani azt, ha legfeljebb csak gondolkodni tudunk róla –: ez szükséges ahhoz, hogy a társadalom többi tagjához olyan személyekként viszonyuljunk, mint akiknek java és érdekei számítanak nekünk, és akiknek készek vagyunk megadni, amivel tartozunk, akkor is, ha ebben a fennálló körülmények éppenséggel gátolnak minket. Másként fogalmazva: embertársainkhoz csak akkor viszonyulhatunk teljes értékű személyekként, csak akkor ismerhetjük el méltóságukat és önértéküket, ha gondot fordítunk a társadalmi igazságosságra.

A forradalomra való felhívás természetesen nem elméleti elfoglaltság, hanem politikai beszéd: manifeszt célja a politikai cselekvésre való felhívás. Ám e politikai cselekvés célja az igazságosság. Márpedig az igazságosságra irányuló politikai cselekvés értelme – hasonlóan az igazságosságról szóló gondolkodáshoz – nem kizárólag az igazságosság megvalósításának valószínűségétől függ. Azt állítottam, hogy az igazságosságról való gondolkodás – még ha az igazságosság megvalósítása a lehetetlen is – lényegi része annak, hogy embertársainkhoz teljes értékű személyekként viszonyuljunk, méltóságukat és önértéküket elismerjük. Ugyanez igaz az igazságosságra irányuló politikai cselekvésre is. Annak jegyében cselekedni, hogy embertársainkat teljes értékű, méltósággal és önértékkel bíró személyekként ismerjük el, akkor is értelemmel bíró, értékes dolog, ha a cselekvés konkrét céljai az adott körülmények között megvalósíthatatlanok. Aki tudja, hogy az égő házból nincs kiút, de ennek ellenére minden erejét megfeszítve újra meg újra megpróbálja felfeszíteni az összes ajtót és ablakot, áttörni a falat, hogy bent rekedt társait kijuttassa, nem jár el sem helytelenül, sem észszerőtlenül. Ellenkezőleg, egyedül ő az, aki komolyan veszi kötelességét, hogy embertársaihoz teljes értékű személyekként viszonyuljon, akiknek az élete, mint a sajátja, számít.

Ha a forradalmár jó okkal, a tények alapos és körültekintő mérlegelése után arra a következtetésre jut, hogy válsághelyzet van, hogy a fennálló rend elviselhetetlen, hogy igazságtalansága olyan mértékben teszi lehetetlenné a jó, az emberhez méltó életet, hogy a radikális változtatás, a forradalom a lehető legsürgetőbb követelmény, akkor nemcsak hogy nem szükséges általános vonásaiban felvázolnia az alternatívát, megmutatnia, hogy lehetséges egy másik világ, hanem akkor is joggal hívja fel embertársait a forradalomra, joggal törekszik a világ rendjének felforgatására, ha *tudja*, hogy egy másik világ nem lehetséges. Aligha látnánk bármi kivetnivalót abban, ha valaki, akinek bár világos és meggyőző érvekkel mutatták meg, hogy a házból nem lehet kijutni, ennek ellenére minden erejét megfeszítve újra meg újra megkísérelne felfeszíteni minden ajtót és ablakot, áttörni a falat, és társait is erre buzdítaná. Egy olyan világban, amely alapvető módon teszi lehetetlenné a méltóságteli emberi életet, a méltóság megőrzésének és igénlésének talán egyetlen módja, hogy úgy cselekszünk, mintha egy másik világ, amelyben a jó és emberhez méltó közös élet megvalósítható,

lehetséges volna. És ki tudja, talán amint újra meg újra nekifeszülünk a kinyithatatlannak tűnő ajtónak, előbb-utóbb egy mindaddig láthatatlan repedés mentén rést üthetünk rajta, és megpillanthatjuk a külvilágot. Elvégre bármennyire meggyőző és koherens is az érvelésünk, önnön szellemi esendőségünk tudatában mennyire lehetünk magabiztosak abban, hogy minden kétséget kizáróan megmutattuk: egy másik világ nem lehetséges?

### **Konklúzió**

Amellett érveltem, hogy (L) általános elvként nem érvényes: nem minden esetben igaz, hogy a forradalomra való felhívás csakis akkor lehet jogosult, ha a forradalmár megmutatja, hogy lehetséges egy másik világ. Ha válsághelyzet van, ha a radikális változás sürgető követelmény, úgy (L) érvényét veszti. Ilyen helyzetekben a forradalomra való felhívás akkor is jogosult lehet, ha a forradalmár nem mutatja meg, hogy lehetséges egy másik világ. Ez a forradalomra való felhívás tipikus diszkurzív pozíciója. A forradalmár – ha jóhiszeműen jár el – jellemzően azért hívja fel embertársait a forradalomra, mert úgy ítéli meg, hogy válsághelyzet áll fenn, nem pedig pusztán kismértékű javításra szorul a fennálló, egyébként működő rendszer. Ahhoz azonban, hogy az ilyen felhívás jogos legyen, a forradalmárnak alapos indokkal kell rendelkeznie arra vonatkozóan, hogy csakugyan válsághelyzet van – jóllehet helyzetértékelésének nem kell tévedhetetlennek lennie. Ám amint láttuk, napjainkban jelentős nézeteltérések uralkodnak azzal kapcsolatban, hogy csakugyan válsághelyzet van-e. Gondolhatnánk tehát, hogy bármilyen népszerűek is napjaink apokaliptikus jóslatai, azok közel sem annyira bizonyosak, hogy valaki a tények alapos mérlegelése után kellő valószínűséggel állíthassa, hogy csakugyan válsághelyzet áll fenn.

De még ha így is van, felmerül a kérdés: vajon nem elég kibíráhatatlanok-e már azok az igazságtalanságok is, amelyek létéről biztosan tudunk? Nem elég elviselhetetlen-e egy olyan globális társadalmi rend, amelyben az üldöztetés, háború és szegénység elől menekülők a Földközi-tengeren kell, hogy kockára tegyék az életüket, vagy embertelen menekülttáborokban kell tengődniük éveken, olykor évtizedeken át? Ahol a legszegényebbek és legkiszolgáltatottabbak életét egy csapásra derékba törhetik a globális gazdaság hullámverései, ahol politikusok hatalomvágya és kapzsisága egy ország egészségügyi és oktatási rendszerének teljes összeomlásához vezethet? A sort még hosszan folytathatnánk. Talán a válasz ezekre a kérdésekre is az egyértelmű „nem”. Talán ezek mind csak „helyi tüzek”, az elidegenedés, elnyomás, igazságtalanság lokális formái, amelyeket egyenként is megoldhatunk. Ha így van, úgy napjainkban (L) a legtöbb esetben érvényes: mielőtt a világ felforgatását követelhetnénk, meg kell mutatnunk, hogy egy másik világ lehetséges. De talán e jelenségek összességében arra utalnak,

hogy nem kell várjunk az összeomlásra, a világunk már össze is omlott, a ház már szinte ránk dőlt, a fennálló igazságtalanságának mértéke már elviselhetetlen, csak ezt mi – talán a *status quo*val szembeni részrehajlásunk, talán saját perspektívánk torzító hatásai miatt – nem ismerjük el. Ha ez az igazság, akkor nincs mire várunk idebent a házban – bármi is vár odakint, indulnunk kell.

## Bibliográfia

- Allinson, Jamie – China Miéville – Richard Seymour – Rosie Warren. 2021. *The Tragedy of the Worker: Towards the Proletarocene*. London: Verso.
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archívum.
- Bookchin, Murray. 2007. *Social Ecology and Communitarianism*. Edinburgh: AK Press.
- Brecht, Bertolt. 1976. *Bertolt Brecht versei*, szerk. Eörsi István. Ford. Bernáth István et al. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Chambers, Simone. 2010. „Theories of Political Justification.” *Philosophy Compass* 5/11: 893–903. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00344.x>
- Dubois, Laurent. 2004. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge MA: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv322v50g>
- Estlund, David. 2020. *Utopophobia: On the Limits (If Any) of Political Philosophy*. Princeton NJ: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691197500>
- Gilbert, Pablo – Holly Lawford-Smith. 2012. „Political feasibility: A conceptual exploration.” *Political Studies* 60/4: 809–25. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00936.x>
- James, C. L. R. 1989. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Allison & Busby.
- Jones, Ben. 2022. *Apocalypse Without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781009037037>
- Kapelner Zsolt. 2022. „Strukturális igazságtalanság és felelősség problémája.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/4: 54–72.
- Kis János. 2014. „Szocializmus, kapitalizmus, politika.” In *Mi a liberalizmus?*, 429–39. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2017. „Marx és a liberalizmus.” In *A politika mint erkölcsi probléma*, 447–508. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2021. *Igazságra ítélve*. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2022. „Rawls and ideális elméletéről.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/2: 17–60.
- Malm, Andreas. 2020. *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. London: Verso.

- Márkus György. 1982. *Langage et production*. Párizs: Denoël – Granier.
- McQueen, Alison. 2017. *Political Realism in Apocalyptic Times*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316588307>
- Mill, John Stuart. 2020. *A szabadságról*. Ford. Pap Mária. Budapest: Helikon.
- Mulgan, Tim. 2014. *Ethics for a Broken World: Imagining Ethics after Catastrophe*. London: Routledge.
- Ord, Toby. 2020. *The Precipice: Existential Risk and the Future of Humanity*. London: Bloomsbury.
- Peter, Fabienne. 2021. „Epistemic norms of political deliberation.” In *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, szerk. Michael Hannon – Jeroen de Ridder, 395–406. London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429326769-47>
- Specter, Matthew G. 2010. *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511763083>
- Steel, Daniel – C. Tyler DesRoches – Kian Mintz-Woo. 2022. „Climate change and the threat to civilization.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 119/42. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2210525119>
- Thornton, John. 1993. „»I Am the Subject of the King of Congo«: African Ideology and the Haitian Revolution.” *Journal of World History* 4/2: 182–214.
- Valentini, Laura. 2012. „Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map.” *Philosophy Compass* 7/9: 654–64. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x>