

Tallár Ferenc

## Bolyongások a társadalmi rendszerek logikája és az értelem keresése között

**Absztrakt:** Miként Luhmann, Bognár sem hagy kétséget afelől, hogy az ökológiai válságot nem egyszerűen társadalmi válságnak, hanem a *társadalmi rendszer és természeti környezete* határán kialakuló válságnak – adaptációs zavarnak – tekinti. Kérdés, vajon a „zavarok” Luhmannra támaszkodó leírása érvényes-e. Bognár Bulcsu írása engem arról győzött meg, hogy a választott elméleti keret, a társadalom Luhmannra támaszkodó rendszerelméleti leírása a Nyugat 2. világháború utáni fejlődésének magabiztosságában gyökerezik, és alkalmatlan a válságok közt evickélő 21. század történéseinek leírására. Alapvetően három kérdésre kerestem választ: (1) Vajon a keynesi fordulat után a szociáldemokrata konszenzus és a jóléti állam idején virágkorukat élő, robusztus társadalmi rendszerek ma is olyan robusztusak és *működőképesek-e?* (2) Az emberek átélt tapasztalatáról és a személyes interakciókról leváló rendszerek következtében előálló *értelemvesztést* meddig képesek a modern társadalmak elviselni? (3) Hogyan következik be az alapvető rendszerváltozás?

**Kulcsszavak:** ökológiai krízis, rendszerelmélet, fenomenológia, életvilág, kapitalizmus, globalizáció, Luhmann, Habermas

Jellegetes a kérdés, melybe napjainkban mind újra beleütközünk: vajon a klímakatasztrófától kell-e inkább félnünk vagy a klímahisztériától? Mint tudjuk, a *Time* magazin Greta Thunberget választotta az év emberévé, a 2019-es év meghatározó témája pedig minden bizonnyal a *klímaváltozás*, illetve a *klímakatasztrófa* volt. A téma immár nemcsak az elkötelezett zöldeké, hanem az interneten kavargó széles nyilvánosságé, ha tetszik, mindenkié és bárkié. Aminek természetesen lehet örülni, de félni is lehet tőle. Hiszen ez jószerével annyit jelent, hogy a téma egyúttal a hatalmi, pártpolitikai küzdelmek terepévé is vált: a szavazatokért folyó verseny eszközévé, melyben a manipuláció, a hazugság és az univerzálissá festett önértékek gátlástalan érvényesítése a gyakorlat magától értődő része. A „környezetszennyezési problémák” megoldására piaci vagy technológiai megoldásokat javasoló optimizmust régóta gyanú övezi, ahogy gyanú övezi a *greenwashing* jelenségét, a zöldmezős beruházások túkeigényét hangsúlyozó, állami támogatásért lobbizó multinacionális vállalatok zöldre festését is. De a gyanú most általánossá vált: mintha attól félnénk, mindenki a „zöld lóra” tesz, hogy vele tegye zsebre a maga nyereségét. Felmerült immár a „zöld kommunizmustól” vagy a „zöld fasizmustól” való félelem is, mely – szokás szerint egybemosva az úgynevezett szélsőbalt és szélsőjobbot – a liberális demokráciát és vele a tőkés piacgazdaságot félti a zöld gondolatot úgymond kisajátító, szélsőséges ideológiáktól. Szépen keretezi mindezt a kulturális elemek mellett biológiai elemeket is magába olvasztó generációs ellentét kiépítése: a materiális értékek és a fogyasztás bűvkörében élő, a jövő generációk életterét feleltlenül feléltő öregek és a posztmateriális értékek mellett elkötelezett, a jövőért és a természeti környezetért felelős fiatalok szembeállítás. (Nem tudok ellenállni a kísértésnek, úgyhogy beidézek itt néhány mondatot Thunbergnek az ENSZ klímacsúcsán elhangzott beszédéből: „Elárultatok minket. De a fiatalok már kezdenek rájönni erre. A jövő generációinak szeméjaitok van. És ha ti úgy döntötök, hogy cserbenhagytok minket, soha nem fogunk megbocsátani. Nem engedjük, hogy ezt megússzátok.”)

Ezt a hisztériába hajló, kölcsönös félelmekkel és gyanakvásokkal terhelt légkört szimpptomának vélem – egy orientációs pontjait vesztett, mély válságjelenségektől szabdalt világ szimpptomájának. Úgy tűnik, a zöld tematika mintegy magába szívta és felerősítette azokat a feszültségeket, melyek hozzátévelegesen a 21. század kezdetétől jelen vannak világunkban. A mediatizált nyilvánosság korábbi nagy témája, a migráció és a klímaváltozás kapcsolata nyilvánvaló, de átszövik a zöld tematikát azok a feszültségek is, melyek a neoliberalis globalizáció és a társadalmi ellenőrzés igénye, a transznacionális világállam és a nemzetállamok, a centrum és a periféria, a globalitás és a lokalitás, valamint a liberális demokráciák és az úgynevezett populizmusok között jöttek létre.

Bognár Bulcsunak a *Replikában* megjelent, minden retorikai elemtől mentes, józanul és világosan élő írását (Bognár 2020) egyrészt azért tartom figyelemre méltónak, mert távol akarta, és távol is tudta magát tartani a fent jelzett, gyanakvásokkal, apokaliptikus félelmekkel és utópikus vágyakkal teli légkörtől, valamint az ebből következő, rövidre zárt értékelésektől. Másrészt azért, mert Niklas Luhmann rendszerelméletére támaszkodva Bognár egy olyan rendkívül magas absztrakciós fokon működő elméleti keretben vizsgálja a zöldmozgalmakat, ami lehetőséget adhat a széttartónak, ellentmondásosnak tűnő tendenciák egyben tartására és elfogulatlan elemzésére. A Luhmanntól vett, a tanulmány mottójaként idézett szöveg minden bizonnyal valóban mértékadó volt Bognár számára: „Az események szociológiai elemzése nem elégedhet meg azzal, hogy tanácsokat adjon és kritizáljon. Első feladata, hogy a történések megfelelő leírását adja.” Miként Luhmann, Bognár sem hagy kétséget

afelől, hogy az ökológiai válságot nem egyszerűen társadalmi válságnak, hanem a *társadalmi rendszer és természeti környezete* határán kialakuló válságnak – adaptációs zavarnak – tekintik. Az már egy további kérdés, hogy a „zavarok” Luhmannra támaszkodó leírása valóban „megfelelő”-e. Hogy állaspontomat a kezdet kezdetén világossá tegyem: engem Bognár Bulcsu írása arról győzött meg, hogy a választott elméleti keret, a társadalom rendszerelméleti leírása a Nyugat 2. világháború utáni fejlődésének magabiztosságában gyökerezik, és alkalmatlan a válságok közt evickelő 21. század történéseinek leírására.

\*\*\*\*

Bognár tanulmánya a következő kérdéssel indul: mivel magyarázható, hogy a zöld gondolat – a körülötte létrejövő, egyre tömegesebb protesztmozgalmak, továbbá e mozgalmak egyre nyilvánvalóbb politizálódása és rendszerkritikai éle ellenére – nem gyakorol jelentős hatást a társadalom működésére: „a politika, a gazdaság, a jogrendszer és más társadalmi területek működése – írja – többnyire a megszokott kerékvágásban zajlik” (Bognár 2020: 8). Bognár ezt azzal magyarázza, hogy az *erkölcsi értékek* nevében fellépő, a maguk *igazságában* bizonyos zöldmozgalmak a társadalom radikális átalakításának igényét egy társadalmon *kívüli* pozícióból fogalmazzák meg. Ám a luhmanni *Aufklärung* éppen arról szól, hogy a társadalom megfigyelőjének fel kell világosítania önmagát arról, hogy az a kritikai-erkölcsi pozíció, ahonnan a világot meg akarja változtatni, maga is a társadalom része, következésképpen csak az össztársadalmi folyamatok egyik funkciójaként ismerheti fel önmagát. Mivel a felvilágosításra váró zöldmozgalom nézőpontja kívül esik a mozgalom látóterén, pontosabban épp annak „vakfoltjára” esik, a zöldek nem tudják *beilleszteni* magukat abba a világba, melyet meg akarnak változtatni. Nem veszik számításba a modern, a komplexitás magas fokán álló, funkcionálisan tagolt társadalmak működésmódját, így kívülről jövő kritikájuk *absztrakt tagadás*, üres szembenállás marad. Ezek az egymástól független, saját racionalitásuk mentén működő alrendszerekre bomló társadalmak nélkülözik ugyanis azt a centrumot, mely egyrészt a protesztmozgalmak támadásának célpontja lehetne, másrészt az a hely, ahonnan egy általános érvényű igazság egyáltalán megfogalmazható.

Később még visszatérek arra a kérdésre, vajon a „beilleszkedés”, szóval a megfigyelő eltűnése egy önmagát leíró tárgyban valóban a felvilágosodás felvilágosítását jelenti-e. Most előbb nézzük meg röviden, miként is nézne ki az a komplex, funkcionálisan tagolt társadalom, mellyel a kívülről érkező zöldmozgalmak szemben találják magukat a tanulmány szerint. Amikor Luhmann azt javasolja, hogy *szubjektum* és *objektum* szubjektumfilozófiai megkülönböztetését *rendszer* és *környezet* megkülönböztetésével váltsuk fel, lényegében azt javasolja, hogy az egyéni tudat önreferenciális zártsága és „szolipszizmusa” mintájára képzeljük el az úgyszintén önreferenciális (autopoétikus) rendszerekként működő szociális rendszereket. Ezek a környezetüket csak a határaikon átjutó információk belső feldolgozásának útján, tehát úgyszintén egy „szolipszisztikus” mintán keresztül érhetik el. Luhmann javaslata az interszubsztivitás problémájának kikerülését teszi lehetővé. A társadalom egységét immár nem kell az interszubsztivitás homályos fogalmára bízunk, állítja Luhmann. A rendszer működési módjának zártsága és autonómiája az, ami ezt az egységet *eo ipso* megteremti. A társadalom – tehát a legátfogóbb szociális rendszer, mely minden, egymás számára kommunikatív hozzáférhető cselekvést átfog – az egyéni tudatokról (pszichológiai

rendszerekről) és a résztvevők jelenlétén alapuló interakciókról fokozatosan leválasztott kommunikációk zárt, önszabályozó és önmagát fenntartó rendszere.

A modern társadalmak növekvő, a variációk tág terét megteremtő komplexitása abból adódik, hogy a társadalmi rendszeren belül, az egyes funkciók mentén további alrendszerek jönnek létre, melyek saját zárt, autonóm logikájuk szerint működnek, és immár egymás számára is környezetet képeznek. Ez pedig – idézem Bognárt –

nemcsak belső autonómiát eredményez, hanem óhatatlanul azt is, hogy az egyes részterületek (gazdaság, jog, politika, oktatás stb.) csak olyan külső ingereket tudnak a belső működésükbe integrálni, amelyek illeszkednek a részrendszer eddigi működéséhez. Vagyis a modern társadalom részrendszerei nem arra vannak kondicionálva, hogy radikális változtatásokra reagálni tudjanak. Ez ugyanis ellentmondana az eddigi működésük során kialakított szerkezetüknek és veszélyeztetné az egyes részterületek működését. (Bognár 2020: 14).

A premodern társadalmak monokontextuális kommunikációját a modern társadalmakban tehát egy polikontextuális kommunikáció váltja fel: a politikai alrendszer például a kormányzat/ellenzék, a jog a jogszerű/jogszerűtlen, a tudomány az igaz/hamis, a gazdaság a rentábilis/nem rentábilis bináris kódja szerint működik, ami lehetetlenné teszi egy egységes, a részrendszerek autonóm logikáját felülíró centrum kialakulását – és ily módon a társadalmi rendszer *univerzális értékeken* alapuló, *erkölcsi* integrációját is.

Be kell látnunk, állítja Luhmann, hogy a különböző funkciókra szakosodott részrendszerek bináris kódjai nem feleltethetők meg az erkölcsi kód (jó/rossz, tiszteletre méltó/megvetendő) két értékével. Egy nyilvánvaló példával élve: a demokrácia halálát jelentené, ha a politikai alrendszer bináris kódját megfeleltetnénk az erkölcs bináris kódjának, azaz a kormányt strukturálisan jónak, az ellenzéket strukturálisan rossznak vagy gonosznak minősíténénk. Mivel ez a meg nem feleltethetőség belátható valamennyi részrendszer kódját illetően (gondoljuk például *A méhek meséjére*, vagy általában a gazdasági nyereségvágyról szóló irodalomra), végül is joggal állíthatjuk – mondja Luhmann –, hogy a rendszer autonómiáját megalapozó kódok az erkőlctől eloldódva, egy magasabb, a morális ítéletekkel szemben indifferens szinten helyezkednek el. Következésképpen – mondja Luhmann és vele tanulmányunk szerzője – a funkcionálisan elkülönült rendszerek társadalmának le kell mondania az erkölcsi integrációról, és ezzel a természetvédelem környezetetikai megalapozásáról is.

Mint minden önreferenciális, saját műveleteiből felépülő rendszer, a társadalmi rendszer is önmaga fenntartására és stabilizálására törekszik, ami csak a környezetét alkotó ökológiai és pszichológiai rendszerekhez történő adaptáció, valamint az egymás számára is környezetet alkotó társadalmi alrendszerek kölcsönös adaptációi révén, azaz végső soron a kölcsönös adaptációk cirkuláris folyamatában, lépésről lépésre érhető el. Ennek megfelelően a társadalmi rendszerek alapvetően *konzervatívok*: csak olyan környezeti irritáció képes az adaptációt, azaz a rendszer változását kikényszeríteni, mely egyúttal képes *beilleszkedni* a meglévő és megőrzendő rendszer működésmódjába. Innen – tudniillik a luhmanni rendszerelmélet felől – nézvést tökéletesen érthető tehát, miért gondolja úgy Bognár, hogy a zöldmozgalmak követelése csak akkor válhatnak a társadalmi rendszer működését befolyásolni képes irritációkká, ha lemondanak külső pozíciójukról, és ajánlataik valamilyen módon illeszkedni tudnak a komplex társadalmak rendszeréhez. Bognár a zöld gondolat *radikális rendszerkritikával* egybefonódó változatait következésképpen nem is annyira veszélyesnek, mint inkább hatástalannak tartja. Itt – miként írja – elsősorban a „Marxszal induló kritikai iskolák

perspektívájára” (Bognár 2020: 12) gondol, mely szerint „a társadalmi viszonyokat átlátó kevesek a valóság helyes ismeretével felvértezve küzdenek az elnyomó hatalommal szemben és képviselik azt a helyes szemléletet, amely csak a fennálló rend radikális megváltoztatásával valósítható meg” (Bognár 2020: 12).

Magam is szívesen elismerem, hogy „a múltat végképp eltörölni” jelszava egyszerűen visszapattan egy zárt egészként funkcionáló társadalmi rendszerről, s ha komolyan vesszük, nehéz mit kezdeni az *Internacionálé* azon ígéretével is, hogy „semmikből” „minden leszünk”. Ám ehhez – nem csak az igazság, de egyben a további érvelés kedvéért – szeretném hozzátenni, hogy Marx, vagy legalábbis *A tőkét* író Marx, nem élt „a múltat végképp eltörölni” ígézetében. *A Tőke* 1. kötetének az „úgynevezett eredeti felhalmozásról” szóló fejezete – mely a „tőkés magántulajdon végórja” és a „kisajátítók kisajátítása”, szóval a forradalmi fordulat felé tart – egy háromlépcsős folyamatot ír le. A kiindulópont a törpetulajdonosok kisüzemi világa, „ahol a munkás szabad magántulajdonosa önmaga kezelte munkafeltételeinek, a paraszt a földnek, [...] a kézműves a szerszámnak” (Marx 1967 [1867]: 711). Ez a forma lehetővé teszi ugyan a szabad egyéniség kifejlődését, de a tulajdon szétforgácsoltsága következtében csak a „termelés és a társadalom szűk, természetadta korlátaival fér össze”, s ily módon megreked az „általános közepszerűségben” (Marx 1967 [1867]: 712). A második lépcsőben a közvetlen termelők erőszakos kisajátításának útján „sokak törpe tulajdona kevesek tömegméretű tulajdonává”, tőkés tulajdonná válik, ami a termelőeszközök centralizációjával lehetővé teszi a „munkafolyamat kooperatív formája, a tudomány tudatos technikai alkalmazása”, és általában a termelés társadalmazása számára (Marx 1967 [1867]: 712). Amikor a tőkemonopólium „bilincsevővé válik” ennek a társadalmazási folyamatnak, akkor érünk el a harmadik lépcsőfokhoz: a „termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmazása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik” (Marx 1967 [1867]: 712, 713).

Nem nehéz észrevenni, hogy a kisajátítók kisajátítása ebben a leírásban nem a múlt eltörlését jelenti. Amikor a burok szétreped, a „megszüntette megőrzött” múlt szabadul ki a burokból. Ha maga Marx nem hangsúlyozná, akkor is nyilvánvaló lenne, hogy itt a „tagadás tagadásáról”, szóval egy dialektikus *folyamatról* van szó, mely feltételezi ugyan a burok szétrepesztésének forradalmi aktusát, de feltételezi azt a múltat is, mely a tagadás tagadásában *megőrződik*. Marx tehát a Szellem történelmi önmegvalósításának hegeli logikáját alkalmazza a társadalmazási folyamat feltárása során. Annak a Hegelnek a dialektikáját – tennem hozzá –, aki talán az egyetlen filozófus, akit Luhmann a modernitás szociális rendszereinek leírása szempontjából hajlandó volt komolyan venni. De ha Luhmann Hegelt komolyan vette, akkor minden bizonnyal a *megőrzés* szempontját értékelte dialektikájában, és nem a Szellem történelmi dialektikájában rejlő *teleológiát*. A teleológiát, mely benne rejlik Marx fenti fejtegetésében is – például amikor azt írja, hogy a tőkés termelés „egy természeti folyamat szükségszerűségével” hozza létre saját tagadását (Marx 1967 [1867]: 713) –, Luhmann éppenséggel elutasította.

Hogy a rendszerek evolúciójában alapvetőnek tartotta a *megőrzés*, de tagadta a *teológia* szerepét, hasonlóan fontos szerepet játszik Luhmann elméletében, mint a subjektum-objektum viszony átállítása a rendszer és környezet viszonyára. Mivel a „kisajátítók kisajátítása” (Marx 1967 [1867]: 713) elmaradt, szóval a történelem teológiája nem látszik működni, és a klímakatasztrófa elhárításának útja sem rajzolódik világosan elénk, a rendszerkritikus gondolkodás ezen a ponton valóban rászorul arra, hogy a teológia tekintetében felvilágosítsa

önmagát. Ehhez pedig Luhmann evolúciós elmélete jó kiindulópont lehet. Bár a jelenléten alapuló interakcióktól a szegmentált társadalmakon át a modernitás komplex társadalmi rendszeréig tartó evolúció a luhmanni vizsgálatok tárgya, Luhmann nem állítja, hogy a komplexitás növekedését minőségi értelemben vett fejlődésként értelmezhetnénk, és a változásokat általános érvényű törvényszerűségek uralma alá eső, ok-okozati összefüggések lineáris sorába illeszthetnénk. Az evolúció sokkalta inkább a véletlenek, a *kontingenciák* által meghatározott. Egy szociális rendszer evolúciója ugyanis – ismét csak *ego* és *alter* viszonyának átírásával – a rendszer környezetét alkotó, tőle eltérő rendszerek hatására megy végbe. Ezeket a hatásokat a rendszer irritációként, véletlenként tudja csak értelmezni, lévén nem saját racionalitásából, hanem egy tőle idegen logikából fakadnak és válaszra ösztönzik. A véletlenként értelmezett külső hatás és a rendszer kapcsolatában létrejövő változást Luhmann három szakaszra osztja: variáció, szelekció és restabilizáció. A *variáció* egy külső hatásra beálló, váratlan eltérés a rendszer szokásos működésétől, a *szelekció* a rendszer elutasító vagy elfogadó válasza, míg a *restabilizáció* azt a változást jelenti, mely ily módon rögzül a rendszer működésében.

A keletkezés folyamatát Luhmann nem véletlenül osztja három elemre. Ezek ugyanis nem három egymásra következő *szakaszt* jelentenek egy egyenes úton, hanem egy *cirkuláris* folyamat három elemét. Az egyszerűség kedvéért hadd idézzem itt Bognár egy korábbi tanulmányát egy számomra amúgy is eligazításként szolgáló kőetből: Luhmann, olvashatjuk itt

az evolúció folyamatát nem variáció, szelekció és restabilizáció egymás utáni folyamataként, hanem cirkuláris, az önmagára visszautaló történések sorozataként értelmezi [...] A szociális evolúciójának cirkularitása a dinamikus változás és az állandóság modelljét is képezi egyben. A kommunikáció szelekciója ugyanis alapvetően instabil kritériumokon alapul, mivel bármely, a korábbi működéshez képest eltérést mutató kommunikáció (mint variáció) csak akkor történhet meg a rendszer autopoézisében, ha a struktúra szabadságot biztosít a változásra. Ez biztosítja a társadalmi rendszer struktúráinak erőteljes változását, és ez jelenti a szociális rendszerének evolúcióját. Másrészt a rendszer autopoézise egyfajta konzervatívizmussal is jellemezhető, amennyiben az bizalmatlan az újdonsággal szemben. Az önreferenciális kommunikáció [...] ugyanis minden új variációra akképp tekint, mint ami képes aláásni a struktúra stabilitását, és ami képes csökkenteni a rendszernek a külvilághoz fűződő alkalmazkodóképességét. A szociális rendszer kommunikációja tehát részint stabil, amennyiben a kommunikáció saját elemekre utal vissza, részint cseppfolyós, amennyiben magában rejti a változást. A szociális rendszer csak e két folyamat együtteseként ragadható meg a maga komplexitásában (Bognár 2014: 118–119).

Azaz a szociális rendszer *változás és megőrzés, keletkezés és rögzítés, stabilitás és likviditás* együttállásaként értelmezhető. Úgy gondolom, hogy a zöldmozgalmaknak, amennyiben kiktartanak a radikális változás igénye mellett, és – más nemigen tehetvén – ezt összekapcsolják a rendszerkritika igényével is, szembe kell nézniük az evolúciós folyamatok fent leírt jellegzetességével. Ez a szembenézés azonban nem kell, hogy ugyanarra az eredményre vezessen, mint amire Bognár Bulcsu jutott a zöldmozgalmak felvilágosítását célzó, Luhmanntól jöttányit sem távolodó tanulmányában.

Ha belegondolunk, a radikálisok és a rendszerkritikusok szeme előtt egy olyan átfogó és mélyreható változás képe lebeg, mint amelyet annak idején a kapitalizmus születése jelentett. Anélkül, hogy a két (reális és elképzelt) folyamat között azonosságot tételeznék, nézzük meg ezt a születési folyamatot – természetesen csak néhány jellegzetes variáció erejéig – a nem teleologikus társadalmi evolúció *cirkularitása* szemszögéből. Marx az eredeti felhalmozást

*teleologikus*, egyenesvonalú folyamatként mutatja be, amely hatalmi csoportok (a földbirtokos réteg) kvázi tudatos törekvéseként vezetett el a premodern, családi-közösségi tulajdonon alapuló paraszti társadalom felbomlásához, s így módon egyrészt a tőketulajdonosok, másrészt a tulajdonuktól megfosztott, „szabad” munkavállalók létrejöttéhez, megteremtve ezzel a tőkés termelés feltételeit. Macfarlane kiváló könyvének, *Az angol individualizmus eredetének* megjelenése óta ez az értelmezés nehezen tartható. Mint tudjuk, Marx, ugyanúgy mint Max Weber, a prekapitalista társadalomból a kapitalistába való átmenet példaként Angliát vizsgálta, de választásuk „szerencsétlenségükre egy egyedülálló és sajátos társadalomra esett” (Macfarlane 1993 [1978]: 269). Mint Macfarlane hangsúlyozza, a feudális társadalmakban – s minél keletebbre vagyunk, annál inkább – a család volt a tulajdonlás alapvető egysége, mely egyúttal a termelés és a fogyasztás egységét is alkotta. Így módon a tulajdon, és különösképpen a föld tulajdona bizonytalan, feltételes, a hozzá kapcsolódó kötelezettségek és jogok által korlátozott volt: a család egymást követő generációi lényegében haszonélvezeti joggal rendelkeztek, azaz a tulajdon helyes használatáért felelősséggel tartoztak a leszármazottakkal szemben. Ezzel szemben Angliában már a 13. században ismert a *nemo est heres viventis* (élő embernek nincs örököse) elve, és a 13. század végétől minden szabad ember megkötés nélkül eladhatta földjét és ingatlanját. Ehhez társul a *primogenitúra* elve, mely szerint a vagyont – ellentétben a közös családi tulajdonnal – az elsőszülött fiúgyermek örökli, és ez az Európa egyéb részein csak szórványosan és csak a felsőbb rétegekben ismert elv Angliában az alsóbb társadalmi rétegekben is érvényesült. Ha a tulajdonosi réteg és a tulajdonnal nem rendelkező, így mobilitásra kényszerülő szabad munkaerő kialakulását tekintjük a tőkés termelés feltételének, így akár azt is mondhatnánk – idézem Macfarlane-t –, hogy „Anglia 1250-ben éppen annyira kapitalista volt, mint 1550-ben vagy 1750-ben. Más szavakkal, Anglia igen fejlett piaccal és munkaerő-mobilitással rendelkezett, a földet árúnak tekintették, a kizárólagos magántulajdon már létrejött, igen nagyfokú volt a földrajzi és társadalmi mobilitás, a családok és a gazdaságok teljes mértékben elváltak egymástól” (Macfarlane 1993 [1978]: 270).

Mégis súlyos félreértés lenne a tőkés termelés kialakulásáról vagy akár csiráiról beszélni a 13. századi Angliában. Inkább arról van szó, hogy Angliában *kisztelektálódott* egy sajátos *variáció*, de fogalma sem lehetett senkinek arról, hogy ez a variáció hatásaival egyetemben jól fog majd illeszkedni a 18. században kiépülő tőkés termelés lehetőségfeltételei közé. *Nem szándékolt* hatása mégis a Marx leírta tagozódás volt: „a 15. és 18. század között a földbirtokosok gazdag kisebbsége és az elszegényedett munkásrétegek között a távolság egyre nőtt. Tawney óta központi társadalomtörténeti probléma volt annak leírása, hogy az abszolút különbség miképpen nőtt meg annyira, hogy a 18. századra vonatkozóan inkább »osztályokról«, és nem rendekről beszélhetünk” (Macfarlane 1993 [1978]: 108).

Most már rövidebbre fogva, hadd említsek még néhány variációt. Marx lényegében azt mondja, hogy a modern, a közösségi, vérségi és rendi viszonyokból kiágazott tulajdonjog a tőkés termelési mód *eredménye*.<sup>1</sup> Láttuk, hogy ez Angliát illetően így nem állt fenn. De nem csak Angliáról van szó. A *quirites* tulajdonjoga mint feltétlen és abszolút magántulajdon a római polgári jog megkülönböztető jegye volt. A *római jog*, az *antikvitásnak* ez a hosszú

1 A „jogi elképzelés... [mely szerint] a földtulajdonos azt teheti a földjével, amit minden árúbirtokos a maga árujával... a modern világban csak a tőkés termelés fejlődésével alakult ki”. A tisztán gazdasági érdekeket tükröző „abszolút magántulajdon” megjelenése tehát, „mely leveti valamennyi korábbi politikai és szociális sallangját, a tőkés termelési mód nagy érdeme” (Marx 1974 [1894]: 586 és 587).

évszázadokra elfelejtett eleme, a 12. századtól újra él a Bolognai Egyetemen, és már a 12. század végén meghatározó szerepet játszik a *dominium directum*, azaz az abszolút tulajdonjog körülhatárolásában (aminek aztán fontos szerepe lett a modern természetjog kialakulásában). De mondhatjuk-e azt, hogy ez az antik hagyomány *azért* támadt fel és terjedt el egész Európában, hogy előkészítse a tőkés termelési mód alapjául szolgáló tulajdonformát? Aligha. Újjászületésének több köze volt az itáliai városállamokban éledező republikánus hagyományhoz és kettős küzdelmükhöz a pápai és a császári hatalommal szemben. Vagy máshonnan véve a példát: vajon Kálvin *azért* képviseli a predestináció tanát, hogy megalapozza a puritanizmus evilági aszkézisét és ezzel a „kapitalizmus szellemét”? Vajon a kopernikuszi fordulat rejtett szándéka lett volna, hogy a jelentéssel teli kozmoszt és vele a „lét nagy láncolatát” feloldja a végtelen űr csendjében, és a valóságot elválasztván a megélt tapasztalattól, létrehozza a kapcsolataiból kioldott, jól fegyverezhető individuumot? Vajon Gutenberg és az első nyomdászok tisztában voltak azzal, hogy a könyvnyomtatás a jelenléten alapuló szóbeliséggel szemben egy olyan írásos kultúra alapját teremti meg, mely nélkül nincs polgári nyilvánosság, modern nemzetállam, működőképes bürokrácia és racionális gazdálkodás? Végül *res cogitans* és *res extensa* megkülönböztetésével Descartes egyrészt a termelési eszközeitől megfosztott munkaerőt előlegezte volna meg, másrészt azt a szubjektumfilozófiát, mely a forradalmak titkos főszereplője?

Nyilvánvaló, hogy ezekben és számtalan más esetben, megannyi – a szelekció során hol tiltott, hol elismerést nyert – variációról van szó, melyek azonban *cirkulárisan* egymást erősítették és egymáshoz illeszkedtek, létrehozván azt a valamit, amit „korszellemnek” szokás nevezni. Az úgynevezett korszellemben válik csak fokozatosan explicitté, hogy ezek a variációk azért tudnak illeszkedni, mert ugyanarról „szólnak”: egy absztrahálódási folyamat egymást erősítő elemei. Az ember kiagyazódásáról van szó lokális, vérségi, vallási, kulturális és politikai kapcsolatrendszeréből, leválásáról a megélt tapasztalat közvetlenségéről és a jelenléten alapuló interakciókról – egyszóval *életvilágáról*, hogy aztán az immár absztrakt „emberi jogokkal” rendelkező, minőségi jegyeitől elválasztott személyeket, valamint a konkrét személyekről levált kommunikációt újra lehessen rendezni. Ez az absztrahálódási folyamat *stabilizálódik* „egyszer csak” a kapitalizmusban, amikor a cirkuláris kapcsolódások során nyilvánvalóvá válik, hogy rendezőelve – Polányi Károly kifejezésével élve – a „társadalomból kiagyazott” tőkés árutermelés és piac lehet: a konkrét és hasznos munka helyébe lépő absztrakt munka és a használati érték helyébe lépő csereérték. Az interakciókat immár nem közösen osztott normák és értékek koordinálják, hanem a minőségi megkülönböztetések iránt közömbös csereérték, végsősoron a pénz médiuma.

A végül radikális átalakuláshoz vezető *evolúciónak* ebből a lassú, lépésről lépésre haladó, nem teleologikus folyamatából vajon nem arra a következtetésre kell-e jutnunk, amire Bognár Bulcsu is jutott, hogy tudniillik ez a jelenben sem mehet végbe másképp? Következésképpen a változás igényével fellépő zöldmozgalmaknak illeszkedniük kell a társadalmi rendszerhez, mely a változást csak a megszüntetve megőrzés formájában tudja beépíteni magába. Kétségkívül racionális, megfontolt lépésnek tűnik, ha bizodalunkat a jól működő rendszerekbe vetjük, és a radikalizmus veszélyes csábítását elkerülve, tőlük várjuk biztonságunk szavatolását. Mielőtt azonban erre a következtetésre jutnánk, két kérdést meg kell vizsgálnunk. Először is azt, vajon a keynesi fordulat után, a szociáldemokrata konszenzus és a jóléti állam idején virágkorukat élő, robusztus társadalmi rendszerek ma is olyan



robusztusak és *működőképese*-e. Másodszor azt, vajon az emberek átélt tapasztalatáról leváló rendszerekkel előálló *értelemvesztést* meddig képes az ember elviselni. Az első kérdés lényegében empirikus, és továbbra is a luhmanni rendszerelmélet nyelvén vizsgálható. A második kérdéshez érve azonban el kell majd hagynunk ezt a nyelvezetet.

Kezdjük értelemszerűen az első kérdéssel. Lionel Shriver disztópiájának, az amerikai pénzügyi és társadalmi rendszer összeomlását vizionáló *A Mandible család* című regényének mottója a következőképpen hangzik: „Az összeomlás az egyszerűsödés hirtelen, önkéntelen és kaotikus formája.” Nem nehéz belátni: minél komplexebb egy rendszer, annál instabilabb. A zsonglőr tíz labdát még tud kezelni, de a tizenegyedikkel összedől a labdák és a kezek rendszere. A huszonnegyedik kártyáig áll a kártyavár, ám a huszonötödikkel összedől. Van egy utolsó csepp, amitől kicsordul a pohár. Átvihető ez az egyszerű belátás a modernitás komplex rendszereire? Tegyük fel a naivnak tetsző, de nehezen megkerülhető kérdést: valóban biztonságot nyújt még, valóban jól működik az a komplex társadalmi rendszer, melynek nem szándékolt, de a rendszer működéséből adódó hatásai az élet, és nem csak az emberi élet feltételeinek összeomlásával fenyegetnek – ökocídiummal és klímakatasztrófával, milliárdok élmezésének és vízellátásának ellehetetlenülésével, hatalmas tömegek kényszerű népvándorlásával, népiirtások és klímaháborúk rémével?

A kérdés naivitásával kapcsolatos gyanút talán csökkenti, ha hozzáteszem, hogy Luhmann – miképpen erre már utaltam – maga is tartózkodik attól, hogy a komplexitás növekedését *fejlődésnek* tekintse. Világosan látja a komplexitás növekedése és az instabilitás közötti összefüggést, és távolról sem zárja ki a komplex társadalmi rendszerek „hirtelen leegyszerűsödésének” – azaz összeomlásának – a lehetőségét. A jelenléten alapuló, instabil és konfliktusokkal terhelt interakciókról leváló komplex társadalmakban egyre ritkábban robbannak ki ugyan nyílt konfliktusok, de a ritkábbá váló konfliktusok egyre veszélyesebbek. A komplex társadalmakban nyilvánvalóan több a kombinatorikus lehetőség, ami beindítja a variációt, szelekciót és restabilizáció dinamikáját. Ez a komplexitás további növekedését idézi elő, ami újabb innovációkat, a rendszerek korábbi működésétől eltérő variációk befogadását teszi lehetővé, ami növeli a komplexitást, és így tovább. Láttuk azonban, hogy a szociális rendszerek csak *változás és megőrzés, keletkezés és rögzítés* együttállásában képesek fennmaradni, ám a keletkezés dinamikusan folytonosságában a megőrzés követelménye egyre nehezebben teljesül. A kontingenciák növekedése következtében a szociális rendszerek egyre inkább rá vannak utalva egyrészt az alrendszerek közötti strukturális kapcsolódások stabilitására, másrészt a szociális rendszerek és a pszichikai rendszer közötti *interpenetrációra*. A szocializációs rendszer hiába kínál fel a személyes tudatról leválasztott szerepek komplex rendszerét az egyén számára, ha az nem tud – vagy a rendszerek számára értelmezhetetlen *akarata* okán nem akar – alkalmazkodni hozzájuk. A rendszerek tehát képesek ugyan az adaptációra, ám a környezetükből érkező irritációkra adott adaptív válaszaik a „megoldással” együtt a komplexitás további növekedését indítják el, azaz a megoldás új adaptációs kényszert szül. És aztán jön a tizenegyedik labda. Vagy túlcordul a pohár.

A problémát – igaz, a proletárforradalom előszobájaként értelmezve – már Marx is világosan látta. A klasszikus hely (*horribile dictu*) a *Kommunista Kiáltvány*:

A burzsoázia nem létezhet anélkül – olvashatjuk itt –, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyt (...) A burzsoá korszakot minden előbbi korszaktól a termelés folyamatos átalakítása, a társadalmi

állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. Az összes szilárd, berozsdásodott viszony, a nyomukban járó régtől tisztelt képzetekkel és nézetekkel együtt felbomlik, az újonnan kialakuló viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodhatnának. Minden, ami rendi és állandó, elpárolog, mindent, ami szent, megszenteltelenítenek, és az emberek végre arra kényszerülnek, hogy józan szemmel vizsgálják léthelyzetüket, kölcsönös kapcsolataikat (Marx és Engels 2004 [1848]).

Az apokaliptikus képen ügyesen elhelyezett „józansággal” Marx ugyan a forradalom elkerülhetetlenségének belátására utalt, de a józanság végül nem a forradalmat hozta magával, hanem a modernitás komplex társadalmi rendszereit. Az úgynevezett Nyugaton a csereérték és a pénz semleges médiuma által vezérelt, a profitmaximalizálás imperatívuszának tág teret nyitó gazdasági rendszer létrejöttével mellett olyan további társadalmi alrendszerek alakultak ki, melyek hosszú ideig adaptációra képesek, *szilárd* keretűl szolgáltak a tőkés áruterelés és a piac logikájából keletkező folyamatos instabilitásnak és az új variációk szakadatlan keletkezésének. Ezek a normáktól és értékektől messzemenően eloldott, ám a társadalmi érintkezést irányítani képes mechanizmusok azonban most viharos gyorsasággal feloldódnak látszanak a *globalizáció* világában. Az „összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése” új lendületet vett.

Zygmunt Bauman a „folyékonyt” használja az új, globalizálódó világ átfogó metaforájaként (Bauman 2000). A likviditásnak arról a *megőrzéssel* ellentétes képességéről van szó, amely lehetővé teszi, hogy *rögzített* formáját levetve, valami *bármilyen* formát *bármikor* kitöltsön. Míg a szilárd, rögzített alakzat gyakorlatilag közömbös az idővel szemben, azaz a *tér* kategóriáiban létezik, addig a bármilyen alakot bármikor felvenni képes likvid alakzat a változás, az *idő* kategóriáiban létezik. A globalizált világ az *áramlások tere*,<sup>2</sup> legfőbb értéke pedig az *önértékké vált állandó keletkezés* és mobilitás. A minduntalan átdolgozott értékek, a folyton változó életpályák, a hálózatok és az internet kaleidoszkopikus világában – mondja Bauman – a manőverezés szabadsága válik a legfőbb értékévé, azaz a metaértékké; csak ezen keresztül vezet út a többi, múltbeli, jelenbeli és jövőbeli értékhez.

Nem nehéz belátni: ha van valami, ami igazán otthonos az áramlások terében, ami bármikor képes bármilyen alakot felvenni és bármit képes rögzített alakjától megszabadítva az állandó keletkezés és permanens instabilitás olvasztótengelyébe vetni, az a gazdasági rendszer működését szabályozó általános csereérték – a semleges voltában mindent önmagába oldani képes pénz. Pontosabban fogalmazva, az önmaga fenntartásáért állandó mozgásra és aktivitásra, profitmaximalizálásra kényszerülő *pénztőke*. A mai gazdasági rendszert illetően Claus Offe (1987) „zéró opcióról” beszél: a komplex társadalmak – mondja – olyannyira rigiddé váltak, hogy a bennük zajló folyamatok koordinálására irányuló reflexiók vagy a megújításukra tett kísérletek eleve hiábavalónak, lényegében inadekvátnak tűnnek. Bauman ehhez hozzáteszi, hogy a gazdaság annál inkább önálló és válik „rigiddé”, minél inkább *felszabadul* a társadalom ellenőrzése, azaz – Luhmann-nal szólva – a környezetét képező társadalmi alrendszerek (politika, jog, szociális rendszer) felől érkező adaptációs kényszerrel alól. Az Offe jelezte „rigiditás” vagy „zéró opció” tehát itt leginkább *süketséget jelent az adaptációs kényszerekkel szemben* – a süketség luxusát pedig a fékek kioldása és a zsilipek

---

<sup>2</sup> A korszakunkat átható likviditás különböző vetületeit illetően hadd utaljak itt *Az áramlások terében* című könyvemre (Tallár 2015).

felemelése, szóval a globális tőke elszabadulása teszi lehetővé. Röviden szólva a neoliberális fordulat, a dereguláció, a liberalizáció, a növekvő flexibilitás, a pénz- és az ingatlanvagyonok, valamint a munkaerőpiac növekvő szabályozatlanságának, az adóterhek fellazításának és megkerülhetőségének számlájára írandó.

A tőke „kiköltözése” a globális térbe természetesen nem véletlen: saját rendszerimperatívusza, a profitmaximalizálás és a szüntelen növekedés belső logikája indítja arra, hogy kilépjen környezete, a szociális állam erős és hatékony részrendszerei felől érkező irritációk és adaptációs kényszerek köréből. Ám „kiköltözése” káoszt hagy maga után. Egészen sajátos helyzet jön létre ugyanis így módon: míg a tőke logikája által vezérelt gazdasági rendszer, „szétrepesztve burkát”, kilép a globális térbe, a társadalom alrendszerei továbbra is a *territoriális* nemzetállamok kereteiben működnek, anélkül azonban, hogy ténylegesen környezetét képeznék a globálissá vált gazdaságnak. A globális gazdaságot elvileg értelmezhetnénk ugyan a világtársadalom vagy a *világállam* felé tett lépésnek, de ennek empirikusan semmi jele. A helyzet inkább arra látszik utalni, hogy – Polányival szólva – a gazdaságnak a társadalomból történő „kiagyazása” teljesebbé válik, ami lehetővé teszi, hogy a környezete felől érkező adaptációs kényszerektől függetlenné vált tőke szabadon garázdálkodjon a természeti és emberi erőforrások között. A globális teret jelenleg multinacionális vállalatok, bankok és államok alkalmi szövetségeinek decentrált és deterritorializált, „kormány nélküli kormányzása” (*governance without government*) jellemzi: transznacionális szerződéseknek, megegyezéseknek, kompromisszumoknak, üzletkötéseknek és kölcsönöknek olyan nem intézményesült, egészében mégis kényszerítő erejű együttese, mely fokozatosan az egész glóbuszt bevonja nyitott és folyamatosan terjeszkedő határai közé.

Új pozíciójában a tőkés gazdaság globális rendszere anélkül tud tehát diktálni a továbbra is territoriólisán rögzített társadalmaknak, hogy ő maga komolyan ki lenne téve az adaptációs kényszereknek. A területiális nemzetállamokat viszont nagyon is érinti az adaptációs kényszer, ami teljesítőképességük és hatékonyságuk gyengülésével, de mindenekelőtt korábban magabiztos önértelmezésük *elbizonytalanodásával* jár. Ez pedig nyílt konfliktusok egyre gyakoribb kirobbanásához, a társadalmak működési zavaraihoz és ellenségességig fokozódó megosztottságához, a nyilvános tér összeomlásához, egymással nem kommunikáló „véleménybuborékok” elszaporodásához vezet. A kormány és ellenzék váltógazdálkodásán alapuló – formális – demokráciákat, a *status quót* és a *status quo* alapján álló politikai osztály egészét elutasító populizmusok kialakulását tapasztalhatjuk, továbbá olyan érzelmi viharok eluralkodását, melyeket a rendszerek zárt működésmódja sem tud immár semlegesíteni oly módon, hogy leválasztja őket az interakciók és „pszichikai rendszerek” szintjéről, a rendszerek logikája által kezelhetetlen morális, vallási vagy utópikus meggyőződésekről. Bizonytalaná válik a tudás, bizonytalaná, hogy mi tudható, és így módon maga a Valóság is. Mindezt tetézi a világrendszeren belül a centrum-periféria viszony átrendeződése. A globálissá váló gazdasági térben a centrum is mozaikosan szétszórt: új államok emelkedtek fel a centrumba, míg mások jelentőségüket veszítették, ami a geopolitikai tér átrendeződéséhez, a nacionalizmusok és a hegemoniáért folytatott küzdelem felerősödéséhez vezetett. Hogy úgy mondjam: „a nemzetközi helyzet fokozódik”. Mint jeleztem, a zöld tematika mintegy magába szívta és felerősítette mindezeket a feszültségeket. Jelenleg feltehetőleg a zöldmozgalomban jelentkezik a legegységelműbben az a *meggyőződés*, hogy mindezért valaki vagy valami *felelős*, és a kialakult világállapot megváltoztatandó és *megváltoztatható*.

Ha eszünkbe idézzük mindezt,<sup>3</sup> talán nem jogosulatlan azt állítani, hogy bármennyire is magas absztrakciós fokon működik Luhmann rendszerelmélete, ez az elmélet *történetileg* a modernitásnak ahhoz a *szilárd* korszakához tartozik, mely hozzávetőlegesen Luhmann halála idején (1998) átadta helyét a *likvid* modernitásnak. Figyelembe véve azt a történelmi környezetet, melyben az elmélet megszületett, legalábbis felvethető, hogy a luhmanni megfigyelő „eltűnése” a rendszerben inkább jelenti a társadalom rendszerszerű működésének *vél*t alternatívánélkülisége melletti elköteleződést, mint a megfigyelő önfelvilágosítását. De persze az a kérdés is felvethető, vajon működtek-e valaha is olyan, a szó szoros értelmében zárt, kizárólag saját bináris kódjaik alapján működő társadalmi rendszerek, melyek környezetükkel csak a határaikon átjutó információk belső feldolgozása útján érintkeztek. A kérdés jogosultságát igazolandó, érdemes itt röviden Braudelre utalni, aki a kapitalizmust úgy írja le, hogy az *mindig is* a rendszerszerű működés zárt logikáját megkerülve, kvázi likvid erőként működött.

Hogy aztán éles különbséget tegyen *piacgazdaság* és *kapitalizmus* között, Fernand Braudel először az úgynevezett piacgazdaság két lehetséges formáját (A és B) különíti el egymástól. A nem csak a kapitalizmusra jellemző első (vagy A) szint a társadalmi környezetéhez adaptálódó, különböző hatóságok által szabályozott, „minden meglepetést nélkülöző »transzparens« cseré» szférája, ahol a verseny szigorú vagy éppen kegyetlen, de mindenkire nézve azonos törvényei – Luhmann-nal szólva: egy autopoéitikus rendszer kódjai – uralkodnak. Ezzel szemben a B szint „a nem transzparens, az ellenőrzés alól kibúvó cserék szintje”, melyet akár *ellenpiacnak* is nevezhetünk, hiszen itt a résztvevők egyrészt a szabályok megkerülésére törekszenek, másrészt arra, hogy különböző monopóliumok, hatalmi befolyás stb. erejére támaszkodva a szabályokat önmagukra nézve felfüggeszék vagy módosítsák – azaz a szereplők ezen a (B) szinten „egyéni tranzakciókkal váltják fel a kollektív piacot”. Ezt a „két különböző fajta tevékenységet – teszi hozzá Braudel – nem ugyanazok a mechanizmusok és nem ugyanazok a szereplők irányítják” (Braudel 2008 [1985]: 60–62, 72). A szárnyalóan magas profitok és a versenyelőnyök mindig is a politikai-hatalmi szférával összefonódó, azaz a rendszerhatárokon átlépő B szinten születtek. A kapitalizmust ezek szerint úgy érthetjük meg – érvel Braudel –, mint amely ráépülve az anyagi élet és a transzparens csere szférájára, a B szinten bontakozik ki: az anyagi élet szintje felett

következik a piacgazdaság terepe a különböző piacok közötti nagyszámú horizontális kommunikációval: itt általában az automatikus koordináció egy bizonyos foka kapcsolja össze egymással a kínálatot, a keresletet és az árakat. Majd emellett, vagy inkább e szint fölé emelkedve következik az ellenpiac zónája, ahol a nagy ragadozók kalandoznak, és ahol a dzsungel törvénye uralkodik. Ma éppúgy, mint a múltban, az ipari forradalom előtt éppúgy, mint utána, ez a szféra a kapitalizmus igazi otthona (Braudel 1982 [1979]: 229–230).

A szociális állam „profitpréze alatt nyögő tőkének” éppen egy ilyen „dzsungelre” volt szüksége, és ez a dzsungel aligha jellemezhető a rendszerek közötti strukturális kapcsolódások stabilitásával. A profitmaximalizálás elve áttöri a rendszerhatárokat, és olyan hatalmi konglomerátumokat hoz létre, melyekben – korszakoktól és égtájaktól függő eltérésekkel – egybefolyik gazdaság, politika, jog és kultúra. A *crony capitalism*, a haveri kapitalizmus fogalma

<sup>3</sup> Itt jegyezném meg, hogy az előző bekezdésbe egy terjedelmesebb írást próbáltam meg beleszuszkolni, feltehetőleg inkább kevesebb, mint több sikerrel. Lásd: Tallár (2019).

ugyan csak az 1990-es években tűnik fel, de a forgóajtó, melyen keresztüljutva az üzleti elit elfoglalja a politikai, a politikai elit pedig az üzleti posztokat, régóta nyitva van. A forgóajtó felől nézvést pedig *nem* arról van szó, hogy a gazdaság, a politika vagy a jog *alrendszer*e kezd saját racionalitása mentén kommunikációba a többi részterülettel. Hanem arról, hogy egy *érdekcsoport*, *emberek egy csoportja* – mondjuk a globalizációban érdekelt ún. transznacionális osztály – saját érdekében használja ki a helyzet komplexitásából adódó lehetőségeket, ami más érdekcsoportok ellenállását váltja ki, és konfliktusuk nem helyezhető el egyszerűen a rendszerek logikája mentén. A *forgóajtó* fogalma (Blanes i Vidal et al. 2012) arra hívja fel tehát a figyelmet, hogy a rendszerek működése nem írható le az érdekcsoportok, vagy tágabban az „emberi tényező” kizárásával. Ha az egyéni tudatokról (pszichológiai rendszerekről) és a résztvevők jelenlétén alapuló interakciókról leválasztott kommunikációk zárt, önszabályozó rendszereként fogjuk fel a társadalmat, nem csak redukáljuk a fogalmát, de egyúttal olyan tárgyként is mutatjuk be, mely nyitott ugyan a természettudományos mintákat követő *magyarázatok* számára, de lezárul a *megértés* és az *értelem* kérdéseivel szemben.

Ezzel el is érkezünk második problémánkhoz. Tegyük fel újra előző kérdésünket: valóban biztonságot nyújt még, valóban jól működik az a komplex társadalmi rendszer, melynek nem szándékolt, de a rendszer működéséből adódó hatásai az élet, és nem csak az emberi élet feltételeinek összeomlásával fenyegetnek? Ami előző kérdésünkben most érdekes lehet számunkra, az nem a rá adott válasz, hanem a kérdésfelvetésben rejlő implicit értelem. Mit jelent azt kérdezni, hogy „jól” működik-e a rendszer? Kérdésünk egyértelműen azt feltételezi, hogy a társadalmi rendszer működése fenyegeti a környezetét képező ökológiai rendszert. Holott éppenséggel azt is gondolhatnánk, hogy az ökológiai rendszer fenyegeti a környezetét képező társadalmat. Ha mégis magától értődnék tartjuk, hogy a fenyegetés a „rosszul” működő társadalmi rendszer felől érkezik, akkor ez azért van így, mert a két rendszert alapvetően – ha tetszik létszerkezetében – különböztetjük meg. Nem gondoljuk azt, hogy az ökológiai rendszer felelős lenne a társadalmat fenyegető veszélyért, de nagyon is úgy gondoljuk, hogy „nekünk” – bármit is jelentsen ez – *kötelességünk* és *lehetőségünk* a társadalom működésében változtatni.

Azt feltételezzük tehát, hogy ez ügyben legalábbis *felelősségünk* van, és a felelősség fel-szólításának *eleget is tudunk tenni*, amennyiben a világ a *mi világunk*: nem tőlünk független dolgok tőlünk független (természeti) rendszere, hanem megélt tapasztalatunk *intencionális* – azaz tudatunktól elválaszthatatlan – tárgyainak nyelvileg közvetített horizontja. Vagy Heideggerrel szólva: a „jelenvalólét” *otthona*. Egy olyan létező otthona, „mely létében megértően viszonyul ehhez a léthez”. Vagy most Husserl-t idézve: olyan szubjektumok otthona, akik „magukra vonatkoztatják ezt a világot, akik számára a környezet létének csak az az értelme, amit mindenkor tapasztalataink, gondolataink, értékeléseink stb. adtak neki, s csak olyan érvényességfajtaiban (létbizonyosság, lehetőség, esetleg látszat stb.), amelyet mi, mint az érvényesítés szubjektumai, valóban megvalósítunk, illetve mint megszokottat korábbról birtokunk és hordozunk magunkban...” És tovább, egy másik helyet idézve: „Számunkra, akik együtt élünk, együtt van előzetesen adva, számunkra létezik és érvényesül a világ, amelyhez együtt tartozunk hozzá mint valamennyiünk számára való, létének ezen értelmében előzetesen adott világhoz” (Husserl 1998, I. kötet: 137, 142). Ha a „világban-benne-lét” természetes beállítódásában találkozunk vele, a tárgyat a tárgyra való irányulásunkban, egy „értelmében előzetesen adott világ” horizontján tapasztaljuk tehát. Értelmét megérteni valaminek annyit tesz, hogy tudunk bánni vele, tudjuk, hogyan tovább. Világunk horizontján a „kapa” nem

egy meghatározott tömegű vagy alakú „kiterjedt tárgy”. Nem a *res cogitans*ról leválasztott *res extensa*, hanem az emberi tapasztalat, a „világhoz való hozzáférés” intencionális tárgya: a mezőgazdasági vagy kerti munka eszköze, mely a gereblyével és az ásóval együtt egy olyan értelmi összefüggés része, melybe beletartozik nem csak a föld, de a munka is, a termés és a termésért való küzdelem, vagy épp a jó termésért való könyörgés, a kiskapát szorongató gyerek és az ellátandó család, de beletartoznak – már amennyiben életvilágunk részei – a termést hozó vagy megtagadó istenek is, a földtulajdon és a földhasználat kérdései, és persze a megengedett és a megengedhetetlen, a helyes és a helytelen, a rossz és jó is. A kapa nem *res extensa*ként, hanem így, a létehez viszonyuló egzisztencia tapasztalatának tárgyaként válhat egy megértett, *nyelviileg közvetített* egész – a *világunk* – részévé. Olyasvalamivé, amihez kö-zünk van, ami „jó valamire”.

Husserl és Heidegger – bár egyenlőségjelet nem tehetünk közéjük – a világ *varázstala-nításának* visszavételén dolgozik, hogy az emberi létezés ismét értékek és normák vonat-kozási keretébe és a lét értelmére vonatkozó kérdések hatálya alá helyezze. Feltárva az élet-világ kvázi transzcendentális szerkezetét, ezen dolgozik az Alfred Schütz nyomán kialakult fenomenológiai szociológia és társadalomtudomány is. Luhmann ezzel szemben éppen a varázstalanítás végigvitelében, a vallási szekularizációt követően most az életvilág, a kultúra és a morál szekularizációjában, egy *második szekularizációban* látja a modernitás egye-dül érvényes tendenciáját – tehát az értékválasztásoknak a személy magánszférájába való lezorításában. Állítólagos „antihumanizmusa” mögött az a meggyőződés munkál, hogy a modernitás komplex társadalmában csak a zárt rendszerek normamentes, *funkcionális ra-cionalitása* menthet meg minket a polarizálódott és pluralizálódott életvilágok, a különbö-ző identitáscsoportok és erkölcsi meggyőzések között kirobbanó konfliktusoktól. A saját funkcionális logikájuk mentén működő, zárt szociális rendszerek alapvető teljesítménye innen nézvést abban áll, hogy *értéksemleges* funkcionalizmusuk a cselekvés motívumait le-választja az interakciókban részt vevő szubjektumok értékválasztásairól és a – Luhmann sze-rint – szükségképpen konfliktusokba torkolló, közös helyzetértelmezés szükségletéről. Az ember Luhmann-nál nem a társadalmi cselekvés szubjektumaként, hanem csak a szociális rendszerek környezeteként jelenik meg. A rendszerek az egyén cselekvését és a személyközi viszonyokat szabályozó, a rendszer funkcióiba illeszkedő szerepeket (viselkedésselvárásokat) kínálnak fel a számára, továbbá az individualitásnak azt a lehetőségét, hogy szerepein – azaz társadalmi cselekvésén – *túl*, vagy azon *kívül*, felmutassa egyediségét. De vajon nem épp ez a „kívül-lét”, ez az exklúzió jelenti-e – veti fel a kérdést Luhmann – a szubjektum vágyott sza-badságának és autonómiájának alapját? Amihez persze hozzá kell tennünk, hogy a kívülállás szabadságának megvan az ára: a rendszerszerű összefüggések eltárgyasult, második termé-szetté sűrűsödött tömbként állnak vele szemben, és szfinxként hallgatnak, ha az *értelmüket* faggató kérdés felhangzik.

Habermas itt annyiban foglal el sajátos pozíciót, hogy a fenomenológiai indíttatású tár-sadalomelmélet és a rendszerelmélet *vagy-vagy*-át a kommunikatív cselekvés elméletében egy *és-sel*, a cselekvők *életvilágának* és a cselekvések *rendszerének* együttállásával cseréli fel. A társadalom integrációjának érvényes leírása – mondja – csak akkor lehetséges, ha különb-séget teszünk a cselekvéskoordináció két különböző útja között. Az egyikben a résztvevők *cselekvési orientációit* hangoljuk össze egy normatív módon biztosított vagy kommunikatív módon elért konszenzus révén, a másikon a cselekvések nem szándékolt összefüggéseit a *cse-lekvések következményeinek* funkcionális összekapcsolódása integrálja, mintegy a cselekvők

háta mögött. Az integrációnak ez a két módja, a *társadalmi* és a *rendszerintegrációnak* az együttállása a társadalom egészének hasonlóan differenciált értelmezését felételezi. A *résztvevők* perspektívájából a társadalom a cselekvők életvilágaként jelenik meg, ám ha a hátunk mögé pillantva a *megfigyelő* perspektívájából tekintünk rá, a társadalom normamentes, a résztvevők értelmezéseitől leválasztott rendszerként áll előttünk.

Őszintén szólva hozzáam ez az *és áll* a legközelebb, ami azonban nem békés együttélést takar, hanem sokkal inkább állandó küzdelmet, és féltő, hogy Habermas idealizációi ezeket alkalomadtán eltakarják. A kulturálisan áthagyományozott és nyelvileg szervezett értelmezési minták készleteként elgondolt életvilág egy kvázi transzcendentális keretet jelent, melynek határain belül egy már előzetesen értelmezett világban – mint közös és megőrzendő otthonunkban – mozgunk. Ám figyelembe véve az életvilág *racionalizálódásának* folyamatát, Habermas különbséget tesz a lényegében konzervatív, a megőrzés törekvését magában foglaló életvilág és a megegyezést igénylő, vitathatóként tematizált cselekvési helyzetek esetében szükségessé váló *kölcsönös megértés (nézetegyeztetés)* között. A nézetegyeztetések a kommunikatív racionalitás keretén belül, azaz a három formális világkoncepció (objektív, társadalmi és szubjektív világ) kapcsán emelhető érvényességigények mentén zajlanak, és érvelésen alapuló konszenzus elérését célozzák. Úgy gondolom, hogy *életvilág* és *kölcsönös nézetegyeztetési folyamat* megkülönböztetése ellentmondásosabb helyzetet takar, mint amilyent Habermas sejtetni enged. Itt röviden csak három mozzanatot említenék. Ha – miként Habermas is hangsúlyozza – a modern világfelfogást az jellemzi, hogy a kulturális hagyomány teljes egészében és módszeresen az ellenőrzés tárgyává tehető, akkor ez az életvilágot meglehetősen lyukacsossá teszi – mintha otthonunk a kölcsönös nézetegyeztetések szükséglete folytán a permanens átrendezés állapotában lenne. Továbbá Habermas maga is állítja, hogy az életvilág elveszíti „prejudikáló hatalmát” a kommunikatív gyakorlat felett, amennyiben a cselekvő személyek kölcsönös megértésüket *saját* értelmezési teljesítményeiknek köszönhetik. Márpedig – és ez lenne a harmadik mozzanat – a kommunikatív racionalitás horizontján az *univerzális diszkurzus* eszméje jelenik meg Habermasnál: az univerzális diszkurzus eszméje mögött

annak az állapotnak az általános eszméje húzódik meg, ahol az életvilág újratermelése nem pusztán a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés közegeiben *megy végbe*, hanem a cselekvő személyek értelmezési teljesítményeire *tevődik át*. Az egyetemes diszkurzus idealizált életvilágra utal, amely a kölcsönös megértés folyamatának a normatív összefüggésektől messzemenőkéig szétválasztott, racionálisan motivált, igenlő/tagadó állásfoglalásokra átállított mechanizmusa által termeli újra önmagát (Habermas 2011 [1981]: 378).

A fából ily módon mintha vaskarika lenne. Nyilván nem véletlenül vagy figyelmetlenségből. Bár Habermas elutasítja, hogy Marx nyomán a rendszert a „szükségszerűség birodalmával”, az életvilágot a „szabadság birodalmával” azonosítsuk, a *belső gyarmatosítás* tézise mégiscsak azt a folyamatot tárja fel, hogy miként fragmentálják, miként szorítják az életvilágot a 20. század robusztus és értéksemleges rendszerei a magánszféra réseibe, a kisközösségek és az atomizált kiscsalád szférájába. Az univerzális diszkurzusban rejlő idealizáció, éppúgy, mint később az ideális beszédsszituáció vagy a deliberatív demokrácia eszméje, minden bizonnyal arra lett volna hivatott, hogy a fragmentált-gyarmatosított életvilág hagyományára támaszkodva felkínálja az *értelem* keresésének új, intézményes kereteit. Így aztán – bármennyire is szemben áll ez a kövélekedéssel – nem a varázstalanítás végigvitelét ajánló

Luhmann, hanem Habermas a *konzervatív* gondolkodó, aki a feladatot a valóság megélt tapasztalatának *megőrzésében* és érvényesítésében látja egy *racionalizált* életvilág keretein belül. Ha ma körbenézünk a világon, némi fanyalgással kell megállapítanunk, hogy nem sok eredménnyel. Ma már nem is annyira az életvilág fragmentálódása, inkább a fragmentumok *polarizálódása*, az identitások és értékválasztások nemegyszer polgárháborút idéző konfliktusai jelentik a veszélyt.

Egy rommezőn állnánk? Akár így is vélhetnénk. Luhmann az értelmet firtató életvilág irányából látta a fenyegetést, Habermas a pénz médiuma által vezérelt rendszer értékközömbös semlegességében, és bizonyos értelemben mindkettőjüknek igaza volt. De a „rommező” Walter Benjaminget idéző képe mégis félrevezető. Úgy hiszem, joggal beszélhetünk az úgynevezett Nyugat nemrég még magabiztos önképének megrendüléséről és kiürüléséről, gazdasági-hatalmi pozíciója meggyengüléséről, de eközben földrészek, Ázsia és elsősorban Kína számunkra szinte felfoghatatlan felnövekedésének vagyunk tanúi. És még ha e felnövekedés iránya és eredménye kérdéses is, annyi kétségtelen, hogy ez a *materiális* növekedés hatalmas tömegeket emelt ki a túrhetetlen szegénységből.<sup>4</sup> A rommező helyett tehát inkább abból a feltételezésből indulnánk ki, hogy egy olyan nem teleologikus, de globális és mélyreható struktúraváltozás korszakába léptünk, ami hatásában hasonló lehet ahhoz, mint amely a nyugati modernitás megszületéséhez vezetett. Ez a változás éppúgy tartalmaz masszív fenyegetést, ahogy reményt is. Minden attól függ, milyen variációk jelennek meg, és a cirkuláris kapcsolódások folyamatában mi és hogyan szelektálódik ki.

Ha a zöldmozgalmak lehetőségeit és feladatait másként látom, mint Bognár Bulcsu, úgy az minden bizonnyal abból is következik, hogy ő Luhmannban fedezi fel az útmutatót, míg hozzám közelebb áll a Habermas képviselte és: rendszer és életvilág együttállása, és az életvilág létéből fakadó *kritikai* potenciál. Ez az, ami – minden biztosíték nélkül – teret nyit a meghatározott irányba mutató, szóval teleologikus *cselekvések*, az elkötelezetten rendszerkritikus zöldmozgalmak számára. Ezzel szemben Bognár Luhmann követve olyan változásokban (variációkban) gondolkodik, amelyek arra szolgálnak, hogy a lényegyet tekintve megőrződjék a modernitás komplex társadalmainak rendszerstruktúrája. Egyszóval Bognár a komplex, funkcionálisan tagolt rendszerek békés és konszolidált működését látja ott, ahol én – ha nem is rommezőt, de – válságjeleket látok. Számomra is teljesen elfogadható módon Bognár amellett érvel, hogy „a társadalmi változás leginkább a rendszerek szerveződésén kívül tud elindulni” (Bognár 2020: 23), és a szocializáció családi szféráján, a tömegkultúra vagy az oktatás révén képes formálni a rendszerek működését. Ám a megcélozható végeredmény Bognárnál mégiscsak a normál működés *helyreállása*: a „modern társadalom komplex működése a tartósságot biztosító rekurzív struktúrák mellett – írja – rendelkezik annyi dinamikával, hogy az újabb kihívásokra válaszolni tudjon” (Bognár 2020: 25). Kétségkívül józan és felelős álláspontnak tűnik ez, legalábbis mindaddig, amíg bízunk a *normál állapot* helyreállításának lehetőségében.

Én ebben, tudniillik a 20. század utolsó harmadát jellemző állapot helyreállításában, nem bízom, és abban is kételkedek, hogy ez kívánatos lenne. Mint láttuk, a likvid modernitás új világában a tőkés gazdaság globális rendszere anélkül tud diktálni a továbbra is territoriálisan rögzített társadalmaknak, hogy ő maga komolyan ki lenne téve az adaptációs kényszereknek, miáltal a társadalmak keretében rögzített alrendszerek adaptációs képessége a „zéró opció” felé közelít. Az eredmény, legalábbis az egykori centrum nyugati országaiban,

<sup>4</sup> Itt ismét *Meggyengült centrumállamok – erősödő populizmusok* című írásomra utalnék (Tallár 2019).



a társadalmi és a rendszerintegráció kompromisszumának feladása: a szociális kiadások „lefaragása”, a bérek stagnálása, a konjunkturális ciklusokkal újra és újra fenyegetővé váló munkanélküliség, a részmunkaidővel, az outsourcinggal, a határozott idejű szerződésekkel együtt járó bizonytalanság és kiszolgáltatottság, egyes területi szegmentumok és népességcsoportok teljes kihullása a társadalom szövetéből – és mindezzel párhuzamosan a társadalmi egyenlőtlenségek növekedése. A globalizáció folytonosan változó terének megnyílása ily módon egy olyan individualizált, különböző elemekből álló sokaságot hozott létre a Nyugat centrumországaiban, melyet az igazságtalanság és a bizonytalanság diffúz és homályos érzése fűz egybe.

Ezt a diffúz érzések hajtotta sokaságot a legkevésbé sem jellemzi a kommunikatív racionalitás vagy a konszenzus keresése, és nemegyszer az etnikai nacionalizmus vagy épp az idegengyűlölet torz formáiban tapasztaljuk jelenlétét. De látni kell – bármennyire is nehéz belátni –, hogy a torz megjelenési formák mögött is az életvilág energiája munkál: az értelem, az értelmes élet és a szolidaritásformák lehetőségeinek keresése. Szó sincs persze arról, hogy megnyugtatónak vagy egyenesen ígéretesnek tartanám a kritika és az otthonteremtés forrásaként megnevezett életvilág híradásait. Nem csak a fent említett torz formákra gondolok. Hiszen az életvilágról szólva az abúzusok tűzfészkeként is fungáló család, a Bognár által is említett posztmateriális értékek, az autonóm ökoközösségek kísérletei vagy a tovább élő kulturális, vallási, nemzeti hagyomány fennmaradt területei stb. mellett sok minden mást is számításba kell venni. Az életvilág energiái működtetik például a világhálót, mely McLuhan felől nézvést még a másodlagos szóbeliség, a közvetlen demokrácia és a globális szinten megvalósuló interakciók, a deliberáció és a „világfalu” autentikus terepének tűnt. De ha ezt az ígéretet őrizzük is, a Web ma sokkalta inkább a nyilvánosság magánosításának és a magánszféra nyilvánosság tételének, fragmentált és polarizálódó kis csoportok narcizmusának a terepe, a *post-truth*, a *fake news* és a totális megfigyelés globális vállalatok és politikai pártok által üzemeltetett mechanizmusa.

Annyi józanság van tehát bennem is, hogy valóságunk elemei közt szemezgetve nem kezdek hozzá egy ideális utópia megkonstruálásához. Ugyanakkor, tény és való, mégis ráhagyatkozom a közhelyre, miszerint „a csillapíthatatlan emberi vágy az értelmes élet után” nemcsak hogy jelen van, de a válság nyomán fel is erősödött, és a legkülönbözőbb, vonzó és visszataszító variációkban próbálja ki önmagát vagy esik áldozatátul nyers hatalmi érdeknek. Így aztán valóban minden attól függ, milyen variációk jelennek meg, és a cirkuláris kapcsolódások folyamatában mi és hogyan szelektálódik ki a strukturális átalakulásban. Ebben a korszak feszültségét magába gyűjteni képes zöldmozgalmaknak minden bizonnyal szerepük lesz, és nem csak a természetvédelem területén. Hogy ez a szerep miben állhat, csak olyan empirikusan is felvethető kérdések kapcsán lenne megvitatható, mint például: „Miben áll a nemzet értelme?”, „Miben állhat az Európai Unió értelme?”, „Hogyan képzelhető el plurális életvilágok és globális rendszerek együttműködése?”, „Mit várhatunk a zéró növekedéstől?”, „Megállítható-e a klímakatasztrófa a kapitalizmus keretén belül?”, stb. Ilyen kérdés volt természetesen Bognár Bulcsunak az ökológiai kommunikáció lehetőségeit firtató kérdése is.

Az olvasó – már ha idáig átverekedte magát – nyilván megállapította már, hogy a zöld gondolat magvát nem a természet védelmében látom. A pénz értéksemleges közege által irányított társadalmakban a saját létiünkhöz való megértő viszonyulás vált tendenciájában lehetetlenné, és az is csak ebben a kontextusban értelmezhető, hogy a tőke logikáján alapuló gazdasági rendszer a természetet miért kezelte semleges nyersanyagforrásként. Kérdés,

változhat-e ez egyáltalán, amíg a „dzsungel törvénye” alapján működő globális tőkét nem sikerül „visszaágyazni” az értelem kérdését felvetni képes társadalomba.

Félő azonban, hogy bármi legyen is a válasz erre és a fentebb sorolt kérdésekre, a köz-eljövőt leginkább azzal a *bifurkációs* (kettéválási) folyamattal írhatjuk le, mely Wallerstein szerint a rendszerváltságot jellemzője: a rendszer – írja – válság esetén

két alternatív megoldás elé kerül, s a továbblépés mindkét irányban teljességgel lehetséges. Ilyenkor az adott történelmi rendszerben élő emberek mintegy kollektíve fölszólítatnak, hozzanak történelmi döntést, melyik utat akarják választani, azaz milyen új rendszer váltsa föl a régit (...) Hogy a rendszerben élő emberek milyen kollektív döntést fognak hozni, a dolog természetéből adódóan kiszámíthatatlan. A bifurkáció folyamata kaotikus folyamat, ami azt jelenti, ebben a fázisban minden kis döntés jó eséllyel jelentős következményekkel jár (...) Ez az instabilitás jelentős mértékű zaklatottsághoz és így erőszakhoz vezethet, mivel az emberek megpróbálják megőrizni meglévő privilégiumaikat és a különböző hierarchiákban elfoglalt pozícióikat egy rendkívül instabil környezetben. Általában véve elmondható, hogy ez a folyamat meglehetősen csúnya társadalmi konfliktusokhoz szokott vezetni (Wallerstein 2010 [2004]: 143–144).

### Hivatkozott irodalom

- Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity.
- Blanes i Vidal, Jordi, Mirko Draca és Christian Fons-Rosen (2012): Revolving Door Lobbyists. *American Economic Review* 102(7): 3731–3748. Interneten: <https://www.aeaweb.org/articles/pdf/doi/10.1257/aer.102.7.3731>
- Bognár Bulcsu (2014): Rendszerevolúció és társadalmi differenciálódás. In *Kommunikáció és társadalom. Luhmann-olvasókönyv*. Bognár Bulcsu és Karácsony András (szerk.). Budapest: Gondolat, 115–131.
- Bognár Bulcsu (2020): Az ökológiai kommunikáció lehetőségei és korlátai a modernitásban. *Replika* (114): 7–39. DOI: <https://doi.org/10.32564/114.1>
- Braudel, Fernand (1982 [1979]): *Civilization and Capitalism. Volume 2. The Wheels of Commerce*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Braudel, Fernand (2008 [1985]): *A kapitalizmus dinamikája*. Budapest: Európa.
- Habermas, Jürgen (2011 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Husserl, Edmund (1998): *Az európai tudományok válsága*. Budapest: Atlantisz.
- Macfarlane, Alan (1993 [1978]): *Az angol individualizmus eredete*. Budapest: Századvég – Hajnal István Kör.
- Marx, Karl (1967 [1867]): *A tőke. I. könyv*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1974 [1894]): *A tőke. III. könyv*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl és Friedrich Engels (2004 [1848]): *A kommunista Párt kiáltványa*. Interneten: <https://www.marxists.org/magyar/archive/marx/1848/communist-manifesto/index.htm>
- Offe, Claus (1987): The Utopia of the Zero-Option. Modernity and Modernization as Normative Political Criteria. *Praxis International* 7(1): 1–24.
- Tallár Ferenc (2015): *Az áramlások terében*. Budapest: Liget Műhely Alapítvány.
- Tallár Ferenc (2019): Meggyengült centrumállamok – erősödő populizmusok? *Kellék* (61): 101–126. Interneten: [https://www.academia.edu/40477416/Meggyengült\\_centrumállamok\\_erősödő\\_populizmusok](https://www.academia.edu/40477416/Meggyengült_centrumállamok_erősödő_populizmusok)
- Wallerstein, Immanuel (2010 [2004]): *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Budapest: L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány.

### Tallár Ferenc

Filozófus, professzor emeritus, ELTE