

Recenzió Jeffrey Alexander: A civil szféra című könyvéről

Csigó Péter

csigo@mtapti.hu

A civil társadalom kutatása jelentős irányzatot alkot a rendszerváltás utáni magyar szociológiában, nyilván nem függetlenül attól a tényről, hogy a civil társadalom iránti nemzetközi tudományos érdeklődést épp a kelet-európai demokratikus átmenet történései szították fel a 80-as évek végén. E felfokozott érdeklődés talán legfontosabb eredménye Andrew Arato és Jean Cohen klasszikus civiltársadalom-elmélete, amely 1992-es megjelenése óta a hazai kutatásokat is megtermékenyítette. E recenzióban egy olyan nemrég publikált könyvre hívnám fel a figyelmet, amely Arato és Cohen művéhez hasonló klasszikussá válhat a civil társadalom kutatásában, és amelynek meglátásai véleményem szerint megkerülhetetlenek a késő modern civil társadalmak elemzésében.

Két évtizeddel a kelet-európai rendszerváltások után, a kapitalizmus és demokrácia látszólagos győzelmei után a modern világ egy elbizonytalanodott, kívülről-belülről fenyegetett állapotban találta magát, amelyben a demokrácia és jólét kiterjesztése helyett már a status quo fenntartása sem tűnik megoldhatónak. E regresszív folyamatok – szélsőségesen „civilizálatlan” civil mozgalmak politikai intézményesülése, a demokratikus keretrendszer lebontása a végrehajtó hatalom által, a társadalom minden tagját integráló politikai közösség ideáljának növekvő elutasítása – a mai Magyarországon különös intenzitással érvényesülnek. E környezetben a civil társadalmi mozgalmak korábbi, emancipatorikus, progresszivist elméletei önmagukban már nem elégségesek (hacsak nem egy utópikus alternatíva felmutatására). A késő modern civil társadalmak továbbgondolásában fontos segítséggel – noha végleges válaszokkal nem – szolgálhat Jeffrey Alexander „A civil szféra” című grandiózus munkája, amely kétségtávol a kulturalista szociológus életművét megkoronázó alkotás. De vajon milyen releváns hozzájárulást adhat a társadalom morális rendjét, közösségi integrációját előtérbe állító, a durkheimi elmélet által erősen befolyásolt kulturális szociológia a (mindig is fragmentált és partikuláris célokat követő, az ellentéteket kiélező, az uralkodó rendet megkérdőjelező) civil társadalmi szerveződés megértéséhez?

Jeffrey Alexander a kortárs szociológia egyik legjelentősebb elméletalkotója, elméleti törekvéseiről a *Szociológiai Szemle* lapjain több fontos áttekintés jelent

meg az elmúlt két évtizedben. Somlai Péter recenziója a 90-es évek elején Alexander 80-as évekbeli munkásságát dolgozta fel. A recenzióból egy olyan mindenevő elmélettörténész képe tárul elénk, aki a Parsons utáni amerikai társadalomelméleti irányzatok feldolgozásán kívül azok szintetizálását és meghaladását is céljának tartja. A korai Alexander célja egy sokdimenziós társadalomelmélet megalkotása volt, amely képes meghaladni azokat a mesterséges határokat, amelyeket a sokszor egyoldalú elméleti iskolák húztak – többek között – a társadalmi cselekvés instrumentális és normatív orientációja, determinisztikus és intencionális mozgatórugói, a társadalmi differenciálódás és integráció, vagy a társadalmi rendszerek és életgyakorlatok elemzése közé.

Alexander szociológiájának következő állomását Császi Lajos „A morál kulturális szociológiája és a média”, és „A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete és a média” című 1999-es, ill. 2001-es tanulmányaiból ismerhette meg a *Szociológiai Szemle* olvasóközönsége. Császi azon erőfeszítéseket ismertette, amelyeket Alexander egy „kulturális szociológia” („cultural sociology”, szemben a „sociology of culture” klasszikus, ideológiakritikai vonulatával) kidolgozására tett. E 90-es évekbeli törekvések részben megválaszolták a korábbi időszak elméleti kérdéseit: Alexander számára a kultúra fogalma ígért kitörési lehetőséget a fentebb említett hamis dilemmák szorításából. Durkheim nyomán Alexander egyszerre tekintette a kultúrát egy hierarchizáló klasszifikációs rendszernek és egy élettel teli társadalmi gyakorlatnak (ahogy a saussure-i lingvisztika is analitikusan elkülönítette a langue-ot a parole-tól), egy determinisztikus, és mégis intencionálisan alakítható rendszernek. Ahogy arra Császi rámutatott, Alexander durkheimiánus kultúraelméletének középpontjában a 90-es évek során a modern társadalmak „kollektív érzelmei és gondolatai” (Alexander–Smith 2003: 5) álltak, azok a kulturális reprezentációk vagy „kollektív képzetek”, amelyek hétköznapi fenntartása és használata révén a társadalmi szereplők értelmessé, jelentésselivé teszik, mintegy „belakják” a modern társadalom őket korlátozó intézményeit. Alexander elméletének legfontosabb újítása az, hogy – szemben Bourdieu, Foucault vagy Stuart Hall hasonló kérdéseket felvető teóriáival – a fenti kollektív képzeteket tápláló kulturális formákat autonómnak tekinti az uralkodó gazdasági-társadalmi-ideológiai struktúráktól.

Alexander szerint azok a jelentésadó, értelmező kulturális gyakorlatok, amelyek révén a szereplők értelmessé és elfogadhatóvá varázsolják életük alapvető korlátait és lehetőségeit, olyan autonóm kulturális kódokból táplálkoznak, amelyek „éppolyan objektívek, mint bármely, a kultúránál materiálisabb társadalmi tény” (Alexander–Smith 2003: 24). Ezen autonóm, a társadalmi szolidaritás univerzális értékeit képviselő kulturális kódok a domináns gazdasági és ideológiai meghatározottságoktól függetlenül termelődnek újra a társadalmi tudatban, és azokkal párhuzamosan alakítják a cselekvők széles körben osztott hiedelmeit. Ennek megfelelően például az a kulturális képzet, hogy mi számít elfogadható fizetésnek, nem vezethető le pusztán a gazdasági rendszerfeltételekből vagy hatalmi

diktátumokból, ahogy a nők családon belül betöltött szerepéről alkotott elképzelések sem pusztá függvényei a patriarchális ideológia diskurzusának. E kulturális képzeteket szerencsésebb úgy elképzelni, mint két egymástól függetlenül ható erő, a gazdaság/hatalom/ideológia erejének és az univerzális „kulturális formák” erejének az eredőjét. Hogy mi számít méltányos fizetésnek vagy női életpályának, nagyban függ attól is, hogy a társadalmi cselekvők milyen mértékben képesek érvényesíteni az egyenlőség, kölcsönösség és szolidaritás, az emberi jogok és méltóság, a szenvedés és együttérzés univerzális értékeit, olyan „kulturális formák” (retorikai toposzok, filmnyelvi megoldások, történetmesélési sablonok, drámai műfajok) segítségével, amelyek ezen értékeket érzelmileg hitelesen képesek kifejezni.

Természetesen az emberek nagy többsége nem tud kilépni a gazdaság, a politika és a domináns ideológiák uralma alól – mégis, alávetettségüket mérsékli az a tény, hogy függnek egy a fentiekől elkülönült, náluk kevésbé intézményesült, de nem kisebb erejű szférától, az univerzális „kulturális formák” szférájától is. E kulturális formák fennmaradását az biztosítja, hogy azok kortól és helytől függetlenül képesek magukban hordozni univerzális (közösen osztott, de legalábbis explicite nem vitatott) alapértékeket, és egyben megtestesíteni azt a vágyat is, hogy e „szent” értékeket (a kölcsönösség, a szolidaritás, az egyenlőség értékeit) elkülönítsék a szennyezett, profán, a morális rendet sértő elemektől. A szentet és profánt elkülönítő, közösen osztott bináris kódok kollektív fenntartása, kultiválása biztosítja a kultúra – helyesebben az egymással összefüggő kulturális formák – autonómiájának fennmaradását.

Alexander durkheimi indíttatású kulturális szociológiáját gyakran olvassák félre úgy, mint egy idealista elméletet, amely nem számol a kemény társadalmi struktúrákkal, a hatalmi érdekeket szolgáló ideológiákkal, ehelyett naivan egy közösen osztott organikus kultúra és közösség képét menti át egy idealizált múltból, fátylat borítva a késő modern társadalmakat szétszabdáló antagonisztikus ellentétekre (Alexander 2005). Ha ez a kritika igaz volna, Alexandernek nem sok mondanivalója akadna a civil társadalomról, amelynek mozgalmi épphogy dramatizálják és kiélezi a társadalmi ellentéteket, és megkérdőjelezi az uralkodó rendet. Alexandertől azonban mi sem áll távolabb, mint az organikus társadalmi közösség ünneplésének hamis pátosza. Persze ki ne szimpatizálna a kölcsönösség, a szolidaritás, az egyenlőség „szent” értékeivel – de Alexander társadalomelmélete számára ezek az értékek elsősorban azért fontosak, mert transzcendensek, társadalmon kívüliek, és ebből következően egy autonóm, saját „gravitációs mezővel” bíró szférát alkotnak. Ha tetszik, egy önálló társadalmi „alrendszer”, amely autonóm módon képes orientálni az univerzális értékek nevében fellépő cselekvőket (Alexander 1997-ben a civil társadalom elemzésében már használja az „alrendszer” kifejezést [1997: 129]).

Egy másik tipikus félreértés túl élesen állítja szembe Alexander neodurkheimiánus kultúraelméletét Habermas kanti és weberi hagyományokat

követő racionalizmusával. Kétségtelen, hogy a társadalom morális rendjét Alexander a fentebb bemutatott kulturális formák esztétikai és dramaturgiai mozgósító erejével, Habermas pedig a racionális, reflexív kommunikáció eszközével véli megalapozhatónak. Ez a fontos különbség azonban nem szabad, hogy elterelje a figyelmünket arról a tényről, hogy mindkét szerző feltételezi egyrészt azt, hogy univerzális, transzcendens értékek tartósan, társadalmi meghatározottságoktól függetlenül képesek újratermelődni, másrészt azt, hogy ezen autonóm univerzálék felhasználhatók a morális rend megalapozására a sokféle partikuláris álláspont közötti ütközések során. Habermas és Alexander elmélete, természetesen, szembeállítható a ráció és tradíció, ész és érzelem, argumentatív és expresszív kommunikáció jól ismert distinkciói mentén. De ennél talán fontosabb, hogy mindkettejük elmélete feltételezi, hogy létezik univerzális kommunikációs kódoknak egy olyan szférája, amely széles körben képes orientálni a társadalmi cselekvést, s egy olyan szuverén hatalommal bír, amely nincs megfertőzve az uralkodó érdekek és ideológiák partikularitásától. Ez a közös feltételezés szembeállítja mind Habermast, mind Alexandert azzal az uralkodó, relativisztikus elméleti közhangulattal, amely nem tartja sokra a társadalmi cselekvők univerzális értékekre tett hivatkozásait, azokat dekonstruálja, ideológiaként vagy hamis tudatként leplezi le.

E nézőpontból tekintve a Habermas és Alexander elméletei közötti különbséget árnyaltabban gondolhatjuk újra. Habermas a társadalmi érdek- és érték-különbségeket transzcendálni képes, egyetemes igényű kommunikáció forrását a teljes egyenlőség és reciprocitás „életvilágban” interiorizált normájában, és az ebből fakadó kommunikatív racionalitás képességében találja meg. Ezzel szemben Alexander az univerzális kulturális formákat úgy értelmezi, mint az egyenlő/kölcsönös/szolidáris cselekvés és az alávető/egyoldalú/önérdekkövető cselekvés pólusait binárisan elkülönítő entitásokat, vagyis a szentet és profánt szembeállító, a szentet a profántól megtisztító modern rítusok alapanyagát. Hűen a strukturalizmus elméleti hagyományához (amelynek felismerése, hogy bármely jel [pl.: „édes”] jelentése egy szükségképpen relációs kategória – azaz attól függ, hogy mit tekintünk az adott jel ellentétének, antipólusának [„keserű” vagy „sós”] – sok más kortárs kultúra- és diskurzuselméletet is megtermékenyített), Alexander rámutat, hogy az egyenlőség, reciprocitás és szolidaritás univerzális értékeinek jelentését a társadalmi szereplők csak ezen értékek antipólusainak rituális elutasítása révén képesek megérteni és elsajátítani. Az univerzális értékek fenntartása és kinyilvánítása, következésképp, nem egy ártatlan, hatalommentes szférában történik: a „minden ember egyenlőnek született” szent értékének kinyilvánítása elkerülhetetlenül jelenti egyúttal az ezen elvet tagadó „tisztátalan” szereplők megbélyegzését, kizárását, elidegenítését is.

A fenti megfontolások – mint erre majd visszatérünk – már sejtetik Alexander civiltársadalom-elméletének kulcspontjait, *A civil szféra* című monumentális könyv felvállaltan paradigmaváltó vállalkozásának alapelemeit. A 2000-es évek

során Alexander két nagy ívű kísérletet tesz arra, hogy az eddigi életművet összegző elméleteket alkosson, kihasználva a neodurkheimi megközelítés kreatív lehetőségeit, de egyúttal túl is lépve annak korlátain. Az egyik kísérlet végeredménye a 2006-os „Social Performance” című szerkesztett kötet (Alexander – Giesen – Mast 2006), amely mindenképp külön recenziót érdemelne, a másiké pedig az ugyanazon évben publikált „The Civil Sphere”, a jelen cikk tárgya (a további hivatkozásokban „CS”). Mindkét könyv sikeresen tárja fel az olvasó előtt Alexander kulturalista társadalomelméletének – és tegyük hozzá, empirikus szociológiájának – valódi erejét: azt a lehetőséget, hogy az univerzális kulturális formák autonómiájának megértése révén újragondoljuk a domináns szociológiai közgondolkodás magától értetődő toposzait. Azokat a toposzokat, amelyek nagyban befolyásolták a civil társadalom uralkodó elméleteit is.

Egy mondatba sűrítve Alexander *A civil szférájának* erőit: az alkotás jelentősége abban áll, hogy létrehozza a civil szféra mint autonóm társadalmi alrendszer dialektikus elméletét. Mit jelent ez az újítás, amelyre Alexander szerint a klasszikus elméletek elavulása és egyoldalúsága miatt van szükség? A klasszikus elméletek civil társadalomról (és nem szféráról) beszéltek, azt mint az államtól és/vagy a piactól független szervezetek, társulások, mozgalmak empirikus hálózatát (és nem mint analitikusan elkülönülő alrendszert) definiálták. Emellett a civil társadalmat gyakran úgy tekintették, mint a központosított hatalommal és uralkodó ideológiákkal szemben álló, alulról szerveződő, emancipatorikus, alapvető céljait – vagyis a társadalmi depriváció, egyenlőtlenség, igazságtalanság, elidegenedés felszámolását – tekintve koherens szervezeteket és mozgalmakat (figyelman kívül hagyva meghaladhatatlan belső ellentmondásaik „dialektikáját”).

A klasszikus elméletekkel szemben Alexander egy funkcionálisan differenciálódott alrendszerről, a civil szféra alrendszeréről beszél, amely képes interakcióba lépni a többi társadalmi alrendszerrel, a politika, a gazdaság, a család, a vallás alrendszereivel, és befolyásolni azok mindennapi működését. A civil szféra egészséges működésének kulcsát Alexander nem abban látja, hogy az emberek hány spontán szerveződő egyesületet tartanak fenn, hanem elsősorban abban, hogy a politika, a gazdaság, a család mindennapi működése mennyiben van összhangban a civilitás univerzális alapértékeivel. Azért, hogy ez az összhang tartósan fennmaradjon, a civil szféra alrendszere felel, amelynek elsődleges feladata, hogy fenntartsa a társadalmi szolidaritást azáltal, hogy „kulturálisan definiál egy (a társadalom egészét magában foglaló – Cs. P.) közösséget, és bizonyos mértékben intézményesen kikényszeríti annak fenntartását” (CS: 31). A civil szféra tehát nem pusztán alulról szerveződő társulások hálózata, hanem egy a civil szolidaritást fenntartani hivatott alrendszer, amelynek legfontosabb intézményei a civil szervezetek és mozgalmak mellett: a tömegmédia, a rendszeresen mért és bemutatott közvélemény, a politikai pártok, a választási kampányok, az állami hivatalok intézménye és a jogrendszer. Természetesen ezen intézmények más alrendszerek részét is ké-

pezik – ami mégis összekapcsolja és a civil szféra alá vonja őket, az nem más, mint közösen betöltött funkciójuk a társadalmon belüli „civil szolidaritás” univerzális értékének fenntartására.

A civil szféra Alexander szerint egy a modern társadalmak funkcionális differenciálódása során elkülönült alrendszer, amely a civil szolidaritás értékeit úgy tartja fenn, hogy eközben funkcionális egyenlőtlenségeket hoz létre civil és nem civil értékek, csoportok, szereplők között. Mint minden funkcionálisan differenciálódott alrendszer, a civil szféra is egy sajátos bináris kód alapján szabályozza működését: ez Alexander szerint az egyenlő/kölcsönös/szolidáris cselekvés és az alávető/egyoldalú/önérdekkövető cselekvés pólusainak rituális elkülönítését jelenti. Ezt az elkülönítést a civil szolidaritás diskurzusa végzi, amely diskurzus retorikai megoldásait, nyelvezetét, „kulturális formáit” rendszeresen felhasználja a fentebb bemutatott intézmények az univerzális civil értékek kinyilvánítására, szimbolikus megerősítésére. Mivel azonban a fenti diskurzust sok rivális szereplő és intézmény használja fel – többnyire egymás elleni küzdelmeikben –, a civil és anticivil értékek kódolására többnyire nem egy ceremoniális és konszenzuális keretben kerül sor. Éppen ellenkezőleg: az egymással konkuráló pártok, szervezetek, hivatalok, mozgalmak, gazdasági szereplők rendszeresen egymást vádolják „anticivil” magatartással, a civil értékek megsértésével. Csakúgy tehát, mint a többi funkcionálisan elkülönült alrendszer, a civil szféra is egyenlőtlenségeket termel, és – bármilyen furcsán hangozzék is ez egy a társadalmi szolidaritást fenntartani hivatott alrendszer kapcsán – paradox módon maga is hozzájárul társadalmi csoportok elkülönítéséhez és hierarchizálásához. E meghaladhatatlan paradoxon, és az abból fakadó mély belső feszültség áll a civil szféra „dialektikus” modelljének központjában.

Míg a klasszikus elméletekben a civil társadalom és annak „ellenségei” magától értetődően különültek el, és szó sem lehetett a civil és anticivil, demokratikus és antidemokratikus értékek kölcsönös cinkosságáról, addig Alexander civilszféra-elmélete szerint a civil szféra „maga termeli ki saját ellenségeit” (CS: 198), „az elnyomás diskurzusa inherensen jelen van a szabadság diskurzusában” (CS: 67), a civil értékek kódjának antidemokratikus, represszív ellenfogalmai „közvetlenül a demokratikus diskurzusban posztulálódnak” (CS: 579). Ennek elsődleges oka az a fentebb már jelzett tény, hogy az univerzális civil értékeket egy binarizáló, polarizáló diskurzus tartja fenn (Alexander ezt bifurkációnak nevezi, és egy „bifurkáló diskurzusról” beszél). Ez a polarizáló diskurzus nemcsak a civil értékeket tartja fenn, hanem egy állandó félelmet is, hogy ezeket az értékeket „nem civil” szereplők vagy csoportok – akik nem rendelkeznek az elvárható „civil kompetenciákkal”, például a közérdek figyelembevételének, a demokratikus önkorlátozásnak, az autonóm döntéshozatalnak vagy a toleráns viselkedésnek a képességével – beszenyyeznek vagy figyelmen kívül hagyják. E bekódolt félelemnek köszönhetően vált a modern társadalmakban rendszeres gyakorlattá, hogy épp a civil szolidaritás ne-

vében zárnak ki és bélyegeznek meg „nem civilnek” tekintett elemeket. Elsősorban tehát „a civil társadalom működését szabályozó komplex diskurzusból kiindulva érthetjük meg a civil társadalom paradoxonját: hogy annak univerzalisztikus eszményei gyakran partikuláris és anticivil módon intézményesültek” (CS: 48).

A társadalmi szolidaritás megteremtésének belső ellentmondásai gyakran vezetnek társadalmi szereplők, csoportok kizárásához és megbélyegzéséhez (CS: 411). E belső ellentmondások a civil szolidaritás diskurzusának polarizáló, „bifurkáló” jellegében lelhetők fel. A civil és nem civil értékek polarizálása három alapvető dimenzióban történhet: térben, időben és funkcionálisan. A „térbeli” polarizálás alatt Alexander azt érti, hogy mivel a társadalom teljességét integráló demokratikus politikai közösség és a nemzet gondolata egymással összefonódva ívelt fel a XIX. században, ezért a civil társadalom eszméje is csak a nemzet határai közt érvényesülhet: az e határokon kívül esőkre nem vonatkozik a civil szolidaritás. Alexander szerint még „a legcivilibb társadalomra is jellemző, hogy a szabadság diskurzusa területi elven polarizál” (CS: 198). Az időbeli polarizálás sem kerülhető el: a társadalmi cselekvők szembekerülnek azzal a problémával, hogy a demokrácia és civil szabadságok alapjait lerakó alapító atyák egy egyszerűbb társadalomban éltek, más természetű kihívásokra kerestek választ. A civil társadalom diskurzusa mint potenciális veszélyt azonosítja azokat az alapítók ideje óta megjelent társadalmi csoportokat – nőket, emigránsokat, feketéket, munkásokat –, akik bebocsátást követelnek a civil szolidaritás által összetartott társadalomba (CS: 200). E társadalmi csoportok „nem civilként” való megbélyegzését az idő dimenziója mellett a funkcionális „bifurkáció” is elősegítette. Ez alatt Alexander azt érti, hogy civil szolidaritás polarizáló diskurzusát gyakran „gyarmatosítják” (CS: 204) azok a polarizáló kódok, amelyeket a nem civil szférák működtetnek. Mint említettem, Alexander osztja azt a rendszerelméleti gondolatot, hogy az állam, a piac, a vallás, a család alrendszerei sajátos bináris kódokat működtetnek, és ezekkel különítik el a saját funkcióikat aktívan megvalósító és az azoknak alávetett csoportokat, embereket. Más szóval, ezen alrendszerek „funkcióspecifikus egyenlőtlenségeket” tartanak fenn (pl.: tulajdonos és alkalmazott, állami hivatalos betöltő és kliens, vallási vezető és hívek, családapa és családtagok között), amely egyenlőtlenségek gyakran magától értetődően fordítódnak le a civil szféra nyelvére. Ez esetekben a hatalommal bíró tulajdonos, hivatalnok, pap és apa képviselheti a civil morált a neki alávetettek állítólagosan immorális, amorális, civilizálatlan, ösztönös, irracionális világával szemben: vagyis „a többi alrendszer stratifikációi a civil társadalom bifurkáló diskurzusa nyelvén fejeződnek ki” (CS: 204).

A fenti belátásokból joggal asszociálhatunk Bourdieu, Laclau-Mouffe vagy Stuart Hall politikaértelmezésére, vagy Nancy Fraser feminista nyilvánosságelméletére: Alexander elismeri és integrálni kívánja az ideológiakritikai, dekonstruktivista iskolák eredményeit. Egy pillanatig sem tagadja, hogy a társadalmi morál és szolidaritás látszólag univerzális megnyilatkozásai hatalmi egyenlőtlenségeket natu-

ralizálnak. Alexander egyáltalán nem utasítja el *en bloc* a „gyanú hermeneutikáját”: amivel nem ért egyet, az az a kritikai beállítódás, amely a civil univerzálékban semmi mást nem lát, mint a hatalom legitimálásának pusztá eszközét. Az ideológiai kritikai iskola a gazdaság/hatalom/ideológia, valamint az uralkodó társadalmi morál (szolidaritás, igazságosság) eszményeinek differenciálatlan egységét hirdeti, amellyel szemben csak „kívülről” lehet fellépni a „valódi”, tiszta civil szolidaritás nevében. Ezzel szemben Alexander dialektikus elméletének legnagyobb eredménye, hogy úgy képes rámutatni a civil univerzálék szférájának létező autonómiájára, függetlenségére az uralkodó hatalmi és ideológiai konstellációktól, hogy mindeközben teljes mértékben figyelembe veszi a társadalmi morál nevében folytatott megbélyegzés és kizárás anticivil gyakorlatait. Ezt úgy tudja megtenni, hogy a civil és anticivil értékek közötti feszültségeket nem polarizálja, nem azonosítja a haladás és elnyomás erőinek harcával, hanem a civil szféra legközepébe, annak „szívébe” helyezi (CS: 306).

A civil szféra és az általa működtetett diskurzus autonómiájának köszönhetően a hatalmi privilégiumok birtokosai nem pusztán haszonélvezői és stratégiai felhasználói az univerzális civil értékeknek (amelyekkel saját előnyeiket legitimálhatják), hanem egyúttal ki is vannak téve azon csoportok támadásainak, amelyek a fenti univerzális értékekről egy elfogadhatóbb, meggyőzőbb vízióval állnak elő. Az önmagát univerzális értékekkel legitimáló hatalom mindig ki van téve annak a veszélynek, hogy az alávetettek épp az általa hivatkozott univerzális értékek nevében fogják illegitimnek nyilvánítani (már amennyiben a fenti értékek egy valóban autonóm, a hatalom kezét is kötő társadalmi szférában gyökereznek, és nem alakíthatók a hatalom kénye-kedve szerint). Hasonlóan a Habermas nyilvánosságkönyvében található gondolatmenethez, Alexander is úgy véli, hogy a modern politikai közösség, amely önmagát univerzalisztikus értékekkel legitimálja, mintegy kiengedi a társadalmi szolidaritás szellemét a palackból, és képtelen hosszú távon legitimálni önmaga külső határait, amelyeken kívül a közösségből kizártak élnek. A civil értékek nevében anticivil magatartást folytató társadalmi közösség tehát saját eszközeivel győzhető le – mégpedig a társadalom civil szférájában rejlő belső ellentmondások felmutatása és (szükségképpen) részleges megoldása révén. A társadalmi szolidaritás univerzális normái jelen vannak a többségi, domináns társadalomban, és a kizártak számíthatnak arra, hogy szövetséget köthetnek a civil normák kötését, kötelező erejét negligálni már nem képes, „partvonalon belüli” szereplőkkel. E szövetségkötés lehetősége és elkerülhetetlensége, az állandó nyomás a civil értékek továbbbi univerzalizálására (amelyet Alexander „civil repair”-nek nevez) jelenti az autonóm civil szféra belső ellentmondásaiban, „dialektikájában” (CS: 203) gyökerező progresszív potenciál lényegét. Ahogy Alexander fogalmaz, „a civil társadalom képes megmenteni azokat, akiket elnyomott a civil kompetencia egy partikularisztikus és korlátozott koncepciója nevében. Pontosabban, olyan erőforrásokkal ruházhatja fel őket, amelyek segítségével megvédhetik magukat” (CS: 265).

A civil univerzalizmus és társadalmi kizárás „dialektikus egységét” képviselő alexanderi elmélet egyszerre mutat rá arra, hogy egyrészt a politikai közösség rendjének bármilyen univerzális legitimálását elkerülhetetlenül szennyezik be partikuláris megfontolások, másrészt e partikularitások kritikája lehetséges a fenti univerzális elvekből kiindulva, mivel e normák kötik a társadalmi kizárás gyakorlatainak hasznélvezőit is. E modell fontos következményekkel jár a társadalmi konfliktusok megértésére nézve, s ez igaz a lehetséges konfliktusok teljes skálájára, a status quo védelmétől a rend radikális megkérdőjelezéséig.

A „modern” társadalmi rend hasznélvezői mindig univerzális civil értékek nevében legitimálják az adott berendezkedést, ám ezen értékek univerzalizása látszólagos: a civil legitimáció gyakorlatát a társadalmi előjogok és alávetés uralkodó ideológiái itatják át. Mint az köztudott, a XIX. század során és a XX. század elején a vagyoni cenzus fenntartását azzal igazolták, hogy a gazdaságilag önállótlan emberek („tömegek”) képtelenek az autonóm politikai döntéshozatalra. A nők kizárását azzal igazolták, hogy képtelenek a gazdaság és politika absztrakt, strukturális összefüggéseinek megértésére. Mindkét esetben – nem kizárólagosan, de nem is elhanyagolható mértékben – a „civil kompetencia” hiányának érzete motiválta az egyenlőtlenségek fenntartását, és az attól való félelem, hogy a civil egyenlőséget szavatoló rendszer összedőlne a nem civil csoportok beengedésével. (A modern társadalmak kultúrtörténetében jól ismert tény, hogy a „kulturált” és „kulturálatlan” csoportok elkülönítése akkor vált létfontosságúvá, amikor az egyenlőtlenségeket már nem lehetett az isteni elrendelés és a hagyomány szentségével igazolni. Alexandert épp az e folyamatban rejlő belső feszültségek érdeklik.)

A civil egyenlőség univerzális eszménye és a „civil kompetencia” teljesítményelvű eszménye azonban egyaránt szemben állnak az exkluzív civil közösség előjogokat és egyenlőtlenséget fenntartó gyakorlatával. A „partvonalon belüli” szereplőket is kötik az egyenlőség és teljesítmény civil normái, és sokan közülük e normák autonóm mércéi szerint ítélik meg a civil közösségbe bebocsátást kérő csoportok „civil kompetenciáját”. Az uralkodó ideológiák és univerzális civil normák között törések keletkeznek, a civil reform elkerülhetlenné válik, az uralkodó ideológiák egy kevésbé represszív formában termelődnek újra.

A 20-as–30-as évek magyar parlamentjében Kéthly Anna volt az egyetlen rendszeresen újraválasztott női képviselő, róla járta a mondás: „egyetlen férfi van a magyar parlamentben, és az is nő”. E mondás a nemi sztereotipizálás (civil kompetencia = férfi) és a civil univerzalizmus (civil kompetencia = Kéthly személyes teljesítménye) diskurzusainak együttes jelenlétéből, ellentmondásos összjátékából épít szellemes apóriát (Kéthly Anna férfi, és a férfiak nem férfiak, értsd ezalatt: a jelenlegi parlamenti demokrácia működése, Kéthlyt leszámítva, nem felel meg a demokratikus alapelveknek). Alexander az 1950-es, 60-as évek amerikai civil polgárjogi mozgalmát elemzi és hoz fel meggyőző érveket a fenti értelmezés mellett. Ezek szerint a fekete civil mozgalom sikerét nem a domináns, represszív

rend elleni fellépés hatékonysága eredményezte, vagyis nem pusztán egy sikeresen megvívott polgár-(jogi) háborúról van szó. Sokkal inkább arról, hogy a mozgalom hatására a többségi amerikai társadalom civil szféráján belül keletkezett egy belső feszültség a demokratikus elvek és az antidemokratikus gyakorlat között, és a fekete civil mozgalom sikeresen tudott szövetséget kötni a társadalom (média, politika, gazdaság) azon szereplőivel, akik a fenti feszültséget elviselhetetlennek, a status quót morálisan igazolhatatlannak tartották.

Ha azonban a civil mozgalmak sikere a többségi társadalom, az uralkodó rendszer reformra hajlandó, progresszív haszonélvezőivel kötött szövetségen alapul, akkor elkerülhetetlen, hogy azok az univerzális(abb) civil elveket képviselő mozgalmak, amelyeknek sikerül elérniük a rendszer demokratizálását, egyúttal elsajátítsák a domináns civil diskurzus kizáró, partikuláris, anticivil elemeit is. Így válhattott például a szakszervezetekbe tömörült munkásmozgalom a XX. század háborús politikáinak támogatójává, vagy az olcsóbb nemzetközi munkaerő-konkurencia legharcosabb ellenfelévé. Az amerikai polgárjogi mozgalom kiegyezésre törekvő mainstreamjét ezért vádolhatták jogosan a radikálisok a civil egyenlőség „valódi” ideájának elárulásával. A modern társadalmakban nincs lehetőség az univerzális civil értékek maradéktalan érvényesítésére. A status quo-hoz idomuló civil mozgalmak maguk is működtetni kezdik a civil és nem civil közötti rituális distinkciókat. Ez azonban azzal is jár, hogy a modern társadalmi berendezkedés mindig tovább és tovább „univerzalizálható”.

Mi a helyzet azonban azokkal a represszív civil mozgalmakkal, amelyekkel szemben ma éppen az állam védi a civil szolidaritás értékeit? Ahogy azt egy tanítványa és recenzense megjegyezte, Alexander könyvének egyik hiányossága, hogy nem elemez egyetlen ilyen mozgalmat sem (Emirbayer 2004). Mégis, véleményem szerint világos, hogy az alexanderi modell értelmében még a társadalmi kizárást propagáló csoportok (pl. rasszista mozgalmak) sem bélyegezhetők meg mérlegelés nélkül, mint a civil szolidaritás ellenségei. Fontos megérteni, hogy mely mozgalmak tekinthetők úgy, mint egy (a fentebb bemutatottaktól minőségileg nem – „csak” a konfliktus kiélezésében – különböző) szövetség represszív uralkodó ideológiák (pl. a más etnikumhoz/nemzethez tartozók alacsonyabbrendűsége) és univerzális civil értékek között (mint pl. a közösségen belüli munkavállalói szolidaritás), és mikor válik a represszió érvényesítése öncéllá, a civil egyenlőség elleni nyílt támadássá. Az előbbire lehet példa a bulvársajtó kelet-európai bevándorlók elleni rasszista fellépése Nagy-Britanniában, az utóbbit példázza a fasiszta Brit Nemzeti Párt hírhedt célkitűzése, hogy visszaállítsa a 2. világháborút követő bevándorlási hullám előtti, dominánsan fehér utcaképet. A kétféle rasszizmus közötti különbséget nem azért fontos megtennünk, mert létezne „civilizált” és legitim rasszizmus – épp ellenkezőleg, a civil értékek mögé búvó rasszizmus lehet a legkártékonyabb a demokráciára nézve. Mégis, a „civil” értékekre hivatkozó rasszizmusok vitorlájából ki lehet fogni a szelet ezen értékek hatékonyabb képviselésével,

míg azon rasszista mozgalmak esetében, ahol a civil egyenlőség elutasítása önérték, erről szó sem lehet, és a demokratikus állam egyetlen lehetséges válasza a mozgalom ellehetetlenítése.

Ebben az áttekintésben nincs hely arra, hogy Alexander elméletét a mai magyar politikai és társadalmi élet „civilizálatlanságának” elemzésére alkalmazzuk. Véleményem szerint a megjelenése pillanatában szociológiai klasszikussá vált *A civil szféra* nélkülözhetetlen iránymutatást adhat annak megértéséhez, hogy a demokratikus jóléti társadalom kiépítésének kísérlete Magyarországon miért alakulhatott át az elmúlt évtizedben a demokrácia és a civil szolidaritás szisztematikus rombolásává. Cikkem zárásaképpen a civil szféra dialektikus modelljéből három rövid tanulságot szeretnék levonni, amelyek a válság okát és az abból való kiutat egyaránt megvilágíthatják. Alexander elméletének fényében tehát:

1. Senki, semmilyen állami, gazdasági vagy civil szereplő nem dédelgetheti azt a kényelmesen öngazoló gondolatot, hogy ő a civil univerzalizmus kitüntetett képviselője. Tudnia kell, hogy abban a pillanatban, mikor a civil univerzalizmus nevében lép fel, elkerülhetetlenül hitet tesz a társadalmi kizárás és hatalmi előjogok általa természetesnek tartott modellje mellett is, amely ellen mások jogosan léphetnek fel éppen a civil egyenlőség nevében.

2. Semmilyen anticivil, kizáró, antidemokratikus, és előjogokat érvényesítő gyakorlat nem bizonyítja önmagában, hogy az azt folytató kormány, politikus, hivatal vagy civil mozgalom teljességgel semmibe venné a civil egyenlőség normáit.

3. Ha a civil értékeket védő és az anticivilnek vélt gyakorlatokat elutasító politikai és társadalmi szereplők nem képesek arra, hogy a fenti reflexiókat alkalmazzák, és a reflektálatlan moralizálás és ellenségképzés útját választják, felszámolhatják azt a demokráciát, amelynek nevében fellépni kívánnak. A társadalom „civilizálása”, a civil szféra kiépítése ugyanis egy dialektikus, tehát mélységesen bizonytalan és potenciálisan önfelszámoló folyamat: a közélet szereplői épp akkor ássák alá az általuk érvényesíteni kívánt civil értékeket, amikor teljes bizonyossággal vélik tudni, milyen eszközökkel vihetik azokat győzelemre, és kiket kell ehhez legyőzniük.

Irodalom

Alexander, Jeffrey (1997): The Paradoxes of Civil Society. *International Sociology*, 12(2): 115–133.

Alexander, Jeffrey – Philip Smith (2003): The strong program in cultural sociology: elements of a structural hermeneutics. In uők: *The Meanings of Social Life: a Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press, 11–27.

Alexander, Jeffrey (2005): Why Cultural Sociology Is Not ‘Idealist’. *Theory, Culture & Society*, 22(6): 19–29.

Alexander, Jeffrey – Bernhard Giesen – Jason L. Mast (2006): *Social Performance:*

Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey (2006): *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.

Arato, Andrew – Jean L Cohen (1992): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Császi Lajos (1999): A morál kulturális szociológiája és a média. *Szociológiai Szemle*, (4): 59–43.

Császi Lajos (2001): A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete és a média. *Szociológiai Szemle*, (2): 3–15.

Emirbayer, Mustafa (2004): The Alexander School of Cultural Sociology. *Thesis Eleven*, 79: 5–15.

Somlai Péter (1993): Történet a parsonsi birodalom nagyságáról és utódairól. Jeffrey Alexander „Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II” (New York 1987. Columbia University Press) című könyvéről. *Szociológiai Szemle*, (2): 111–118.