



Gregor McLennan

A POSZTMARXIZMUS ÉS A „NÉGY MODERNISTA FŐBŰN”

Ezen írásban a posztmarxizmus, e formálódóban lévő paradigma bizonyos problémáival foglalkozom egy konkrét példa, Michéle Barrett *The Politics of Truth: From Marx to Foucault* című könyve alapján (Barrett 1991). Ma már szerte a társadalomelméletben bőven találunk posztmarxista írásokat, ezért könnyű – bár nem feltétlenül célravezető – egyfajta „szórópisztolyos” módszert alkalmazva a központi kérdések általános tendenciáira mutogatni, összeollózva különféle szerzőktől vett idézeteket. Éppen ez indokolja a jelen tanulmány szűkebb kereteit: a tendenciák áttekintéséhez alkalmasabbnak tűnik lehorgonyozni egy olyan szövegnél, mint a szóban forgó kötet, részben, mert Barrett elismert szerző, részben, mert a terület, amellyel foglalkozik – az ideológia elmélete – különösen fontos a radikális kritikusok önképe szempontjából.

Írásom egyik fő célja, hogy rámutassak: a történelmi materializmus és az osztályelemzés posztmarxista kritikusai csupán egy a marxizmussal azonosított elmélettípust utasítanak el vagy csökkentik drasztikusan érvényességi területét, nem pedig a marxizmus lényegi tételeit vagy elemzési céljait. Ezért a posztmarxista irodalom a marxizmus fogalmi stratégiáinak megbélyegzésén alapul – ide tartozik annak állítólagos „redukcionizmusa”, „funkcionalizmusa”, „esszencializmusa” és „univerzalizmusa” –, nem pedig a történelmi materializmus konkrét állításait cáfolja (pl. a modern gazdasági rend kapitalista természetére vonatkozóan): – az utóbbiakat kevés komoly posztmarxista kérdőjelezi meg.

A POSZTMARXISTA KRITIKA DÚRBAN ÉS MOLLBAN

Érvelésem második részében felhívom a figyelmet arra, hogy a posztmarxista szerzők, bár a modern elméletalkotás diszkurzív „bűneit” – redukcionizmus, esszencializmus stb. – szinte megbocsáthatatlannak tartják, ritkán elemzik ezen bűnöket részletekbe menően. Amikor pedig mégis megteszik és továbblépnek a gesztusszerű elutasításon, a marxista magyarázatok egyértelmű folyamatos komplexitása aláássa a kritika elutasító felszíni retorikáját. Így Barrett könyvében egyaránt felhangzik az elutasítás dúrja mellett a bizonytalanság és a korrekció mollja. A könyv fő „hangja” a marxista ideológiaelmélet egyértelmű elutasítása. A szerző szerint „a vita középpontjában álló paradigmát az utóbbi években komolyan és széles körben kritizálják”, egészen addig a pontig, ahol el kell ismernünk, hogy „a 19. század ipari kapitalizmusától jelentősen különböző 20. század végi politikai, kulturális és társadalmi élettel kapcsolatos gondolkodás alapjaként félrevezetőek a marxizmus materialista – lényegében gazdasági redukcionista – előfeltevései” (Barrett 1991: 16, 139). A marxizmus, mint elméleti problémahalmaz, „siralmasan elégtelen” (Barrett 1991: 147). Politikai elméletként túlment „a hihetőség határán”, ahová Gramsci révén jutott el (Barrett 1991: 51). A marxizmus osztályelméleti ideológiamodellje jelenleg „kevésbé működik”, „a legalapvetőbb szinteken problematizált”, sőt lényegében „csődöt mondott” (Barrett 1991: 4, 57, 46). Szubjektivitásfelfogása pedig vagy nincs, vagy „szánalmas” (Barrett 1991: vii, 119).

Bátorságot merítve abból, hogy „az utóbbi időben a társadalomelmélet újraértelmezése eredményeképpen képessé válik a kultúrával és szubjektivitással kapcsolatos komolyabb kérdésfeltevésekre”, Barrett az ideológiát az „igazság politikájának” dekonstrukciójaként értelmezi, ahelyett, hogy a „látszat ökonómiájának” illúzióját kergetné, mint azt teszik a marxisták (Barrett 1991: 4, vii, 155). Az ismerős posztmodern hívószavakra építve úgy véli, hogy a fókusz eme eltolódása a „diskurzuselemzés újonnan kidolgozott elmélete versengő és növekvő vonzerejének” hangsúlyozását kívánja meg (Barrett 1991: 47). Ezen új diszkurzív perspektíva egyik kulcseleme a jelek szerint az a foucault-i elképzelés, miszerint minden elmélet, identitás és paradigma az igazság egy rezsímje, így az elméletek helyességéről vagy helytelenségéről folytatott vitát felváltja az „igazság performációjának” tárgyalása (Barrett 1991: 143). További dimenziót jelent a pluralizált, társadalmi szintre emelt pszichoanalízis, valamint a „hatékony és koherens”, de valójában „cél és értelem nélküli” affektív konglomerátumok (pl. a „focivébé-mánia”) elemzése (Barrett 1991: 118–119, 154).

Elsőre megsemmisítőnek tűnik ez a fajta marxizmuskritika, és a horizonton mintha egy ígéretes új paradigma körvonalai sejlénének fel. Ám Barrett – sok kiváló posztmarxista szerzőhöz hasonlóan – nem annyira elkötelezett a „dúr hangnem” iránt, mint amennyire annak tűnik. Bizonytalansága számomra azt a dicséretes felismerést jelzi, hogy a

„modern” elméletalkotás négy főbűne nélkül valójában lehetetlen társadalomelméleti magyarázatokat létrehozni. Ezért írásom harmadik és egyben végső nagy témája annak nyomtatékosítása, hogy a klasszikus marxizmus és a posztmarxizmus között mélyebb a folytonosság, mint azt bármelyik oldal beismerné. A folytonosság részben ismeretelméleti: mi a társadalmi tudás? – részben pedig gyakorlati: mire való ez a tudás? A posztmarxisták természetesen vonakodnak nyíltan elismerni az ilyen kérdések relevanciáját, mivel úgy vélik, hogy mind az ismeretelméletet, mind az intellektuális gyakorlat „racionalista” vízióit az elsők közt kell meghaladni.

REDUKCIONIZMUS

A négy főbűn közül Barrett a redukcionizmust említi leggyakrabban; szerinte ez különösen ártalmas a marxizmus számára. Barrett a fent idézett általános nézetek mellett több lesújtó, specifikus megjegyzést is tesz: például erős kételyének ad hangot azzal kapcsolatban, hogy kimenthető-e az ideológia fogalma a gazdasági determináltság elméleti bűvköréből, amelybe a marxisták balga módon bezárták (Barrett 1991: vi). Laclau korai munkáját idézi a redukcionizmus elleni döntő fellépésként (Barrett 1991: 57); Lukács és Korsch, valamint Gramsci is kap némi dicséretet, amiért – még ha sikertelenül is – szembeszálltak a Második Internacionálé marxizmusának redukcionizmusával (Barrett 1991: 26–28, 51–51). Egyértelmű, hogy a szerző szerint a marxizmus egyik alapeszköze a redukcionizmus – legjobb művelői sem kerülhetik el –, a történelmi materializmus kritikai áttekintéséből pedig az is kiderül, hogy a redukcionizmus alkalmazása rossz dolog.

A redukcionizmus posztmarxista kritikájával kapcsolatban az egyik alapkérdés az, hogy a marxizmust alapjában elavultnak ítéljük-e, vagy a felfedezett hibák valójában *mindig is* jelen voltak, csak korábban nem vették észre őket. Az egyik posztmarxista közhely szerint maga a világ *lépett túl* a marxizmuson, amely valamikor éppenséggel adekvát elméleti keret lehetett, de a mai „determinációk” logikájához már nem illeszkedik.

Úgy vélem, hogy a „történelmi érv”, bármennyire frappáns és plauzibilis is, igen gyenge lábakon áll. Először is, *összeférhetetlen* posztmarxista eredetével. A posztmarxizmus átvette azt a posztmodern elképzelést, miszerint a „társadalmat” nem lehet „tényszerű”, empirikus jegyek alapján vagy strukturált totalitásként megismerni (Barrett 1991: 64). Ha viszont azt állítjuk, hogy a marxizmus helyesen írta le a kapitalizmus egy korábbi szakaszát, és csak a mai korban mondott csődöt, akkor a jelenlegi „diszkurzív” metaelméletekben használnál nagyobb mértékű empirikus realizmusra és totalizáló elméletre van szükségünk. Szerencsére Barrett megjegyzi, hogy „a determináció és a totalitás fogalmi mára nagyon erősen megkérdőjeleződtek”, és ezzel némi mozgásteret hagy magának (Barrett 1991: 46). Ám ez a dicséretes óvatosság az érvelés bizonytalanabb, moll variációjához tartozik, nem a szakítás és elítélés dúr hangzataihoz.

Az elvi konzisztenciától függetlenül részletesen foglalkoznunk kell a redukcionizmust avítottak és elégtelennek bélyegző érvekkel. A két fő érv a következő:

(1) az osztályalapú érvelések elvesztették erejüket, mert ma már számos osztálytól független determináció működik, és (2) a kulturális szféra egészének szerepe számottevően megnőtt. Noha valóban nem könnyű marxista választ adni az ilyen kérdésekre, fontos emlékezni rá, hogy ugyanezek az ellenérvek már a 19. században is felmerültek. A marxista közgazdaságtan „metafizikai” aspektusait kezdettől fogva komoly kritika érte; a 19. század végén létrejött akadémiai szociológia egyik fő törekvése volt, hogy a társadalmi rétegződés és társadalmi fejlődés marxista elemzésének erőteljesen pluralista viszontválaszt adja. A dialektikus marxizmus „historizmusát” és „apriorizmusát” szintén előszeretettel péccézték ki a liberális filozófusok. A redukcionizmustól való berzenkedés tehát évszázados, megszakítatlan tradícióra tekinthet vissza.¹

Ráadásul a 19. századi Európa gazdag, virágzó és változatos kulturális életére gondolva – elég csak a korszak nagyregényeit elővinnünk – meglehetősen falsnak és önhittnek tűnik az az állítás, hogy a kultúra ma sokkal fontosabb társadalmi determináció, mint azokban az együgyű „ökonomista” időkben volt. Akárhogy is, ez a dogmaszerű posztmarxista tétel olyan átfogó komparatív elemzést igényelne, amelyet tudomásom szerint senki sem végzett még el.

Valójában tehát korántsem olyan magától értetődő, hogy a társadalmi dinamika drámaian megváltozott volna az utóbbi évtizedekben, és az egykor robusztus elméleti paradigma, a marxizmus emiatt elsekélyesedett volna. Valójában a posztmarxizmus „leleplező” retorikájához sokkal jobban illene az az állítás, hogy *mindig* is nagyobb volt a kulturális determináció, mint azt a marxisták valaha gondolták. Eszerint pedig, noha kétségtelen, hogy „az utóbbi években az egész [marxi] paradigmát ízekre tépték a kritikusok” (Barrett 1991: 16), a széttépés korántsem újdonság, mivel kezdettől fogva rengeteg „burzsoá” gondolkodó hangoztatott ugyanilyen érveket.

A „történelmi” érv megolthatlanságával a posztmarxista redukcionizmuskritika üttőerejévé a módszertani, vagy szigorúbban véve, a metaelméleti dimenzió válik. Ebben az értelemben a marxizmusnak mind az elemzési egyszerűség, mind az elemzési teljesség iránti nyilvánvaló igénye találtatik a legproblematisabbnak. Kevés posztmarxista vonja kétségbe, hogy a társadalmi-gazdasági osztály fontos meghatározója a kulturális és társadalmi-politikai életnek, és az általuk használt osztályfogalom a marxista elmélet fogalmainak bélyegeit hordja magán; a marxizmus kétségtelenül kizárólagos és egyszerűsítő osztályközpontúsága az, amit elutasítanak.

Valóban, a természeti és a társadalomtudományok metaelméletében régóta tartó és bonyolult vita tárgya, hogy mitől válik egy magyarázó elmélet „redukcionistaává”, és hogy ez egy „jó” vagy „rossz” dolog-e – lásd például Peacocke (1985); Charles és Lennon (1992). Maga Barrett – a moll szólamban – kimutatja, hogy tisztában van a téma komplexitásával,

¹ Marx halála óta minden évtizedben komoly erőfeszítések történtek arra, hogy támadják vagy védjék őt a determinizmus és a redukcionizmus kérdésében. Körülbelül az 1960-as évek közepe óta túl sok szöveg született ebben a kérdésben ahhoz, hogy felsorolhassuk őket. A legfontosabbak közé tartoznak: Simmel (1977); Bernstein (1907); Boudin (1907); Russell (1920); Hook (1926); Cole (1934); Eastman (1940); Berlin (1948); Acton (1955); Popper (1961).

amikor a determinizmus és a materializmus általános kérdéseinek üdvös mellőzése mellett érvel, hogy az osztályredukcionizmus által okozott konkrét és lényegi veszteségekre összpontosíthatjuk figyelmünket (Barrett 1991: 159). Ám a kezdeti feltevés fényében – ami szerint a marxizmus osztállyal kapcsolatos hibája inkább a módszertani redukcionizmus, mint az osztály fontosságának hite; ez utóbbit a posztmarxisták jellemzően nem vitatják – e kérdések mellőzése nem könnyű.

ELIMINATÍV ÉS GYENGE REDUKCIONIZMUS

Ezek után mi is a baj a redukcionizmussal, mint magyarázat alapját adó stratégiával? Ezen a ponton ésszerűen kell tartanunk, hogy a természettudományok magyarázó redukcionizmusát a magasabb szintű szerveződés (például mindennapi szilárd tárgyak, mint az asztal) és az alacsonyabb szintű entitások és folyamatok (atomok, atomoknál kisebb részecskék és a többi, „lefelé” haladva) között, széles körben, mint a sikeres vizsgálódás paradigmáját tartják számon. Olyannyira, hogy nehéz azonosítani azokat a makacsul tudományellenes kritikusokat, akik szerint a redukcionizmus *semmilyen* formája sem legitim. Az „ellenállás” megszokott mintája szerint nem a redukcionizmus maga vonódik kétségbe – ehelyett azt állítják, hogy a redukcionizmus nem a megfelelő stratégia a társadalomtudományok számára. Újabban széles körben egyetértenek azzal, hogy a természettudományok jelentős részében immár más paradigmátikus magyarázatokat találunk, mint a klasszikus, „fizikalista” értelemben vett redukcionizmus.

Jelentős filozófiai vita bontakozott ki azzal kapcsolatban, hogy mit jelenthet a „klasszikus” értelemben vett redukcionizmus. Az egyik nézet szerint – ezt nevezhetjük talán az „eliminatív” redukcionizmusnak – egy adott tárgyterület lényeges tulajdonságait és eseményeit írjuk le egy másik tárgyterület fogalmi segítségével. Néhány „behaviorista” és „fizikalista” ennek szellemében állította, hogy például az elme folyamatai teljes mértékben, nagyobb veszteség nélkül redukálhatóak az agyi aktivitásra. Eszerint, szinte definíciószerűen, az alacsonyabb szint alkotóelemei igazolják és pótolják a magasabb szintet – mintha azt mondanánk, hogy a „vízről” nem lehet többet elmondani, mint amit a víz definíciója (mint H₂O) már ne tartalmazza.

Ingoványos területre tévednék, ha belemennék ebbe a vitába, ám témánk szempontjából érdekes megjegyezni, hogy egyre vitathatóbbnak tűnnek a redukcionizmus legszilárdabb formái még a legstabilabb területeken is. Ám ugyanilyen fontos, hogy egyelőre mégsem lehet teljes mértékben illegitim kutatási stratégiának tekinteni a redukcionizmust. Távolról sem: az egyik terület eseményeinek a másik terület eseményeivel való megokolása a „magyarázat”, mint regulatív fogalom lényegéhez tartozik. Azt is mondhatjuk, hogy a szigorú redukcionizmus jelentésének minél erőteljesebb megkérdőjeleződése paradox módon a „gyenge” redukcionizmus elismerésének növekedését hozza magával; megnövekedett homályosságából bizonyos fajta erősség válik.

Ennek fényében egyértelmű, hogy a marxista „redukcionizmus” nem illeszkedik az „eliminatív” modellbe. Kifejezetten abszurd lenne azt feltételezni, hogy a marxisták megkerülhetnék az ideológia elméletében pl. az Új Jobboldal retorikájához hasonló terminológiákat, és lecserélhetnék tartalmukat az uralkodó osztály érdekeivel kapcsolatos megállapításokra. A legvulgárisabb megközelítések sem operálnak ilyesféle „eliminatív” redukcionizmussal. A megszokottabb alapállás szerint az Új Jobboldal ideológiája – egyfajta tág okozati értelemben véve – szorosan kötődik a gazdasági struktúrákhoz és a kapitalista osztályérdekekhez.

Elfogadható-e, ha egy tág okozati kapcsolatot bizonyosfajta redukcionizmusnak nevezünk? Egyesek szerint a szigorúbb értelemben vett redukcionizmus felől az olyan tágabb fogalmak, mint a rákövetkezés, a függés, a korlátozás vagy a fizikai-materiális előfeltétel felé való elmozdulás egyet jelent a redukcionizmus egész területének *elhagyásával* (például Garfinkel [1981]). Mások szerint ellenkezőleg: abszurd metafizikai ábrándkergetés gyenge, ám még mindig hierarchikus függéseket és származásokat feltételezni a két terület között. Ez azért van így, mert a teljes redukció továbbra is központi ideál marad olyan helyzetekben, amelyekben nem lehet elérni azt (például Dupre [1993], különösen a második rész).

Ez a fajta „gyenge” redukcionizmus mindenképpen alkalmas a marxista redukcionizmus elemzéséhez. Valóban, néhány régebbi posztmarxista szöveg és liberális kritika² egyetértett abban, hogy a marxizmusban a végletes determinizmus volt elfogadhatatlan, s nem a kulturális formák és a gazdasági struktúrák közti oksági viszonyok feltételezése – ez utóbbit gyakran teljes mértékben elfogadhatónak tartották. A gyenge redukcionizmus kérdése tehát többféleképpen oldható meg. Ha a gyenge redukcionizmust mint a szigorú redukcionizmus előli *menekülést* fogjuk fel, akkor a marxizmus végső soron nem is redukcionista. Wright, Levin és Sober a fentiek közül több problémát éleslátó módon tárgyaló, fontos könyvükben éppen *antiredukcionizmus*ként jellemzik a neomarxizmus egész történetét, mert szerintük a marxizmus alapvetően szemben áll a redukcionizmus társadalomtudományokon belüli fizikalista megfelelőjével, nevezetesen a módszertani individualizmussal (Wright, Levine és Sober 1992: 116–120).

A GYENGE REDUKCIONIZMUS MELLETT

A kérdés egy másik megközelítése – amelyet én személyesen jobbnak itélek – azt állítani, hogy bizonyosfajta gyenge redukcionizmus mindenképpen jelen van a marxizmusban vezérlő elvként, ám a megfelelő (gyenge) értelemben vett redukcionizmus így már nem tűnik olyan „rossz” dolognak, és semmiképpen nem hozza magával a „magyarázott” jelenségek szintjének jelentős leértékelését. Ezért az az állítás, hogy az Új Jobboldal ideológiájának létrejötté okozatilag csupán az osztályok viszonyaira és érdekeire való hivatkozással magyarázható, semmiképpen *nem* jelenti azt, hogy a szervezettség magasabb szintjeinek

² Példa a posztmarxista kritikára: Cole (1948); a liberális nézetre: Popper (1962).

ideológiai hatása ne lenne valóban lényeges. Ellenkezőleg, például a nemzethez tartozás, a népi kapitalizmus vagy tradicionális családi élet diskurzusai olyan elképesztően érdekesek, hogy meg akarjuk érteni, honnan származnak, mi tartja fenn őket, és hogyan lehetne őket strukturálisan „magyarázni”. Ezt észben tartva senkinek nem szükséges bocsánatot kérnie azért, mert azt állítja, hogy az osztályérdekek, illetve a gazdasági korlátok és tendenciák központinak tekinthetők a neoliberális ideológiákat létrehozó oksági kapcsolatokban.

A két fenti lehetőséggel szemben Barrett, úgy tűnik, azt fogadná el, hogy az oksági tulajdonságok strukturális megalapozásának marxista felfogása – akkor is, ha nem „eliminatív” értelemben redukcionista – „elvileg” még mindig elég erős ahhoz, hogy a kifejtett magyarázatok használhatatlanságát foglalja magában. Az ilyen túlegyszerűsítés, következtetne Barrett, kiérdemli a redukcionizmus kifejezését és az általában vele járó rossz konnotációkat is. Nem vagyok biztos benne, hogy ez a redukcionizmussal kapcsolatos vita rendesen feloldható-e; e példa kontextusában biztosan nem. Ám úgy tűnik nekem, hogy nagyobb mennyiségű logikus elemzés és az ideológiák létrejöttét vizsgáló marxista tanulmányokból vett valós példák mérlegelése nélkül Barrettnak a marxizmus befekettítésére irányuló törekvése, amelyet a redukcionizmus ecsetjével hajt végre, sokkal kevésbé meggyőző, mint ahogy azt az elutasító hangnem sugallná. Ehhez kapcsolódóan, kétségtelenül érdekes, ám kifejezetten problémás és krónikusan kidolgozatlan az az – általában nem konkrét érvként használt, ám a modern motívumok elleni „bontási munkában” retorikailag kulcsszerepet játszó – posztmarxista állítás, amely szerint a kritikai társadalomelmélet bármilyen redukcionista impulzus nélkül is lehetséges.

Az „osztályredukcionizmus” más értelemben is megkérdőjelezhető Barrett kommentárjában. Mégpedig ott, ahol állítása szerint a marxizmus hiányossága nem csak általános gazdaság-központúságából, hanem abból a feltételezésből is származik, amely szerint az ideológiákra úgy kell tekinteni, mint amelyek bizonyos osztályokhoz „tartoznak” (Barrett 1991: 56). Két érvet lehet felhozni a marxizmus e meglepően vulgáris jellemzése ellen. Először is, a kritika rendkívül igazságtalan. Marx valóban azt állította, hogy korának uralkodó eszméi az uralkodó osztály eszméi voltak, ám ebből egyáltalán nem következik – és egyben Marx legjobb gyakorlata ellen is szólna –, hogy minden ideológia hozzárendelhető, egyszerűen tartalmukból adódóan, az uralkodó osztály vagy az alárendelt osztály eszméihez. Ha a vulgáris marxisták ezt feltételezték – és ez ismét egy olyan centrális pont, amire Barrett szövegében nem találunk komoly bizonyítékot –, akkor természetesen kritika alá kell venni őket. Ám a vulgáris nézetet nem kellene marxista nézetnek tekinteni.

A második érvem szerint, még ha a vulgáris nézetet jogosan is tulajdonítja Barrett a marxizmus egészének, ebből nem következik, hogy az ideológiai gyakorlatok autonóm értelemben szabadon áramlanának. Nem csak a marxizmus, de bármely kimerítő hitszociológia is olyan bizonyítékokat keres a társadalmi képződmények strukturális jellemzőiben, amelyek segíthetnének teljes mértékben megmagyarázni az ideológia látszólag független hatalmát.

Barrett e kérdéssel kapcsolatos érveinek egyik eredménye Marx és Foucault szétválasztása és rangsorolása. Ennek megkérdőjelezéséhez – a két „hatalmasság” közötti

egyértelmű különbségek ellenére – hadd szorgalmazzam, hogy vegyük számításba a kettejük közötti jelentős átfedéseket. Ebben a szellemben nem nehéz Marxnak az egy korszak uralkodó eszméivel kapcsolatos gondolatait – amelyek szerint azok az uralkodó osztály eszméi – úgy leírni, mint amelyek, idejüket messze megelőzve, egy kvázi-foucault-i kutatási programot alapoznak meg. Marx, úgy tűnik, azt sugallja, hogy nem a társadalom domináns eszméinek „igazságát”, „helyességét” vagy odaillőségét kell figyelni, hanem azt, hogyan hozzák létre az osztályviszonyokat, miért tűnnek érvényesnek, hogyan racionalizálják csoportok és intézmények stratégiáit és látnak el fegyelmező funkciót.

Hogy Foucault és Marx kompatibilitását még jobban lássuk, elég azon az akadémiai tudás termelődésével kapcsolatos alapvető eltolódáson elgondolkodnunk, amely az azt irányító „nyugati” világ „igazságrezsimjében” végbement. Rendkívül erős új diskurzust hozott létre az auditálás, minőség-ellenőrzés, elszámoltathatóság, az ügyfélközpontúság, a teljesítményindikátorok, értékelések, célkitűzések, küldetésnyilatkozatok retorikája. És – ahogy az igazság legtöbb alapvető rezsimjénél – szinte lehetetlen kilépni az új értelmezési keretből. A radikális értelmiségiek ennek megfelelően a folyamat rabjai lettek, amelyben mind a régi, elitista értékeket, mind a frissebb alternatív pedagógiai hozzáállásokat csak azzal a feltétellel tudják elfogadtatni, ha az új menedzseri szóhasználat valamilyen verziójával legitimálják és reprodukálják azt. Végző soron a keményen dolgozó, a kutatással, de a diákokkal is törődő kollektívából ki *tagadná*, hogy a „reflexív gyakorlatok” – a személyzetfejlesztés, az ön-, mentor- és peer-konzultációs rendszerek és hasonlók – ne lennének gyakran hasznosak vagy éppen szükségesek?

De vajon elválasztja-e az ideológiákat az eszmék rendszerének viszonylagos autonómiája, a normatív küzdelmek, a foucault-i értelemben vett „technológiák”, mechanizmusok és hatalmi viszonyok a szélesebb értelemben vett osztályoktól és az őket fenntartó gazdasági strukturálódási folyamatoktól? Nem. Redukálhatóak eszerint valamilyen szűkebb értelemben az érdekekre, entitásokra, és a komplexitás alsóbb szintjein végbemenő folyamatra? Nem.

FUNKCIONALIZMUS

A redukcionizmus szorosan kötődik a modern magyarázatok három másik „főbünéhez” – nevezetesen a funkcionalizmushoz, az esszencializmushoz és az univerzalizmushoz. Michéle Barrett a maga részéről kevesebbszer említi a funkcionalizmus problematikáját, mint a redukcionizmusét, és lehetséges, hogy praktikus okokból nem is tesz köztük különbséget. Feltételezése szerint a funkcionalizmus nem jó elméleti séma. Ezért Barrett megismétli Althusser ideológiaesszéjének megszokott kritikáját, amely szerint az funkcionalista (Althusser 1984; Barrett 1991: 97); megtámadja a hozzá hasonlóan posztmarxista Laclau-t és Mouffe-ot, mert a jóléti állam fejlődésének ábrándos, funkcionalista leírását adják (Barrett 1991: 75); és kritizálja a marxizmust, amiért az „kizárólag és funkcionálisan az osztályhoz kapcsolódó” fogalomként kezeli az ideológiát (Barrett 1991:157).

Azonnal megállapítható, hogy e két fogalmi effektus egyáltalán nem jelenti ugyanazt. A redukcionizmus logikája például az (alapvetőbb) *részek* segítségével ad számot egy összetett egészlől, míg a funkcionalizmus inkább egy komplex és strukturális *egész* részeként vagy elemeiként határozza meg a jelenség jelentőségét. Ennélfogva helyesebb „expanzióról”, mint redukcióról beszélnünk. Tehát, miközben a marxizmust gyakran funkcionalistaként és redukcionistaaként is jellemzik, e magyarázó modellek jelentősen különböző hangsúlyokkal rendelkeznek, ezért érdemes elidőzni rajtuk.

A redukcionizmusvita mintáját követve feltehetjük a kérdést: tartalmaz-e a marxizmus funkcionalista magyarázatot, és rossz dolog-e egyáltalán? Tagadhatatlannak tűnik, hogy a marxizmus él funkcionalista magyarázatokkal. Az oktatás vagy jóléti állam növekedésének vagy jelentőségének egyik, felismerhetően marxista elemzése sem hagyhatná ki, hogy az elmagyarázandó jelenségeket – kormányok lépéseit, fegyverkezési stratégiákat, jóléti támogatásokat igénylők kategóriáit és a többit – ne helyezze el a munkaerőpiac újratemelése, valamint az erőforrások és a munkavállalói kilátások elosztása kapitalista termelési módon belüli kontextusában. A szélesebb vonatkoztatási pont kontextusába helyezi, és bizonyos mértékben magyarázatot ad a konkrétabb gyakorlatok vagy intézményi intézkedések létrejöttére, fennmaradására vagy alapvető okára.

E funkcionalista légkör több olyan dimenzióval bír, amely aggasztotta mind a kritikusokat, mind sok marxistát. Ezek közül az egyik az „ortodox” történelmi materializmussal kapcsolatos, mivel ennek elméleti leírása szerint a társadalom termelőerőit vagy előremozdítják, vagy megvélelőzzák az uralkodó termelési viszonyok. Ez a kifinomult „technológiai determinizmus”, annak ellenére, hogy néhány kiváló elemzés a marxizmus szükségszerű velejárójának tartja (például Cohen [1978]; Parijs [1981]), sok „nyugati” marxista számára nem tűnik sem igaznak, sem vonzóknak. Bármik is legyenek az előnyei és a hátrányai ennek az érvelésnek, véleményem szerint inkább az ortodox történelmi materializmus „technologizmusa”, mint funkcionalizmusa problematikus; hiszen azok, akik szerint az erők-viszonyok sémában a termelési viszonyok elsődlegesek, nagybani funkcionális általánosítások iránt kötelezik el magukat, ahogyan a konkrét ideológiai vagy politikai jelenségeket megfeleltetik a tőke „szükségleteinek”, „logikájának” vagy „érdekeinek”, melyet a társadalmi (osztály)viszonyok összműködéseként értelmeznek.

A marxizmus egyes kritikusi továbbmennek ebbe az irányba: szerintük a marxizmus *minden* fajtája gyanúsán funkcionalista a kapitalista rendszer objektív „szükségleteire” való alapvető hivatkozás miatt (például Giddens [1981]). Általában arra mutatnak rá, hogy csak *embereknek* – és nem rendszereknek – vannak szükségleteik. A marxizmust tehát túlzott funkcionalista antropomorfizmusa alapján utasítják el. Bár, miközben hajlok arra, hogy elfogadjam ezt az érvelést (például amikor arról van szó, hogy az oktatási reformokat csak azért vezetnek be, hogy a „tőke szükségleteit elégítsék ki”), összességében mégsem találok meggyőzőnek az „antropomorfizmus-érvelést”. Amennyiben többféle alapvető emberi szükséglet kielégítésének módjaiként fejlődnek ki a komplex rendszerek – és ez így is történt –, akkor nem helytelen arról sem beszélni, hogy a létrejövő rendszereknek maguknak is vannak szükségleteik. A társadalmi rendszerek bármilyen fajtái, bár erőteljesen közvetítik őket a

közvetlen gyakorlatok és logisztikai kényszerek, végső soron mindenképpen „teleologikusnak” tekinthetők egy fontos szempontból: emberi célokból és szükségletekből származnak, és azok befolyásolják őket. Közlekedési rendszerek, számítógépes hálózatok, közgazdaságtani modellek – ezeket az „instrumentális” modelleket mind azért hozták létre, hogy szükségleteket elégítsenek ki, és így nekik is lesznek bizonyos „szükségeik”, hogy hatékonyan működhessenek. Ennél talán vitathatóbb általánosságban a társadalmi és a gazdasági rendszerek szükségleteiről beszélni, ám minden társadalom rendszerszerű jellegzetességei egy központi értelemben adaptív és változó mechanizmusok, beszéljünk akár rétegződési elvekről, lakóhelyi mintázatokról, nemi megoszlásról, társadalmi-gazdasági erőforrásokról – az emberi népesség konkrét és általános igényeivel összhangban működnek és változnak. A nehézség természetesen az, hogy annak meghatározásán túl, hogy egy nagyon általános értelemben a rendszer *melyik* eleme szolgálja melyik szükségletet, nehéz bármit is elmondani; ezek után pedig túlságosan könnyű elmozdulni arról a hipotézisről, amely szerint egy reform vagy vita *talán, részben* bizonyos általános funkcionális célokat szolgálhat, a felé a meggyőződés felé, hogy mindenképpen ki is elégíti a szükségleteket, és a kérdéses jelenségről ezen túlmenően semmi fontosat nem lehet elmondani. Ex post facto értelemben funkcionális egyezéseket keresni (Runciman 1983: 212) – ezt nevezte Sartre a „lusta marxizmus” alapjának – bizonyosan bukott és elfogadhatatlan módszer. Azonban ugyanilyen lusta az a fajta posztmarxizmus, amely szerint a funkcionális magyarázat minden esetben vagy megalapozatlan, vagy (szándéka szerint) mindent meg akar magyarázni.

Még ha hajlunk is ezen álláspont felé, tudatában kell lennünk, hogy a marxizmus egyáltalán nem funkcionalista különösebben, annak „rossz” értelmében. Például a jóléti állam körüli vitákban – amelyekben jelenleg feminista, zöld és „eticista” megközelítések tartják kritika alatt a marxista modelleket – e megközelítések mindegyikénél viszonylag könnyen találunk rossz értelemben véve funkcionalista magyarázatokat. Egyfajta zöld funkcionálizmushoz vezet például az az álláspont, amely szerint a jóléti állam a bolygót elpusztító növekedési közgazdaságtan előfeltevéseiből indul ki, és azokat is tartja fenn. Akik szerint a létminimum – a modern jóléti intézkedések központi fogalma – a kenyérkereső férfi ideológiájának megerősítését szolgálja a nyilvános szférában (miközben a nők sorsa az otthoni munka vagy a szerény mellékes megkeresése), egyfajta feminista funkcionálizmust vallanak, melyben a patriarchátus önálló, uralkodó rendszerként jelenik meg, saját logikával és reprodukciós igényekkel. Természetesen vannak finomabb próbálkozások, amelyek összekötik a többféle osztállyal, fajjal, nemmel és ökológiával kapcsolatos szempontot. Amennyiben ezek az erőfeszítések nem esnek szét, és a különálló logikák egyfajta „additív” gyűjteményévé válnak, akkor egy olyan komplex strukturált egészből adnak egy új képet, amely reprodukzív logikájának alapja egy – bár finom – funkcionalista hang.

A FUNKCIONALIZMUS ÚJJÁSZÜLETÉSE

Egy másik, a funkcionalista elemzéssel kapcsolatos probléma, hogy még mindig a századközepi amerikai szociológia ideológiai elhajásaival kötik össze. A paradigma fő elméleti célja – amely a társadalmi totalitást mint összekapcsolódó alrendszerek rendszerét fogta fel, amelyet az állampolgárok kölcsönös bizalma és célorientált motivációi tartanak olajozottan – szorosan kötődött ahhoz a normatív hithez, amely szerint a liberális kapitalista társadalmi rendszer jól „funkcionált” a legtöbb ember szükségleteinek kielégítése szempontjából. Az amerikai funkcionalizmus normatív dimenziója megérdemelte azon dühös kritika nagy részét, amelyet kiprovokált, és semmiképpen nem szeretném rehabilitálni, ám igen naivnak tűnik azt gondolni, hogy a társadalomelmélet elkerülheti az egészséges működés normatív fogalmát, még akkor is, ha az elmélet nem kifejezetten rossz értelemben vett módon funkcionalista.³ Mindenesetre, ha visszatekintünk a szociológiai funkcionalizmus legszebb napjaira és az azokat követő ledöntésére, úgy tűnik, hogy Robert Merton jelentős mértékben mérsékelte mind a parsonsi nagy elmélet ambícióit, mind annak kapitalista apologéta légkörét. Egy még mindig – legalábbis a baloldali kritikusok által – alulértékelt elemzésben Merton (1968) úgy értelmezte újra a parsonsi funkcionalista előfeltevéseket, mint amelyek inkább tesztelendő állítások, mintsem a vizsgálódás előre feltételezett keretét kijelölő pontok; megmutatta, hogy egy széles, funkcionalista nézőpontnak nincs semmi félínivalója a változás megértése kapcsán, sőt egyenesen szükség van rá; és finom megkülönböztetést tett a „funkcionalitás” különböző fajtái, nevezetesen a latens és a manifeszt funkciók között. A szóban forgó szöveget újraolvasva semmilyen, a marxista – vagy feminista vagy zöld – elemzéssel totálisan összeférhetetlen elemet nem találtam, és erre a meggyőződésre jutott egy egészen különböző, a szociológiában újra növekvő befolyást élvező hozzáállás, a „neofunkcionalizmus” egyik vezető személyisége is (lásd Alexander 1985). Visszatekintve, kissé kínosnak tűnik a funkcionalizmus bármilyen fajtáját illető túlzott baloldali és feminista kritika.

Talán könnyebben visszaállítható a funkcionalizmus hitele, ha kijelentjük, hogy a Parsons-iskola eredeti címkéje – „*strukturális* funkcionalizmus” – nagyon is helyes az itt vizsgált elméleti szinttel kapcsolatban. Máshogyan megfogalmazva, ha a „funkcionalizmus” elbukik, nehéz elképzelni, hogy a „strukturális” hogyan élheti túl. Ha pedig a strukturalizmust kizárjuk, akkor illegitimnek tűnik bármilyen fajta széles körű társadalomelmélet. Hasznos tehát, ha a funkcionális magyarázatokat a strukturális magyarázatokkal egyezőeként fogjuk fel. Ez a lényege a témával kapcsolatos legjobb munkák közül néhánynak, amelyekben a mikromagyarázatokat privilegizálni nem szándékozó pluralista törekvés ahhoz a gondolathoz vezet, hogy talán nincs is egyetlen, uralkodó célja az elméleti elemzésnek. A pozitivista modell szerint a funkcionális magyarázat szorosan kapcsolódik több – az empirikus funkcionális kapcsolatot biztosító – specifikus szelekciós mechanizmushoz. Hogy a „realistáknak” – márpedig a marxisták általában realisták – is el kell-e fogadniuk az oksági

³ Macdonald az evolúciós biológia esetére vonatkoztatja ezt az érvet. Lásd Macdonald (1992: 92).

magyarázatok elsőbbségét, az egy másik nehéz és nyitott kérdés (lásd Little [1991]; Miller [1987]). De immár bizonyosan eljött az ideje, hogy szembeszálljunk azzal a nézettel, amely szerint az aprólékos magyarázatok mindig és szükségszerűen jobbak, mint az „érdesebb” magyarázatok (Jackson és Pettit 1992), és ideje, hogy elfoglaljunk egy olyan metaalaplást, amely elfogadja, hogy „a magyarázat megtalálja a neki megfelelő szintet” (Garfinkel 1981).

Ha jól értem, ez annyit jelent, hogy a létszerveződés minden lényeges szintjének van egy viszonylag autonóm „működési” logikája, és nem kell túl sokat szabadkoznunk, ha például a társadalom egésze szintjének esetében e funkcionális logika meglehetősen homályos, előzetes és spekulatív marad. A funkcionális magyarázatok végső soron nem az oksági magyarázat bukott kísérletei – inkább egy jelenség értelmezésének különböző módjai. A funkcionális magyarázatok egy bizonyosfajta „miért” kérdést tesznek fel a tárggyal kapcsolatban: miért tűnik úgy, hogy – a hagyományos keynesi értelemben véve – leáldozott a jóléti államnak? Miért nem engedték a férfi ipari munkások a nőket egyenlőként részt venni a munkaerőpiacon? Miért éledtek újjá az etnikai nacionalista törekvések a globalizált (poszt-)modern világban? Egyértelmű, hogy e vizsgálódásokban nem haladhatunk előre anélkül, hogy oksági magyarázatokat ne keressünk arra, miért vannak úgy a dolgok, ahogy vannak. Ám úgy tűnik, hogy a szociális intézmények megmaradásával vagy eltűnésével kapcsolatos érvek fontosságáról szóló vita szükségessé tesz egy funkcionista gondolkodásmódot a (csupán) „mechanikus” helyett. A két érvelési mód fogalmilag nem homológ. Azt várhatnánk, hogy a posztmarxizmus – rituális antipozitivizmusánál fogva, és mert *elképzelésekként*, nem pedig *reprezentációkként* tekint az elméletekre – barátságosabban viszonyul a funkcionista elbeszélésekhez, melyek célja, hogy a levezethetőséggel kapcsolatos megszállottságot félretéve érthetővé tegyenek jelenségeket és folyamatokat. Ám sajnos ezúttal is türelmetlen és elutasító érvelést találunk a fontos részletekkel kapcsolatos érzékenység nélkül.

ESSZENCIALIZMUS

Az esszencializmus szükségszerűen együtt jár a funkcionista magyarázattal. Egyben elválaszthatatlan a komplex entitásokon és folyamatokon való realista gondolkodástól.

A kapitalista termelési mód, az emberi fiziológia, a DNS struktúrája vagy a skizofrénia központi – esszenciális – elemeinek koherens fogalma nélkül e területen lehetetlenné válik a magyarázatok megteremtése, legalábbis annak hagyományos értelmében. Az esszencializmus lényegében azt a nézetet takarja, amely szerint elvileg jellemezhetünk dolgokat és struktúrákat úgy, mint amiknek kétféle jellemzőjük van. Egyrészt, vannak bizonyos aspektusok, amelyek nélkül egy dolog vagy struktúra nem lenne olyan dologként/struktúráként felfogható. A teniszben például van háló, labda, játékosok és szabályok, nélkülük valami más lenne. Másrészt bizonyos dolgok szigorúan véve lényegtelenek a kérdéses jelenség szempontjából. A tenisz példánál maradva, ilyen a játékos ruhájának a színe, vagy akár a szabályok mérsékelten jelentős változása.

A *Politics of Truth*-ban Barrett dicséri Laclau és Mouffe antiesszencializmusát (lásd fentebb, az antiredukcionizmusukkal kapcsolatban), és Foucault hatalomelemzésének erősségeit az „esszencializmus» társadalomelméleten belüli általánosabb kritikájának” zászlaja alól mutatja be (Barrett 1991: 136). Állítása szerint Foucault a hagyományos esszencialista csapdák közül többet is elkerül, amikor a hatalom „hogyan”-jára kérdez rá a „miért” és a „ki” helyett. Sőt Barrett anitesszencializmusa, úgy tűnik, túlmutat szövetségesein, mivel Laclau és Mouffe állítólag „egy főként a különbségek végtelen játéka által jellemzett társadalmi világ” fundacionalista leírását adják (Barrett 1991: 78). Ami Foucault-t illeti, az ő erőteljes ragaszkodása a szubjektív önazonosság esetleges és diszkurzív természetéhez végső soron egy jellegzetes filozófiai trükknek tűnik, ami által az „absztrakt korrektség” új deperszonalizált és kváziuniverzális feltételezése sikertelenül próbálja a tudás politikáját antiesszencializálni (Barrett 1991: 151). Például Foucault saját eurocentrizmusa és maskulinizmusa „eltűnik” azon diskurzus keretei közül, amelynek az igazságigények esetleges és stratégiai természetére kellene rámutatnia.

Esszencialisták-e a marxisták? És, Barrett véleményével ellentétben, védhető álláspont-e az esszencializmus? A válasz számomra mindkét esetben ismét egy megalapozott „igen”. A marxistáknak szigorú értelemben ragaszkodniuk kell a kapitalista termelési mód „mozgástörvényeinek” fogalmához, még akkor is, ha e törvények ellentmondásos folyamatokat is takarnak. A történeti materializmus is hasonlóképpen esszencialista megközelítést jelent, amikor a fölösleg kitermelése és a társadalmi élet logikája alapján konstruálja meg az emberi társadalom különböző történeti korszakait. E megközelítés szerint a feudalizmus lényegi sajátosságai különböznek a kapitalizmus – és a többi termelési mód – lényegi sajátosságaitól. Az esszencializmus itt nem vezet redukcionizmushoz vagy „expresszvizmushoz” a konkrét társadalmi elemzésben: a termelési módok különböző aspektusai jelen lehetnek bármelyik társadalmi formációban; egy termelési mód lényege meghatározatlan kimenetekkel jár a társadalmi és a kulturális élet fontos aspektusai szempontjából és így tovább. Más szavakkal, ahogyan vannak durva és kevésbé durva „funkcionalizmusok” és „redukcionizmusok”, úgy lehetnek egyszerű és bonyolult esszencializmusok is. Talán a következőképpen fogalmazták meg a legerőteljesebben az esszencialista marxizmus ügyét: a marxizmus nem csak „analógiát” lát a társadalom és az élő szervezetek között, a társadalmi sejtekhez, funkciókhoz és elemekhez való esszencialista viszonyulást elősegítve; a marxista elmélet szerint a társadalom szó szerint egy bonyolult test, amelynek lényegi törvénye a növekedés.⁴

Túlzónak találom az esszencializmusnak ezt a fajtáját, és, számos „türelmes” realistához hasonlóan, inkább – változatos módon valóra váló – lehetőségekről, képességekről és tendenciákról szeretek beszélni. Ám fontos, hogy ez csak az esszencializmus minősítése és nem visszautasítása, mivel, ha bármilyen szempontból is fontos számunkra a magyarázat „strukturalista” formája, akkor egy ponton – legalábbis elvben – el kell döntenünk, hogy egy komplex folyamatnak milyen tendenciák alkotják a lényegét, és melyikek nem fontosak a szempontjából. *Bármilyen* elméletnek, amely fontos és jelentős dolgokat akar mondani

4 Effajta erős esszencializmus mellett érvel S. Meikle (1985).

a társadalmi struktúráról és változásról, esszencialistának kell lennie; központi fogalmakat kell megjelölnie, amelyek kiválasztják a komplex egészen belüli, bizonyítottan kulcsfontosságú mechanizmusokat és erőket. És ismét, ha a marxizmus eszik az antiesszencializmus kardja által, akkor az erősebb feminista és zöld elméleteknek is végük. Persze a „kombinált” magyarázat kísérletek helyénvalóak és talán ígéretesek is, ám a jelenlegi elméleti vitákból egyértelműen kiderül, hogy senki nem helyesli a társadalmi struktúra különböző lényegi dimenzióinak egyszerű „additív” elméleti leírását. Általában azt gondolják, hogy a különböző dimenziók megértéséhez az elméletek ötvözésére és egy új, átfogó perspektívára lenne szükség – azaz lényegében egy új, komplex esszencializmusra.

ELMÉLETBE FOGLALHATÓ-E AZ ESETLEGESSÉG?

Elősegíti az esszencializmusnak, mint a „mély” elemzés hétköznapi és szükségszerű sajátosságának részbeni rehabilitációját a megértés esszencialista modelljeivel szembeni alternatíva felállításának nehézsége is. Persze gyakran hallhatjuk, hogy a társadalomelméletnek fel kell nőnie ahhoz, hogy alapfeltevésként fogadja el a társadalmi élet szélsőségesen véletlenszerű, diszkontinuus és különleges voltát,⁵ számomra mégsem egyértelmű, hogy ez pontosan mit jelentene. Hogyan lehet a véletlent elméletbe foglalni – nem lehetséges, hogy magának a magyarázatnak a feladását jelenti ez a véletlen eshetőségekkel szemben? Barrett egyetértően idézi Paul Hirst felvetését, amely szerint a marxizmus után a társadalmi viszonyokat intézmények, szervezeti formák, gyakorlatok és szereplők halmazaiként kell felfogni, amelyek semmilyen egyedüli oksági elvnek vagy logikai következetességnek nem engedelmessé válnak (Barrett 1991: 65). Ám ez az érdekes képlet nem száll szembe azokkal, akiknek meggyőződése szerint e halmazok elemeinek együttállása nem pusztán alkalmi korreláció, és nem is zárja ki annak a lehetőségét, hogy valóban több ennél. A szerző Foucault-t is idézi ebben a kontextusban, aki, úgy tűnik, új felfogását nyújtja a véletlennek: szerinte az okság és a szükségesség fogalma felváltható a „korrelációk polimorf csomópontjával” (Barrett 1991: 130). Ismét, miért gondolkodnánk csomópontokról és korrelációkról, ha nem akarunk mélyebb – lényegi – mintákat vagy logikákat kiolvasni? Milyen magyarázati érték származhat abból, ha a kritikai társadalomtudósok csak „tudomásul vesszük” és leírják a korrelációkat, ha egyszer azok csupán véletlenszerű egybeesések? Az ilyen kérdésekre számomra Barrett, Foucault és Hirst sem ad kielégítő választ. Meglátásom szerint Foucault zsenialitása és az általa támasztott kihívás is abban rejlik, hogy megpróbálta távol tartani magát az „elmélettől” – kigúnyolva azokat a követőit, akik a „foucault-i elméletet” próbálják felhasználni – a dolgok magyarázatának problémája, legalábbis a felszínen, annyira nem érdekelte. Ám Barrett álláspontja egészen más, hiszen nem egyértelmű, hogy ő metafizikailag előrébb helyezné-e az esetlegességet a szükségszerűségnél, és magáé-

⁵ Lásd például: Giddens (1984); Unger (1987); Fraser és Nicholson (1990).

nak vallaná-e az esetleges elméletek (ellentmondásos) fogalmát. Ez a nagy probléma az antieszencializmussal, mint arra Foucault, illetve Laclau és Mouffe munkássága kapcsán Barrett maga is rámutat. Egy „tisztabb” antiesszencializmus létrehozásának (előre láthatóan elbukott) kísérlete helyett sokkal plauzibilisebb következtetés lenne elismerni, hogy bizonyos szintű esszencializmus egyszerűen elkerülhetetlen. A viták inkább arról szólnak, hogy melyik „lényeket” kell fontosnak elfogadnunk, és nem arról, hogy a „lényeket” nélkülözhetjük-e.

Mi legyen azzal a gyakran hallott megfogalmazással, amely szerint az esszencializmus az emberek, csoportok és társadalmak „abszolutista” felfogását jelenti? A modern, pluralista törekvések szempontjából központi jelentőségűnek tűnő különbségek elnyomását jelenti-e az emberek és rendszerek identitása lényegi „magjának” megnevezése? Ez egy nehéz kérdés, és az érvelésnek nem célja, hogy azt állítsam, az esszencialistáknak nincs félnivalójuk e kérdés kapcsán. Ám szerencsére Martha Nussbaum egy fontos tanulmányában e polarizált vitán túlmutató megoldást kínál (Nussbaum 1992: 202–246).

Nussbaum aggodalommal állapítja meg, hogy a feministák, fejlesztési szakemberek és mások találkozóin úgy utasítják el gunyorosan az esszencializmus fogalmát, mintha annak hibái nyilvánvalóak lennének, ráadásul készen állna az alternatívája. Mivel Nussbaum nem gondolja így, ezért a jelenlegi erkölcs és politika védhető, esszencialista áttekintését alkotja újra. Az ő fő húzása abban áll, hogy az emberi működéssel és tevékenységgel kapcsolatos „lényegi” fogalmak nem „abszolút” fogalmak. Nem egy térben és időben szabadon, az emberi tevékenységtől függetlenül áramló értékek halmazáról van szó. Ennek ellenére, érvel, ha egy közös értelmezési kerettel tekintünk végig az emberi történelmen, akkor több olyan dolgot és képességet találhatunk, amelyet ha egy élet nélkülözne, valószínűleg nem is neveznénk emberi életnek. Ezek alkotják tehát egy rendes élet lényegi magját, és ezért ezek a radikális humanista politika alapjai is. Nussbaum várható módon olyan nagyon alapvetőnek tűnő dolgokat is felvesz a lényegi sajátosságok e listájára, mint az étel, ital és menedék iránti igény, a szexuális vágy vagy a mozgás szabadsága, ám erőteljesen emlékeztet arra, hogy óriási méretekben a „fejlett” társadalmunkban sincsenek kielégítve ezek az alapszükségletek sok helyen. Ezekon felül megnevezi a kognitív képességeinket, az örömmel és fájdalommal kapcsolatos érzéseinket, a mások iránti elkötelezettségünket, a természethez való viszonyunkat, a humort és a játékot. Ha mindehhez hozzáadjuk az autonómia, az együttműködés és a teljesítmények harmóniájának szempontjait, akkor egy olyan nyers listát kapunk, amely az emberi individuum elengedhetetlen és lényegi meghatározásának formáját veszi fel.

Nussbaum szerint éppen azért veszélyes és téves abszolutizmussal és érzéketlenséggel vádolni az emberiségnek ezt a koncepcióját, mert esszencialista – tehát elkerülhetetlen, bár az alapvető jellegzetességek leírására szorítkozik –, „felépítésénél fogva lehetővé teszi, hogy az elemek bármelyikét többféleképpen határozzuk meg” (Nussbaum 1992: 224). Különbség, viszonylagosság, változatosság – ám nem relativizmus, hiszen a lényegi elképzelés nemcsak egy kultúrákon átívelő minimumot határoz meg, hanem, legalábbis a jelenlegi kultúrák között, az egyetértés jelentős fokával találkozunk (Nussbaum 1992: 223).

Azzal, hogy elidőztem Nussbaum feminista és humanista érvénél – amely igen pozitívan viszonyul Marxhoz –, szakítottam azon eredeti elhatározásommal, hogy csak Barrett szövegénél maradjak. A letérés oka egyszerű: Barrett maga indítványozza a humanizmus és az antihumanizmus kérdésének „átütő újratárgyalását” a *The Politics of Truth* végénél (Barrett: 1991: 164). Most már láthatjuk, hogy miközben mindenképpen igaza van abban, hogy a strukturalista marxizmus indokolatlanul rossz hírért keltette a humanizmusnak, nehéz elképzelni, hogyan fog Barrett egy megújított humanizmushoz eljutni a posztstrukturalizmus, posztmodernizmus és posztmarxizmus zászlói alól. Ez, ahogy a Nussbaum-intermezzónk megfelelő mértékben bizonyította, azért van így, mert egy erőteljes humanista indíték *szükségessé teszi* az esszencializmust és az univerzalizmust, és a „poszt-” jellegű elméletek képviselőinek állítása ellenére *nem vitatja őket*. Ebben a kontextusban érdekes megállapítani, hogy más feministák hozzáállása mennyivel jobban illeszkedik az esszencializmushoz, mint az ma megszokott, vagy mint amilyen Barrett felfogása, mivel ők megértik, hogy az esszencializmus valamilyen fajtája nélkül nagyon nehéz egyértelműen feminista pozíciót elfoglalni (lásd Fuss [1989]; Spivak [1993]). Ebben az értelemben beszélnek arról, hogy „stratégiailag” szükséges esszencialistának lenni. Mindenképpen bátorító a kérdés bonyolultságának elismerése és az egyértelmű elutasítás hiánya. Mindemellett az én érvelésem egyik fő pontja, hogy nehéz az esszencializmus pozíciójának „stratégiai” elfoglalását elképzelni, éppen az esszencializmus általános elvek melletti alapvető elkötelezettségéből következően. Akár a javára szól, akár nem, az esszencializmus az ember meggyőződésének teljes támogatására tart igényt.

UNIVERZALIZMUS

Az „univerzalizmus” vádja többfélélt is jelenthet. Előfordulhat, hogy egy elmélet (állítólag) bármilyen társadalomra érvényes, tértől és időtől függetlenül. Ezt néha a társadalmi reflexió „történelemfelettségének” nevezik, és ebben az értelemben a történelmi materializmust a klasszikus univerzalista elméletek közé lehet sorolni. Némileg más megfogalmazásban az univerzalizmus azt jelenti, hogy az elmélet „univerzálisan” igaznak állítja be magát – nem mindenképpen igaznak az összes társadalomban, ám ennek ellenére *feltétel nélkül*, tehát a tudatos szubjektum pozíciójától és érdekeitől függetlenül igaznak. Michéle Barrett szövegében a szó mindkét értelmére épít. Szerinte az univerzalizmus a marxizmus egyik fő „gyengesége”, ám általánosságban is beszél az „univerzális diskurzusok halványuló vonzerejéről” (Barrett 1991: vii, 163). Ennél hosszasan hívja fel a figyelmet Barrett az ideológia elmélete *episztemológiai* felfogásának problematikus természetére, ami szerint tehát az ideológia elemzése inkább egy igazibb, univerzális felfogásra törekszik (tudomány), ellentétben a vizsgálódás anyagát képező, a részekre összpontosító, torz anyaggal (ideológia). Ezért szerinte a marxizmus fő metaelméleti orientációja – a filozófiai realizmus – episztemológiailag gyanús, mivel azt sugallja, hogy az objektivistá elméletek megalkotói hozzáférnek a valósághoz „annak teljes valójában”, az ideológiai konstrukciókban megvalósuló torz valósággal ellentétben.

Ezen a ponton Barrett azt állítja, egyértelműen pejoratív felhangokkal, hogy az ideológia fogalma, amely a klasszikus marxizmus kitörölhetetlen bélyegét viseli magán, „tagadhatatlanul episztemológiai” (Barrett 1991: 9). Feltételezése szerint Marx realista, Foucault pedig elutasítja a realizmust, s ez az elutasítás szerinte Foucault egyik fő előnye elméletének „modernista” alternatíváival szemben (Barrett 1991: 13, 138). Barrett szerint Marx nem igazán hitt a „hamis tudat” elterjedtségében, ám mégis állhatatosan, szinte megszállott módon írt az ideológia torzításairól és az általa keltett illúziókról (Barrett 1991: 5–6, 155). Ezáltal Marx igencsak betévedt a szcientizmus és az univerzalizmus területére, és ezért éles kritikában kell részesíteni őt.

Ismét egyetérthetünk Barrett-tel abban, hogy a marxizmus egy egyértelműen episztemológiai – és így univerzalista – tendenciákkal rendelkező elméleti kísérlet. Barrett említett tesz a marxizmus egy olyan altípusáról, amely episztemológiailag semleges módon próbálja kezelni az ideológiát, de mégis úgy tűnik, igaza van abban, hogy a marxizmus alapvetően tudományos hozzáállást jelent az ideológia elemzésében (Barrett 1991: 7–8; lásd még ehhez McCarney [1980]). A fentebb körvonalazott két bűn közül melyikkel hogyan vádolható tehát az univerzalizmus?

Először is, számomra mindig egyértelmű volt, hogy félrevezető az univerzalizmus „történelemfeletti” értelmezése. Akkor is, ha az egész emberiséget „lefedí” az elméletünk, lényegében még mindig egy történeti elméletről van szó – társadalmi rendszerek életartamára és azok létezésének konkrét körülményeire vonatkozik. Bár Marx nem kötelezte el magát a történeti materializmus szigorúan univerzalista víziója mellett, gondolatai erősen az evolucionista eszmék irányába mutatnak. Ezek az eszmék persze igen veszélyesek lehetnek, de a priori módon nem szabad illegitimnek elkönyvelni és kizárni őket, ahogyan azt a történelmi materializmus egy bizonyos fajtájának képviselői gyakran leszögezik (lásd Sayer [1987]).

Ha Marx nem is ragaszkodott az emberi történelem univerzális („történelemfeletti”) elméletéhez, konkrétabb elméletei mindenképpen hemzsegnek az univerzális fogalmaktól – termelőerők, termelési viszonyok, ideológia, értéktöbblet-kisajátítás és így tovább. Valóban úgy tűnik, hogy minden társadalomelméletnek fel kell használnia az ebben az értelemben univerzális fogalmakat – struktúra és cselekvő, tudásrezsim, performativitás, kultúra, ideológia, nem, etnicitás. Ezen a ponton a fogalmak univerzalizációja vagy az általánosítás iránti törekvés a fogalmak értelmének feltételévé válik: ebben az értelemben minden nyelvben szükségképpen vannak univerzális elemek.

Meg kell kérdeznünk továbbá, hogyan nézne ki egy nem univerzalista elmélet? Posztmarxista és posztfeminista szerzők, aggódva az univerzalizmus bűne miatt, gyakran beszélnek arról, hogy elméleteinket a „partikuláris”, „specifikus” és „lokális” helyzetekhez kell kötnünk. E megállapítások, népszerűségük ellenére, meglátásom szerint nem vezetnek sehova. Például Marx kapitalizmussal és osztályviszonyokkal kapcsolatos elmélete térben és időben „kötődött” őhöz – támadják is emiatt. Ennél fontosabb azonban, hogy a partikularitást előtérbe állító érvrendszer inkoherens. Valójában sosem tudhatjuk meg, hogy a partikuláris mikor lesz eléggé partikuláris, és az elképzelhető legkisebb összetevők

– csoportok, egyének, tapasztalatok, gondolatok, szavak, események, cselekvések – maguk is minden esetben számtalan további összetevő *absztrakciói*. Barrett nyíltan tudomást vesz erről a problémáról, legalábbis érvelésének moll szólamáiban, amikor rákérdez: hogyan tudjuk „az elméletek univerzális igényét letompítani anélkül, hogy teljes mértékben megadnánk magunkat a partikularizmusnak?” (Barrett 1991: 161). Ez mindenképpen egy fontos és nehéz kérdés, de a megválaszolását kezdhethetnénk azzal is, hogy józanabban ítéljük meg azokat a szellemi és tudományos képességeket, amelyek sok univerzalizáló diskurzusban megnyilvánulnak; és megpróbálhatnánk találni és megragadni akár egyetlen olyan kicsit is érdekes elméletet, mely nem a különöstől az általános felé mozdul.

SZÁNDÉKOLATLAN IGAZSÁGIGÉNYEK

Az univerzalitás episztemológiájának szempontjából különösen figyelemreméltóak a Barrett munkáján belüli feszültségek. Nem csupán Marx kerül a kalapács alá, amiért túlságosan episztemológiai, hanem más, „puhább” ideológiaszakértők is, mint amilyen John Thompson, aki továbbra is azt a félig hagyományos álláspontot foglalja el, amely szerint az ideológiák a „színlelés” mechanizmusának segítségével fejtik ki működésüket (Thompson 1990; Barrett 1991: 29–30). Ez ahhoz a logikus következtetéshez vezet, hogy fel kell tennünk a kérdést: az osztályra irányuló „tendenciózus figyelem” nélkül vagy egy központi „episztemológiai dimenzió” nélkül az „ideológia elmélete milyen tartalommal és pontossággal rendelkezhet” (Barrett 1991: 31)? Továbbá Barrett szerint látszólag radikális új szerzők – a posztstrukturalisták, illetve Laclau és Mouffe – maguk is határozottan „episztemologikusnak” bizonyulnak (Barrett 1991: 41–2, 78). Maga Foucault szintén „semmiképpen sem relativistának” írható le; ő valójában egy tipikus filozófus, aki olimposzi metaszinteken, fogalmilag dolgozik más emberek diskurzusain, olyan megállapításokat téve, amelyek maguk is „sordultig tele vannak igazságigényekkel” (Barrett 1991: 145).

Nagymértékben egyetértek mindezzel; Barrett igen pontosan fogalmaz, de úgy tűnik, nem veszi észre, hogy az episztemológia állandó jelenlétének hangsúlyozása visszaüt fő üzenetére, amely szerint a marxizmus tette ideológiává az episztemológiát, és e téves univerzalizmus miatt mind a marxizmust, mind az ideológiát meg kell haladni. Barrett e ponton nem tud erőteljesen érvelni ez utóbbi álláspontja mellett. Ehelyett egy kompromisszumos ajánlatot tesz. Mivel tudja – s „a nem is igazán radikálisok” példája is ezt mutatja –, hogy bármilyen komolyabb kritikai társadalomelméleti megállapítás elkerülhetetlenül összekapcsolódik az episztemológiával, elismeri, hogy nagyon nehéz „lemondani az episztemológiai ambíciókról” (Barrett 1991: 41). Azt ajánlja, hogy erőteljesen „csökkentsük az ideológia fogalmának episztemológiai profilját” (Barrett 1991: 167).

Egészen meglepő, ahogy a marxizmus negatív kritikájáról egyszer csak pozitívrá vált az érvelés. Az episztemológiát látszólag stigmatizáló és törvényen kívül helyező álláspontból eljutottunk oda, hogy csupán mérsékelni akarjuk azt. És ha megvizsgáljuk Barrett ideológialeírását, akkor egyértelművé válik e kompromisszumos metaálláspont

magyarázata is. Annak ellenére, hogy erőteljesen elutasítja Thompson nézőpontját, ami szerinte „puha episztemológiához” vezet, a Barrett által a kiégett episztemológiai területről „megmentett” fogalmak közé tartozik a „misztifikáció” és a még modernistábban hangzó „elferdítés” – ezek alig különböznek Thompson „színlelés”-fogalmától (Barrett 1991). Más szavakkal kifejezve, amikor döntésre kerülne sor, Barrett újratermeli az ideológia szigorúan episztemológiai fogalmát – végső soron nem tudja rávenni magát, hogy „tagadja”: a tudomány eredményeit (részben) el lehet ismerni, mint „univerzális igazságot” (Barrett 1991: 158), és az ideológia fogalma, mint misztifikáció és elferdítés, teljesen értelmetlen anélkül, hogy feltételeznénk, létezik valami kváziobjektív, amit lehet misztifikálni és elferdíteni. A könyv fő megállapítása nem az, hogy bizonyos *dolgok* elferdítenek az ideológia segítségével, hanem hogy nem tudhatjuk, *mi* az, amit elferdítenek. Barrett posztmarxizmusának dúr akkordja ismét azt akarja elhitetni velünk, hogy egyrészt elérteztünk egy olyan ponthoz, ahonnan eltérhetünk a gondolkodás régi stílusától, másrészt innentől kezdve egy pozitívabb irányba indulhatunk el. Ez azonban egyik kérdésben sincs így.

KONKLÚZIÓ: KÖZÖS KIINDULÓPONT

Esszém fő célja az volt, hogy rámutassak: a posztmarxista kritikusok – mint amilyen Barrett is – kulcsfontosságú és nehéz problémák kapcsán olyan felületes vagy még nem is létező érvekre alapozzák a tradicionális marxizmus visszautasítását, mint amilyeneket a modern elméletalkotás „négy főbűnénél” láttunk. A posztmarxisták eljutnak ahhoz az igencsak megkérdőjelezhető állításhoz, amelyet akár adottnak is vesznek, hogy a társadalomelméletben bizonyos új irányzatok – Foucault, a posztstrukturalizmus – biztosítják azokat a szellemi erőforrásokat, amelyekkel az ideológiának, a szubjektivitásnak vagy bárminek bizonyosan „adekvátabb” elméleteit lehet megalkotni; ez néha összekapcsolódik egy olyan hangnemmel, amelyből kiérezhető a ki nem érdemelt bizonyosság és felsőbbrendűség. Barrett a marxista ideológiaelmélet világos és produktív alternatívájaként beszél a „diskurzus elméletéről” (Barrett 1991: 47). Ám ahogyan azt a terület ismerői jól tudják, a „realistaként” jellemzett paradigmáktól való különbözőzés hangsúlyozását leszámítva a diskurzuselmélet, bár igen érdekes, de egyben rendkívül heterogén is (Barrett 1991: 168). Továbbá, Barrett állításával ellentétben, sem a diskurzuselmélet, sem a posztmarxista és posztfeminista alternatívák nem szolgálnak „pontosabb fogalmakkal”. Sőt az új szótárak bizonyos terminusai éppenséggel *kevésbé* pontosak, mint a régebbiek.

A fenti okok miatt amellet érveltem, hogy a „négy főbűn” bizonyos fajtái nemcsak hogy védhetőek, de felhasználásuk egyenesen kikerülhetetlen bármilyen komolyabb magyarázat érdekében. Ám szeretném pozitívabb hangon befejezni ezt az írást, hiszen én sem állítottam azt, hogy a nyíltan és teljes mértékben redukcionista, funkcionalista, esszencialista vagy univerzalista elméletek automatikusan jobbak lennének azoknál, amelyek nem ilyenek. A marxista elmélet bizonyos vonatkozásainak védelmével nem amellet akarom érvelni, hogy a marxizmus mérlegelés nélkül és minden esetben helyes, vagy hogy

kizárólagosan lenne az igazság birtokában. Végül, bár bíráltam az elméleti kifinomultság hiányát a posztmarxista írásokban, egyszer sem írtam azt, hogy általános aggodalmaik helytelenek lennének, és ne lennének ezek sürgető problémák. Ha nem így éreztem volna, akkor nem hadakoztam volna a fejemben Barrett könyvével 1991 óta. Éppen ez az oka annak, hogy megpróbáltam a *The Politics of Truth*-ban rámutatni az aprólékos, de ellentmondásos „moll szólamra”, szembeállítva az utasítás harsány „dúr szólamával”.

Hogyan jellemezhetnénk ezek után a közös alapot, amelyen (véleményem szerint) a komplex marxizmus és az átgondolt posztmarxizmus osztozik? Úgy tűnik számomra, hogy a központi kérdés, melyet a posztmodern gondolkodás felvetett, a magyarázat társadalomelméleti státuszával kapcsolatos.⁶ Szemben a posztmarxista szerzők által sugallt állítással, miszerint az új elméletek „adekvátabb” magyarázatok forrásai lehetnek a szubjektivitás és hasonló fogalmak tárgyalásánál, a legérdekesebb hozzászólások szerint a magyarázatot vissza kell helyeznünk a helyes perspektívába, jobban figyelve a leírás és az elképzelés problémáira. Barrett is ide lyukad ki, amikor az ideológia elméletében a magyarázat iránti ambícióinkról való „lemondás” nehézségéről beszél (Barrett 1991: 41–2). Úgy érezzük, hogy az ideológiai jelenségek elemzésének kísérleti és intuitív szempontból erőteljesebben adekvát volta érdekében meg kell erősítenünk a deskriptív részt, ám, következésképpen, félünk attól, hogy „partikularistává” válunk, és így sérül a magyarázat adekvát volta. És fordítva.

Véleményem szerint a posztmodern elméletalkotás leginkább ösztönző aspektusa a megértés magyarázó és leíró formái közötti átfedések és felcserélhetőségek – és nem a felcserélhetetlenségek – feltárása. Ez a terület azonban különlegesen bonyolult, és vonatkozásában egyelőre nem jött létre uralkodó elmélet: egy olyan területről van szó, amely lefedi az absztrakt eszmék retorikai megfogalmazásának mindenféle módját, és egyben egy olyan mozgalom, amely általánosságban is kísérletet tesz az elméleti befolyás affektív dimenziójára.⁷ Az elméleti retorika és a meggyőzési módok iránti érdeklődés nyíltságát és szélességét tekintve talán nem is olyan meglepő, hogy olyanok is csatlakoznak a posztmodern erőfeszítéseihez, akik megértőbbek az intellektuális küzdelem általános motivációinak „modernebb” felfogásával szemben. W. G. Runciman egy jelentős példa erre, akinek a társadalomelmélet módszertanával kapcsolatos gondolatai számomra a leginkább gyümölcsözőknek tűnnek ezen a homályos területen. Runciman a vizsgálódás logikájának négy összekapcsolódó típusát különbözteti meg a társadalomtudományokban: forrás-gyűjtés, magyarázat, leírás és értékelés. Ebben a mátrixban a leírás nem egyenlő a csupán faktuális rögzítéssel összekapcsolt „riporttal”. Leírásról inkább akkor beszélünk, ha már elegendő mennyiségű megbízható adatunk van a megfigyelésünk tárgyáról, és ha már megragadtunk néhány lehetséges magyarázatot. A riport, a magyarázat és a leírás kulcsfontosságú a társadalomtudományokban, ám kétségtelen, hogy ezek egyfajta semleges,

6 Egyre több társadalomelmélettel foglalkozó szakértő osztja ezt a meggyőződésemet: lásd például Holmwood és Stewart (1991).

7 A társadalomelméleti „retorikai fordulat” hasznos áttekintéséhez lásd Seidman (1994).

egyedüli és teljes áttekintésben állnak össze. Runciman szerint a vetélkedő elméleti szerzők viszonylag közeli megállapításokra juthatnak a riporttal kapcsolatban, ám a következő szint alapvetően vitatható, hiszen „minden leírás részleges, és minden magyarázat átmeneti”. Ez azt jelenti, hogy míg a leírások a kauzális vagy funkcionális magyarázatok különböző formáira építenek, és korántsem váltják fel ezeket, addig a társadalomtudományi „megértés” annak legteljesebb értelmében mindig meghaladja a magyarázatot, magas szintű belső, értékelési és deskriptív szabadságról téve tanúbizonyságot.

Runciman és mások szabadon értelmezett gondolataiból merítve úgy vélem, hogy bár a magyarázat – legalábbis annak hagyományos értelmében – része a megértésnek, ám ez utóbbi sokkal bonyolultabb és talán bölcsebb is; hiszen tartalmaz olyan reprezentációkat, elemzési belátásokat és sok mást, amelyek fontosak a szóban forgó jelenség, valamint szélesebb emberi vonatkozása „rejtélyesebb” lefestése szempontjából (Runciman 1983: 227). A megértés keresésének e modellje így megőrzi a magyarázat fontosságát, ám a megértés területét igen plurálisnak fogja fel mind „horizontális” (sokféle magyarázat lehetséges), mind „vertikális” (a magyarázat része a vizsgálódás láncolatának) értelemben.

Ez az esszé elsősorban nem a politikával foglalkozott, hanem a módszertannal. Ám nem nehéz látni e metaelméleti viták politikai vonatkozásait. Ahogyan mind a radikális pluralizmus, mind a nyílt redukcionizmus, esszencializmus és a többi társadalomtudományi módszer javítható az itt kifejtett integrált magyarázati pluralizmussal, ugyanígy értelmetlennek és szükségtelennek látom a régi vágású marxi szocializmus és az új – valójában néha ultraliberális – posztmodern közötti dogmatikus polarizációt, amely a radikális demokrata politikában választás elé állítja az embereket.⁸ Ebben az értelemben támogatom Barrettnek a radikális humanizmus megújított víziója megalkotására vonatkozó felhívását.⁹ Ám leglényegesebb állításom az volt, hogy a felhívásra válaszoló posztmarxista érvelések jelentős része nem tudja meggyőzően igazolni azt vagy előrevinni ügyét.

Fordította: Kasnyik Márton

8 Korábban tárgyaltam már e pluralizmussal kapcsolatos kérdéseket (McLennan 1989, 1995).

9 A radikális humanizmus megújításához kapcsolható – bár némileg különböző – művek például: Johnson (1994); Weeks (1995).

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Acton, H. B. (1955): *The Illusion of the Epoch*. London: Cohen & West.
- Althusser, L. (1984): Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards Investigation). In *Essays on Ideology*. London: Verso.
- Alexander, J. C. (1985): 'Introduction'. In *Neo-Functionalism*. Szerk.: Alexander J. C. 7–18. California: Newbury Park.
- Barrett, M. (1991): *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Cambridge: Polity Press.
- Berlin, I. (1948): *Karl Marx*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, E. (1907): *Evolutionary Socialism*. London.
- Boudin, L. (1907): *The Theoretical System of Karl Marx*. Chicago: C. H. Kerr & Company.
- Charles, D.–Lennon, K. (szerk.) (1992): *Reduction, Explanation and Realism*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Clarendon Press.
- Cole, G. D. H. (1934): *What Marx Really Meant*. New York: Knopf.
- Cole, G. D. H. (1948): *The Meaning of Marxism*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Dupre, J. (1993): *The Disorder of Things: Metaphysical foundations of the disunity of science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Eastman, M. (1940): *Marxism: Is it a Science?* New York: W. W. Norton and Company.
- Fraser N.–Nicholson, L. (1990): Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism. In: *Feminism/Postmodernism*. Szerk.: L. Nicholson. London: Routledge.
- Fuss, D. (1989): *Essentially Speaking*. London: Routledge.
- Garfinkel, A. (1981): *Forms of Explanation*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Giddens, A. (1981): *A Contemporary Critique of Historical Materialism, vol. 1*. London: Macmillan.
- Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Holmwood, J.–Stewart, A. (1991): *Explanation and Social Theory*. London: Macmillan.
- Hook, S. (1936): *From Hegel to Marx*. New York: Reynal and Hitchcock.
- Jackson, F.–Pettit, P. (1992): Structural Explanation in Social Theory. In *Reduction, Explanation and Realism*. Szerk.: D. Charles–K. Lennon. Oxford: Clarendon Press.
- Johnson, P. (1994): *Feminism as Radical Humanism*. Boulder, CO: Westview Press.
- Little, D. (1991): *Varieties of Social Explanation*. Boulder, CO: Westview Press.
- McCarney, J. (1980): *The Real World of Ideology*. Brighton: Harvester Press.
- McLennan, G. (1989): *Marxism, Pluralism and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- McLennan, G. (1995): *Pluralism*. Buckingham: Open University Press.
- Merton, R. (1968): Manifest and Latent Functions. In *Social Theory and Social Structure*. Third edition. New York: Free Press.
- Meikle, S. (1985): *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Duckworth.
- Miller, R.W. (1987): *Fact and Method*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (1992): Human Functioning as Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism. In *Political Theory*, 20(2): 202–46.

- van Parijs, P. (1981): *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*. London: Tavistock
- Peacocke, A. (szerk.) (1985): *Reductionism in Academic Disciplines*. Guildford, Surrey: SRHE & NFER-Nelson.
- Popper, K. (1962): *The Open Society and its Enemies, Vol. 2: Hegel and Marx*. London: Routledge.
- Popper, K. (1961): *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Runciman, W. G. (1983): *A Treatise on Social Theory, Vol. 1: The Methodology of Social Theory*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Russell, B. (1920): *The Theory and Practice of Bolshevism*. London: Allen and Unwin.
- Sayer, D. (1987): *The Violence of Abstraction*. Oxford: Blackwell.
- Seidman, S. (szerk.) (1994): *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, G. (1977): *The Problems of the Philosophy of History*. New York: Free Press.
- Spivak, G. C. (1993): *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Thompson, J. B. (1990): *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Unger, R. M. (1987): *Social Theory: Its Situation and its Task*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weeks, J. (1995): *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- Wright, E. O.–Levine, A.–Sober, E. (1992): *Reconstructing Marxism*. London: Verso.