

AZ ÖKOLÓGIA MINT POLITIKAI FILOZÓFIA

Lányi András

(egyetemi docens, ELTE Társadalomtudományi Kar)

Összefoglaló

A politikai filozófiában ökológián olyan, lényegében komunitárius törekvések összefüggő rendszerét értjük, amelyek többnyire észlelhetetlenek maradnak a politikai tér hagyományos, trianguláris (konzervatív, liberális, szocialista) elrendezése mellett. Álláspontunk alátámasztására egy olyan mátrixot hozunk létre, amelynek egyik tengelyén az egyén vagy a közösség elsődlegességének kérdésére adott válasz szerint, másik tengelyén az állami típusú intézményekhez való viszonyuk szerint helyezzük el a különféle irányzatokat. Ez az elrendezés szerintünk áttekinthetőbbé teszi az egyes irányzatok közötti különbségeket és kölcsönhatásokat, és segítségünkre lesz, amikor megpróbáljuk kijelölni az ökológiai politika helyét más irányzatokhoz képest. A tanulmány bemutatja az ökológiai alapelveknek megfelelő politika fő vonásait, jelezve, hogy ezek miért és mennyiben különböznek a bevett megoldásoktól.

Kulcsszavak: politikai ökológia ■ közösségséglvü ■ tipológia

Az alábbiakban amellet érvelek, hogy az ökológiai világnézet politikaelméleti következményei önálló rendszert alkotnak. Ennek bizonyításához új szempontú tipológiát alkalmazok, amelynek keretei között azonosítani próbálom egy következetesen „ökológiai” politika megkülönböztető vonásait más kortárs irányzatokhoz képest.

A modernitás a politikai filozófiában is új magyarázó elvek bevezetésével járt. A jó kormányzatról, a társadalmi együttélés rendjéről értekező szerzők többsége egy hosszú korszakon át „az emberi jelenséget” is az újkori természettudományokban sokáig egyeduralkodó karteziánus-newtoni világkép ontológiai és ismeretelméleti előfeltevései szerint magyarázta, és minden egyéb megközelítést irracionálisnak minősített:

1. Az egyént tekintették a társadalmi vizsgálódások magától értetődő kiindulópontjának és elemi egységének. Így vagy úgy az egyénektől nyert felhatalmazásból és/vagy az egyéneknek tulajdonított természetes törekvésekből vezették le a politikai intézmények létjogosultságát. A történelmi örökség és a természet „vak” erői mint az egyéniség zavartalan kibontakozásának leküzdendő akadályai jöttek számításba. Felszabadítása e kötöttségek alól, az emancipáció lett a legfőbb politikai cél, ennek eszköze pedig a tisztán racionális uralom. (Mindaddig legalábbis, amíg az utóbbi elnyomó jellegét illető súlyos aggályok föl nem merültek a legkülönbözőbb oldalokról.)

2. A társadalom kutatóitól megkövetelték a tényállásokat, illetve az értékítéleteket tartalmazó kijelentések világos megkülönböztetését. A vélekedők többsége hajlott arra, hogy racionálisan kezelhetőnek, „azaz” valóságosnak csak az előbbieket ismerje el. „Tapasztalati” tényekről beszéltek, miután a tényeket elvonatkoztatták a tapasztalatszerzés aktusától és az értelemtulajdonítás történetétől.¹

3. A varázstalanított kor gyermekei egymásra, sőt, önmagukra is mint a kézzelfogható és megszámlálható dolgok egyikére kezdtek gondolni, miután az új módszertan előnyben részesítette a kiszámítható mennyiségi összefüggéseken nyugvó okoskodást az összemérhetetlen minőségi különbségekkel szemben.² A teljesítmények és egyéni „jók” összemérhetőségét feltételezték a társadalmi igazságosság modern elméletei is.

4. Végül haladásnak nevezték a tudományos/technológiai ellenőrzés minél teljesebb kiterjesztését a természet és a társadalom folyamataira, és ezt az egyéni jólét növekedésével hozták összefüggésbe (a mindenkori empirikus cáfolatot pedig hol a jólét fogalmának, hol a jólétre érdemesek körének önkényes meghatározásával semlegesítették).

Ha a kormányzás jóságáért a tudomány kezeskedik, és a haladás nem egyéb, mint közeledés a dolgok egyetemesen ésszerű rendjéhez, akkor nyilvánvaló, hogy a tudományra kitüntetett szerep hárul a haladás szolgálatában, a sötétség erőinek leküzdésében. A tudományos kritika az ész ítélőszéke elé állítja a fennállót, és kijelöli meghaladásának útját. A kritika azonban, ha következetes akart maradni tulajdon elveihez, a saját pozícióját se kímélhette. A tudományos tudás, azaz a kritika kritikájává kellett lennie, mely a felvilágosodás programjának alappilléreit is kikezdte: az észigazságok univerzalitását, a racionális uralom legitimitását, a tudományos haladás narratíváját, a pozitivistá antropológia módszertani individualizmusát. Azonban a végső megalapozás lehetlenségére vagy feleslegességére, esetleg annak elfogadhatatlan politikai következményeire, a tudáshatalomban kiteljesedő elidegenedésre hivatkozó posztmarxista, majd posztmodern kritika mégsem került ellentmondásba a modernitás alapvető intencióival, legfeljebb annak stílusát változtatta meg. Radikalizálta a kritikai gondolkodás relativista és pluralista tendenciáit, és a haladás–hit magabiztos univerzalizmusát a fenntarthatóságba vetett kétséges és időleges reményekkel cserélte fel.

Más uton jártak, akik eleve kétségbe vonták a modern alapértékek érvényességét, és ezért nem az alapokban rejlő ellentmondások feltárásától remélték a továbblépést egy még modernebb és még dinamikusabb modernitás felé, hanem – részben vagy teljes egészében – más elvekre hivatkoztak. A hagyomány meghatározó szerepét hangsúlyozták, premodern (antik és/vagy keresztény) elvek érvényessége mellett érveltek, rámutattak a kartéziánus világlkép

ingatag alapjaira, esetleg egy eredetibb megalapozás igényével léptek fel. Ezek a gondolatkísérletek olyan egymástól gyökeresen különböző indíttatású szerzők részéről, mint Edmund Burke, Leo Strauss vagy Martin Heidegger, végigkísérték a modernitás korszakát. Közös vonásuk mindenesetre a megőrzés, a modern előtti tradíciók megújításának igénye. Más és más értelemben, de konzervatívnak nevezhetők.

A racionális intézmények globális elterjedése a huszadik század végére újabb hatalmas változásokat értelt meg. A hálózatokban, technikákban és formalizált viszonylatokban (pl. jog, piac, informatika) tetet öltő „tudáshatalom” működése mindinkább ellenőrizhetlenné és nyomasztóvá vált. A természeti rendszerek megújuló képességüket messze meghaladó igénybevétele megbontotta a földi élővilág dinamikus egyensúlyát, s a fajok és élőhelyek pusztulásával, a klimatikus viszonyok változásával földtörténeti léptékű katasztrófát idézett elő, ami javában tart és a közeli jövőben a legsúlyosabb következményekkel fenyeget. Az emberiség egy jelentős része már ma is korábban példátlan ínséget szenved, miközben esztelen pazarlás folyik a fogyatkozó erőforrásokkal. Ez utóbbiak túrhetően méltányos (vagy tartósan kikényszeríthető) elosztását és az egyéni teljesítmények megfelelő ösztönzését az uralkodó politikai-gazdasági rendszer, úgy tűnik, nem képes többé biztosítani, tehát instabillá válik, és válságai folyamatosan súlyosbodnak. Időközben a pusztító technológiák hihetetlen tömege halmozódott fel, és ez a tény a nemzetek, földrészek és társadalmi csoportok közötti konfliktusok erőszakos megoldására csábít. Ha a szemben álló felek nem képesek többé e kísértésnek ellenállni, az erőszak eskalációja ellenőrizhetlenné és korlátozhatatlanná válik. A modernizáció utolsó, gigantikus erőfeszítése – az a bizonyos „fenntartható növekedés” – minden korábbinál hatalmasabb termelő és romboló kapacitásokkal árasztja el bolygónkat, a városok és hulladéktemetők láncolata körbeéri a Földet. Az élővilág pusztulásáról, a nélkülözhetetlen természeti források és nyelők vészes fogyatkozásáról szóló hírek mindennapossá válnak, azonban a sürgős és máris elkésett változások véghezvitelére – más-más okokból – nem képes sem a helyi társadalom, sem az államok, sem a nemzetközi közösség.

Válságkorszakokban, amikor a mindennapi tapasztalat rácáfol várakozásainkra, a politikaelmélet radikalizálódik: saját előfeltevéseinek érvényességét kell megvizsgálnia. Így ismét polgárjogot nyer a „filozofálás”, miután a filozófiai kérdésfeltevéstől idegenkedő, a leíró szaktudomány igényével fellépő politikaelméleti diszkurzusból egyre nehezebb kirekeszteni olyan kérdéseket, amelyek nem a működés módjával, hanem értelmével (tehát az értelmezés kereteivel) kapcsolatosak.

A premodern és posztmodern előzményektől egyaránt megkülönböztethető modernitáskritika legmarkánsabb vonulatának névjegyén manapság az „ökológia” kifejezés díszel. A biológia egy részterületéről kölcsönzött elnevezés

a környezeti meghatározottságok jelentőségére utal. Alkalmas hívószónak bizonyult azok számára, akik szerint az alapvető megrázkódtatás, amely világgunkat éri a második ezredfordulón, földi otthonunk és háztartásunk (oikoszunk) természeti létalapjainak pusztulása. Sajnos, egyre kevesebb okunk van arra, hogy ezt kétségbe vonjuk, és ehelyett mondjuk, inkább a globalizációt vagy az informatikai forradalmat tartsuk a korszak meghatározó fejleményének. Nemzetközi tudományos testületek sokasága adja le vészjelzéseit évről-évre, melyek arra figyelmeztetnek, hogy a globális hálózatok (és kockázatok) késő modern kora lassan átadja a helyét a kibontakozó ökológiai válság (és népvándorlás) korának. E földtörténeti léptékű változásnak azonban nemcsak tanúi, de előidézői is vagyunk: az emberhez méltó élet természeti feltételeinek drámai romlása csupán indikátora a civilizációnkban végbemenő változásoknak. Ha érteni akarjuk, hogy mi történik velünk, nem tölthetjük az újbort a régi tömlőkbe: mindenekelőtt a társadalmi viszonyok magyarázatául és igazolására szolgáló elveket kell megvizsgálnunk: érvényesek-e még?

A természet felett gyakorolt növekvő hatalmunkat vajmi kétes színben tüntetik fel az emberi eredetű, mégis elháríthatatlan természeti katasztrófák. A gazdasági racionalitás néven ünnepeelt hatékonyság- és haszonelv irracionális, vak erőként gyűri maga alá a társadalmat és a politikát. Az egyre növekvő jólét ígérete a népeket természeti és kulturális örökségük feláldozására sarkallja, majd a nyomorúság odáig ismeretlen nemeivel hozza ismeretségbe. A technológiai-gazdasági „haladás” szolgálatába állított tudomány az emberiség jövőjéből az életet fenyegető veszedelemmé vált. A kapitalizmus nem vállalja többé a demokrácia fényűzését: a tőke szabadságának áldozatul esik a közszabadság, a hálózatok működése és a verseny logikája korlátozza és relativizálja a magántulajdont. A jogállamiság hátránynak bizonyul a piaci versenyben. A demokráciák elvesztik ellenőrzésüket a világ fölött, az állam polgárai a képviseleti intézmények fölött. A népességrobbanás következményeiről senkinek sincs kedve jóslatokba bocsátkozni; minden idők legnagyobb népvándorlása, és ezzel egyidejűleg a nemzetközi erőviszonyok gyors átrendeződése zajlik. A provinciákból lesznek a nagyhatalmak, Európa, a modernitás szülőföldje félreeső provinciává válik. Jó érvek szólnak amellett, hogy a fenti, egymással szorosan összefüggő fejlemények közül a túlnépesedést, a világszegénységet, valamint az erőforrások pazarló használatára ösztönző gazdálkodást emeljük ki: ezek együttesen kényszerítik ki és igazolják a természeti rendszerekbe történő nagy léptékű, pusztító beavatkozást, bármilyen súlyosak legyenek is annak tapasztalható következményei.

Azonban nem állíthatjuk minden további nélkül, hogy az ökológiai válságra egy ökológiai politikában kellene a választ keresnünk, vagy hogy ilyen politika egyáltalán létezik. Az ökológiai katasztrófa ugyanis csak a jéghegy neve, mely felé rohanunk, de az, hogy nevén nevezzük, még nem jár következmé-

nyekkel arra nézve, hogy merre kormányozzuk hajónkat s mikor bocsássuk le a mentőcsónakot. Az ökológiai összefüggésekre tekintő elméletek és empirikus kutatások mindenestre megjelentek a társadalomtudományok legtöbb területén. Szempontjaik és magyarázó elveik a különféle szakterületeken általában a kapcsolatközpontú és rendszerelvű megközelítésnek kedveznek, kitüntetett figyelmet szentelnek a környezeti kölcsönhatásoknak, és az egyedfeletti szerveződési szintek jelentőségét hangsúlyozzák. Ami azonban az ökológiai problémákra (környezeti indikátorokkal jellemezhető társadalmi-gazdasági problémákra) adott politikai válaszokat illeti, a tapasztalat azt mutatja, hogy ezek java része továbbra is az ismert modern vagy antimodern elméletek talaján születik, jelezve ezek készségét és képességét az új tematika befogadására. Így találkozhatunk konzervatív, liberális és szocialista indíttatású környezetvédelmi politikákkal, és tanulságos viták folynak arról, hogy a környezet megővésének empirikus követelménye, illetve mindaz, ami abból a zöldek szerint következik, melyik klasszikus irányzat alapelveivel hozható a leginkább összhangba, de természetesen ezek zöld mutánsainak vagy hibridjeinek létrehozása sem ütközik elvi akadályba.

Az is igaz, hogy maguk az ökológiai mozgalmak nem okvetlenül rendelkeznek politikai filozófiával, sok képviselőjük szerint erre nincs is szükségük. Követelései java része ugyanis a politikai szférán innen vagy túl helyezkedik el. Részben technikai jellegű: a termelés, a fogyasztás, a hulladékkezelés kérdéseivel foglalkozik, vagy közvetlenül a természet-, környezet- és állatvédelem területén szükséges szakpolitikai intézkedéseket érint. Mondanivalójuk másik része ezzel szemben általános magatartásszabályokkal, életvezetési elvekkel, erkölcsi normákkal kapcsolatos, tehát etikai természetű. A környezeti vagy ökoetika sokszínű irodalma jó érvekkel szolgál az élet tisztéletének elve, a több mint emberi világért viselt felelősség belátása, vagy egyszerűen csak a más lényeknek okozott szenvedés tilalma mellett. A kettő között azonban – az erkölcsi normák és a technikai eljárások között – az esetek többségében hiányzik valami. Nevezetesen, adósak maradnak azoknak a döntéshozatali eljárásoknak, a közhatalom gyakorlására, a társadalmi teljesítmények értékelésére és a javak elosztására vonatkozó elveknek a rendszeres kifejtésével, amelyek lehetővé tennék az ökoetikának és a zöldek által követelt környezetvédelmi szakpolitikáknak megfelelő társadalmi berendezkedést. Többnyire beérik azzal, hogy rámutatnak, miért nem alkalmasak erre a létező intézmények és mechanizmusok. Vagy azzal próbálkoznak – nem is sikertelenül –, hogy bebizonyítsák, elvben legalábbis nincs áthidalhatatlan akadálya annak, hogy követeléseiket magukévá tegyék a konzervatív, liberális vagy szocialista meggyőződésűek. A gyakorlatban azonban ez mégsem következik be, és ez felkelti a gyanút, hogy az ökológiai politika célkitűzéseiben mégiscsak lehet valami, ami meghaladja az uralkodó eszmeáramlatok teherbíró képességét. Hogy a politikusokat és választóikat mégsem kizárólag az önző rövidlátás vezérli, amikor elke-

rülik a fennen hangoztatott „zöld” és fenntarthatósági követelmények teljesítését. Éppen ellenkezőleg: következetesen járnak el, amikor fenntarthatóságon uralmuk fenntartását értik, és ragaszkodnak a többség által elfogadott életformát legitimáló elvekhez, akkor is, ha – az ifjú Lukács György szófordulatával élve – ezek a formák többé nem formái az életnek, elveik pedig az élet elpusztításának formuláját variálják

Végül is ahhoz, hogy eldönthessük, van-e helye és létjogosultsága a kortárs irányzatok között egy önálló „ökológiai” elméletnek, mindenekelőtt kísérletet kell tennünk valamiféle tipológia megalkotására: milyen kérdésekre és miféle választ kínálnak az egyes irányzatok. A közkeletű hármás felosztás (konzervatív, liberális, szocialista) mellett és ellen felhozható legfőbb érv, hogy empirikusan igazolt: a huszadik századi politikai irányzatok többsége ebben a trianguláris erőterben azonosította magát. Csakhogy a konceptuális keretek létrehozása, mint a mozgalmak önmeghatározásának része, nyilvánvalóan ideologikus céllal történt. Nem meglepő, hogy a modern politikai filozófiák jól elférnek abban a keretben, amelyet tudós képviselők maguk alkottak a köztük fennálló különbségek magyarázatául. Azt mondhatnánk, hogy éppen ez az egyetértés ad okot a gyanúra. A szabadság ezek szerint a liberális, az egyenlőség a szocialista, a testvériség a konzervatív irányzatok számára jelent alapértéket, feltéve, hogy elfogadjuk a szabadságfogalom liberális, az egyenlőség szocialista és a testvériség konzervatív értelmezését. Ezeket azonban egyre többen vitatják. A gyakorlatban pedig a világnézetek politikai képviselete (már amennyire a politikában még világnézetek képviseletéről beszélhetünk) kezd a felismerhetetlenségig összekeveredni. Egyes konzervatívok és egyes anarchisták mindig is ugyanazokra a komunitárius eszmékre hivatkoztak. A liberális és a szocialista baloldal egy része alapvető elvi kérdésekben egyetértésre jutott, más szocialisták viszont egyes konzervatívokkal közös érvekre hivatkozva növelnék az állam politikai befolyását stb. Lehet, hogy az utókor nem tartja majd olyan magától értetődőnek tipológiánkat?

Az alábbiakban olyan világos kritériumokat keresünk, amelyek alkalmasak rá, hogy teszteljük a modern politikai filozófiákat. Eljárásunk alapja az a sejtélem, hogy létezik két olyan alapkérdés, amelyben minden vélekedőnek állást kell foglalnia, és hogy a kettőre adott válaszok között nincs szükségszerű összefüggés.

Az egyik kérdés egyén és közösség viszonyát érinti. Az egyének alkotása lévén minden közösség, a vizsgálódások természetes kiindulópontja az egyén legyen (módszertani individualizmus), vagy pedig az igazság ennek épp a fordítottja: a személy a közösség alkotása, és a társadalomelméleti vizsgálódások eredeti tárgyát a társulás, vagyis az együttélés mindenkori történelmi keretei alkotják? Szélső individualista felfogásban – ahogyan azt egy neokonzervatív

politikus ki is mondta – olyan, hogy társadalom nem is létezik. Szélső komunitárius felfogásban az etnokulturális vagy nemi hovatartozás, „a bőrünkre írt identitás” minden tekintetben meghatározza az egyént; mások a haza üdvére vagy a forradalmi osztály érdekére hivatkozva követelnek tőle teljes önfeladást. A kettőt összekötő tengelyen tehát az individualista illetve a komunitárius pólustól mért távolság jelenik majd meg.³

A másik: a viszony az államhoz vagy bármi egyéb intézményhez, ami esetleg az állam helyébe lép, legyen az cégbirodalom, kontinentális szövetségi rendszer vagy világkormány. Akár az egyének, akár a közösségek szempontjából értékeljük a társadalmi viszonyokat, vélekedhetünk úgy is, hogy a közhatalmi intézményekben testet öltő társadalmi rend törekvéseik autentikus megnyilatkozása, vagy éppen ellenkezőleg: hogy az állam az egyéni autonómiatörekvések, illetve a társulások spontán önszerveződésének legfőbb akadálya. Állásfoglalásaink ennek megfelelően egy „államerősségi skálán” fognak elhelyezkedni, amelyet az egyén/közösség tengelyre merőlegesen ábrázolunk. Ennek nullpontján: semmi hatalmat senkinek, ahogyan a minden uralomban elnyomást szimatoló anarchisták követelik. Átellenben, a skála másik végpontján az etatista és/vagy tekintélyelvű szélsőségek helyezkednek el, ezek az uralkodó intézményeket a társadalmi rend és minden legitimitás további megalapozásra nem szoruló letéteményesének tekintik.

Az egyén-közösség tengely és az erre merőleges államerősségi skála tehát a politikai teret négy mezőre osztja:

– A jobb felsőben a szilárd és az egyénhez képest elsődlegesnek tételezett közösség erős államot alkot (erős közösség – erős állam).

– A bal felsőben éppen ellenkezőleg, az egymástól függetlennek, egyszerűen végső magyarázó elvnek tekintett individuális törekvések közötti közvetítés hárul az igazságosság, a jólét vagy a közbékesség nevében intézkedő racionális uralom széleskörű jogosítványokkal felruházott szervezetére (individualista társadalom – erős állam)

– Ugyanezek az öntörvényű individuumok a bal alsó mezőben az intézményes kényszer kötelékeitől való minél teljesebb függetlenségben látják szabadságuk biztosítékát (individualista társadalom – gyenge állam).

– Végül a jobb alsó mezőben a közösségek uralommentes önszerveződése és összetartó ereje kínál alternatívát az állami jellegű intézmények uralmával szemben (erős közösség – gyenge állam).

Vizsgáljuk meg a négyféle megoldás következményeit: képes-e a javasolt mátrix a politikai filozófiák közötti lényegi különbségek megjelenítésére? Milyen válaszok következnek az egyén/közösség-dichotómia és az államerősségi teszt szerint elfoglalt négyféle lehetséges helyzetből az uralom jogosultságára, a jó társadalom alapelveire, a társadalmi igazságosságra, az összetartozás jellegére és az egyén identitásának alapjaira nézve?

Az első változatot nem nehéz a *konzervatív* politikafelfogással azonosítani:

*Erős közösség – erős állam*⁴

Legitimáció: tekintély/transzcendens értékrend

Alapelv: hagyomány

Igazságosság: (minőségi) különbségek tisztelete

Közösség: nép

Identitás: (fiktív) közös eredet

A második álláspont tiszta képviselője a jellemző *szocialista* irányzatokat:

*Individualista társadalom – erős állam*⁵

Legitimáció: közakarat, népfeltség

Alapelv: jólét és haladás

Igazságosság: méltányos részesedés

Közösség: osztály, tömeg

Identitás: érdekközösség

A harmadiknak a *liberális* program felel meg:

Individualista társadalom – gyenge állam

Legitimáció: szerződés

Alapelv: az egyéni választások függetlensége

Igazságosság: tisztességes verseny

Közösség: állampolgárság, világpolgárság

Identitás: szabad önmeghatározás, egyéni függetlenség

De mi kerüljön a negyedik mezőbe? A politikai tér általunk javasolt elrendezéséből nyomban kiderül, hogy az uralkodó közfelfogás nem tulajdonít össze-függő „filozófiát” azoknak a közösségeknek, amelyek a lokális és partikuláris kapcsolatokon alapuló csoportszerveződést tekintik elsődlegesnek; és ezeknek öntörvényűségét hirdetik az állam és mindennemű központosítás ellenében, egyszersmind az individualizmus ellenében is. Ismeretes pedig, hogy ez az álláspont (erős közösség – gyenge állam) fontos szerepet tölt be az angolszász politikai gondolkodás történetében, de másfelől az anarchizmus klaszszikusai is többnyire ebben a szellemben foglaltak állást. Különböző kommunárius irányzatoknak a huszadik századi társadalomelméletben betöltött meghatározó szerepére pedig egy korábbi látjegyzetben utaltunk. Létezik-e önálló képviselője ennek a formulának a kortárs politikai filozófiában?

Ha nem tartjuk lehetségesnek az uralom legitimitásának és a társadalom rendjének igazolását valamely végső alapelvből kiindulva (származzék az akár transzcendens forrásból, vagy lett legyen belátható tisztán racionális úton), akkor vagy a történetiség elvének aktualizálására, vagy a társadalmi szerződés fikciójának historizálására tett kísérletekből kell kiindulnunk. Az első elvégezte a hermeneutikai filozófia: a hagyomány e szerint nem kész adottság,

hanem a kulturális örökség aktuális értelméről folyó eleven párbeszéd.⁶ Hasonló következtetésre jutnak másrészt azok a – republikánus, illetve konzervatív – szerzők, akik rámutatnak, hogy az egyetértés és az értelmes egyet nem értés (a társadalmi szerződés) ott lehetséges, ahol a feleket eleve összefűzi valamiféle kölcsönös lojalitás, a megegyezés értelmébe vetett előzetes hit, az értelmezési keretek – a kultúra – közössége (pl. Sandel, 2002; Scruton, 2005). Mindkét esetben oda jutunk, hogy a *legyen* előbb *van*, mint az úgynevezett társadalmi tények, mivel az utóbbiak létrehozására vonatkozó egyetértés (konszenzus) már feltételezi a megértést, a megértés a párbeszédet, a párbeszéd a párbeszéd módjával és értelmével kapcsolatos előzetes elkötelezettséget (a másik igazsága iránti elkötelezettséget). Ez utóbbinak „irracionális” forrása pedig az együttélés történetében keresendő, vagy ha úgy tetszik: az emberek eredendő egymásrautaltságában.

Az együttélés, vagyis az a mód, ahogyan az érintettek közös történetüket elbeszélik, az a végső adottság, ami „mögé” már nem lehet kérdezni: ez köti össze a múlt örökségét a jövőért viselt felelősséggel, s teszi mindkettőt politikai tényezővé a jelenben.⁷ Ez a felismerés Burke-től Dewey-ig áthatja a történelmi fejlődés pragmatikus felfogását is. Az utóbbihoz közvetlenül kapcsolódnak a huszadik század első harmadában a humánökológia úgynevezett chicagói iskoláját alapító Robert E. Park nézetei. Park szerint „az emberi társadalom... az állatok társadalmától eltérően, lényegében mint egy közös örökség létezik, amelyet a kommunikáció teremt és közvetít... A társadalom, *ha elvontan szemléljük* (kiemelés tőlem, L. A.), az egyének szervezete, konkrét létét tekintve azonban inkább a szervezett szokások, érzelmek és attitűdök komplexuma – röviden szólva a konszenzusé”. (Park, 2000: 181.)⁸ Valóban, ez az a pont, ahol az ökológia társadalomfelfogása a komunitárius hagyományhoz kapcsolódik.

A komunitárius elméletek közös vonása, hogy a társas viszonyaink alapját képező egymásrautaltságot nem megszüntetni igyekeznek, hanem annak emberhez méltó formáját keresik. De amit keresnek, azt nem egy eszmével azonosítják (mint „szabadság” vagy „igazságosság”), amelynek jegyében a jó társadalom felépíthető – értelemszerűen a lerombolt rossz társadalom romjain –, hanem beérik azzal, hogy olyan politikai biztosítékokat jelöljenek meg, amelyek alkalmasak arra, hogy megóvják az emberi és több mint emberi társulások önszerveződését, összetartó erejét, alkotóképességét („erős közösség”) az erőszakos külső beavatkozástól, az állam és a nemzetekfeletti szervezetek beavatkozását is ide értve („gyenge állam”).

Bár az ökológiai válság kihívására bizonyára sokféle politikai válasz adható, amellet érvelek, hogy az ökológiai *világnézetnek* megfelelő politikai válasz csak közösségelvű lehet. Az ökológiai politika ugyanis nem környezetvédelem, hanem – együttéléstan. Nem a természetről van benne szó, hanem arról, amit a természettel művelünk. A művelés módja pedig művelődésünk módjának a

visszája csupán. Nem technikai kérdés. Maga a technika a kérdés: a homo faber diadala a zoon politicon felett, az uralkodásismeret győzelme az élni tudás felett. Az ökológiai világnézet a természet pusztulásában a modern emberiség önféltreértésének gyümölcsét ismeri fel, ezért hívei indíttatva érzik magukat, hogy újra feltegyék az ember kilétére, a társadalmi kötelek mibenlétére irányuló kérdéseket. Közös meggyőződésüknek az elsők között ad hangot Hans Jonas, amikor rámutat, hogy a jövő nemzedékekért viselt felelősség a környezeti katasztrófa elhárítását erkölcsi kötelességgé teszi, azonban ennek az erkölcsi kötelességnek csak politikai úton tehetünk eleget (Jonas, 2000). Jelenlegi politikai intézményeink alkalmatlanok erre a feladatra: más elvek jegyében, más célok szolgálatára alakultak. Nem kényszeríthetők voluntarista módon az eddigiektől lényegesen eltérő működésre. Ezért szorul az ökológiai politika elvi (filozófiai) megalapozásra. Az igényeinknek megfelelő alapokkal véleményünk szerint a komunitárius elmélet szolgálhat:

1. A társulás spontaneitása a helyi (munkahelyi, szakmai, kulturális stb.) közösségek *önrendelkezését* kívánja. Ebből következik a rendszer *szubszidiáris* fölépítése, valamint a bizalmatlanság minden univerzális igazságossági formulával és központosító törekvással szemben. Az egyén szabadságát ez utóbbiak nem képesek biztosítani, az csak az egymás javáért kölcsönösen felelősséget vállaló emberek önkéntes igyekezetének eredménye lehet, mert a szabadság nem az egyén tulajdona, hanem a személyközi kommunikáció vonása.

2. Csak arról dönthetünk helyesen, aminek ismerjük a helyét. A *lokalizáció*, azaz az emberi lépték helyreállítása lesz az előfeltétele a *felelősség és kímélet* politikájának, ismert nevén az ökológiai elővigyázatosság politikájának. Amíg a közösség sorsát érintő döntések a helyi emberek által befolyásolhatatlan globális hálózatokban születnek, vagy távoli és ellenőrizhetetlen testületek rendelkezései folytán, addig kilátástalan az életformák gazdag változatosságának védelme – a természetben és a kultúrában egyaránt. Mert minden univerzalizmus érzéketlen a helyi sajátosságok (minőségi különbségek) iránt, amelyeket nem lehet visszavezetni általános alapelvekre és mennyiségi összefüggésekre. Az érintett közösségtől minél távolabb, minél egységesebb elvek alapján, és minél több formális közvetítésen keresztül születik egy döntés, az szükségképpen annál életidegenebb, pazarlóbb és kártékonyabb lesz az egyes esetekre nézve. (Függetlenül attól, hogy a kormányzó bürokrácia szocialista, konzervatív vagy liberális elvekre hivatkozik eközben.)

3. A minőségi különbségek összemérhetetlenségének belátásából következik az osztó igazságosság elméleteinek tarthatatlansága. Igazságos és méltányos csak az egyenlő *részvétel* lehet a közös sorsunkat érintő döntések meghozatalában. Az egyénnek amúgy is mindig több fog kelleni, mint amennyi *jár* neki. Ahhoz, hogy emberként élhessen, *kell* a társak megértése, odaadása, az ő mindenki mástól különböző személyiségére irányuló figyelem. A politikai

alapkérdés nem az uralom legitimitásának és nem az egyén függetlenségének biztosítása, hanem az, hogy milyen alapon számíthatnak az emberek mások segítségére.⁹

4. A teljesítmények tisztán mennyiségi összehasonlításán alapuló verseny – amely, mint láttuk, nincs és nem is lehet tekintettel helyi sajátosságokra és értékelsőbbiségekre – óhatatlanul kikényszeríti az erőforrások pazarló használatát. A nyereségelvű piaci versenygazdaságban a növekedés és a terjeszkedés kényszer. A versengés és a növekedés következménye a technológiai, katonai és politikai hatalom mértéktelen összpontosítása. Ez az élet minden területén növeli az ellenőrzést, egységesítő, egyneműsítő hatást fejt ki, amelynek áldozatául esik a kulturális sokféleség. Az ökológiai politika a pazarlással szemben a mértékletességet, a hatékonysági kényszerrel szemben a spontaneitást, a központosítással és egységesítéssel szemben az életformák sokféleségének megőrzését részesíti előnyben. Ezért a piaci verseny korlátozását fogja szorgalmazni.¹⁰ Az ökológiai gazdaságtan nem csak azért számol le a végtelen növekedés illúziójával, mert az lehetetlen, hanem elsősorban azért, mert bizonyítva látja, hogy a több nem okvetlenül jobb: jó csakis a helyes mérték felismerése lehet.¹¹

Mátrixunk segítségével tehát sikerült azonosítani a modern politikaelmélet bűvös háromszögében észlelhetetlen komunitárius program helyét a politikai térben, és aktuális mondanivalóját: az ökológiai politika képében. Úgy találtuk, hogy az életformák gazdag változatosságáért (a kulturális hagyomány jövőjéért és az ökoszisztémák épségéért) vállalt felelősség politikájának a számba vett lehetőségek közül egyedül a közösségek önszerveződésének elvét tiszteletben tartó társadalom képes megfelelni.

A negyedik szektorba tehát az *ökológiai* politikát helyezzük:

Erős közösség – gyenge állam

Legitimáció: konszenzus

Alapelv: életformák változatossága

Igazságosság: kölcsönös segítség

Közösség: spontán önszerveződés

Identitás: kölcsönös személyes felelősségvállalás

1. ábra.

individualista társadalom – erős állam, szocializmus	erős közösség – erős állam, konzervativizmus
individualista társadalom – gyenge állam, liberalizmus	erős közösség – gyenge állam, ökológia

A közösségelvű vagy ökológiai politika fenti ismérveiről elmondható, hogy nehezen formalizálhatók, s így nem kedveznek az intézményesülésnek. Ezzel nem mondtunk semmi újat, csupán megkülönböztettük a szociális állam/demokratikus jogállam modern eszményétől, amely mindig egy kicsit bürokratikus és ugyanennyire „szocialista”, amennyiben egységes elvekre és univerzális mechanizmusokra bízva az egymástól függetlennek vélt egyének közötti igazságos elosztást, ami ezen eszmény szerint a politika legfőbb célja. Az állam intézkedési jogkörét ugyan az ökológiához hasonlóan a liberalizmus is jócskán korlátozza, a helyébe viszont egy jól operacionalizálható elvet állít: a kontingens egyéni választások formalizált versengését. Éppen ellenkezőleg jár el a konzervatív, aki szintén ellene van az elvek, doktrínák és ilyen vagy olyan jogositványokkal felruházott bürokráciák uralmának, de ezekkel szemben inkább olyan hagyományos, részben tekintélyelvű megoldásokra hivatkozik, amelyek képesek szabályozni az együttélés rendjét, és kordában tartani az egyéni változatok közötti konfliktusokat.

A politikai ökológia ezekkel szemben mintha inkább arról szólna, hogy hogyan *ne* döntsünk. Miközben minden eddiginél súlyosabb felelősséggel terheli a politikai döntéshozatalt (az emberiség túlélése), úgy tűnik hallgat a jó kormányzás módjáról, és kissé tanácstalannak mutatkozik a céljai elérésére alkalmas eszközöket illetően.

Erre a kritikára két válasz kínálkozik. Az egyik, hogy a jó kormányzás mi-kéntjére nézve konzervatív, liberális és szocialista válasz sincsen, csak válaszok léteznek, amelyek, érdekes módon, aszerint divergálnak, hogy az egyes világnézeti táborokon belül kialakuló megoldások miként viszonyulnak a másik három elvhez. A politikában ugyanis nincsenek és nem lehetségesek tiszta képletek, csupán a korrespondencia különféle változatai. (Ezeket próbáljuk majd ábrázolni egy következő ábrán.) S hozzátehetjük, hogy nemcsak a politikai filozófia irányzatai árulkodnak keverék származásukról (pl. szociálliberális, kommunárius anarchista, szabadelvű konzervatív stb.), hanem a létező politikai rendszerekről is elmondható, hogy bennük a piaci, tekintélyelvű, bürokratikus, képviseleti, vérségi és konszenzuális elv együttesen érvényesül, és inkább ezek sajátos kombinációja és az alkotó elemek aránya lesz az, ami az egyes változatokat jellemezni fogja.

Ezen túlmenően nem biztos, hogy az ökológiai politikának egyáltalán védekeznie kell a maga negativitását illető fenti bírálat ellen. Érvelhet úgy is, hogy mondanivalójának megkülönböztető sajátossága éppen az, hogy a helyi közösségekben születő döntéseket minél nagyobb mértékben kívánja mentesíteni úgy a piac, mint az állam kényszerítő befolyásától, és pedig anélkül, hogy a tőlük visszaperelt autoritást egyúttal a hagyományos struktúrákra, hagyományos tekintéllyel felruházott testületekre bízna, vagy olyan kizárólagos érvényű alapelvekre, amelyeket az egyes esetekben minden áron követni kell. Inkább az érintettekre bízna, hogy ezek után milyen úton jutnak egyetértésre

közös céljaikról, miként és mire hatalmazzák fel vezetőiket, és hogyan értékelik az egyéni teljesítményeket. Ez a megoldás nem jár logikailag szükség-szerű következményekkel a piaci verseny, a parlamentarizmus, vagy a központi tervezés és újraelosztás elvének elfogadására vagy elutasítására nézve, különösen a lokális színterek között és felett, csupán korlátozza és kiegészíti azokat. Az életformák, természeti adottságok és kulturális válaszok sokfélesége melletti elkötelezettség éppen azt diktálja, hogy semmiféle elv, így az ökológiai elv se léphessen fel a kizárólagosság igényével. És hogy a történelmi körülmények, hagyományok, egyéni és csoporttörekvések változatosságának megfelelően születhessenek különféle megoldások az egymással vetélkedő és tetteleg együttélő politikai elvek kombinációjára. Nem egyszer és mindenkorra, hanem alkalmazkodva a kor követelményeihez.

Azonban kár volna megkerülni egy olyan kérdést, ami a „zöldeket” is megosztja, és álláspontjuk megítélése szempontjából perdöntő lehet. Ki kell jelenteni, hogy az ökológiai politika híveinek meghatározó többsége is differenciált társadalmi munkamegosztással számol. Nem tartja se szükségesnek, se lehetségesnek ennek felszámolását, a visszatérést valami őseredeti egyszerűség állapotába. Ha ez így van, akkor pedig a szóban forgó közösségekben egymástól nagymértékben különböző egyének és csoportok fogják élvezni az autonómia és a részvételi demokrácia áldásait. Kérdés, hogy ebben az esetben, és pedig tartós együttélésre berendezkedő közösségek esetében – amelyek mindenben különböznek egy grassroots mozgalom önkéntes résztvevőinek kollektívájától –, elégségesek-e a konszenzusteremtés radikális demokrata elvei, amelyek a teljes önkéntességet és spontaneitást védelmezik tűzön-vízen keresztül. Nem elégségesek, ha valamit, úgy ezt bizonyosan kijelenthetjük.

S ez az a pont, ahol a komunitárius anarchistát az élet realitásai a konzervatív hagyományhoz közelítik. Ahhoz, hogy különböző meggyőződésű, tudású és érdekű emberek egyetértésre juthassanak céljaikról, elfogadják teljesítményükről a közösség értékítéletét, és kölcsönösen számíthassanak egymás lojalítására, kell, hogy összefűzze őket valami. Ez a valami nem lehet a vélemények egyezése, mert nem lehetséges, de nem is volna kívánatos, hogy azok egyezzenek. Nem szeretnénk olyan közösségben élni, amely megkívánja tagjaitól, hogy egymással egyetértsenek, olyan közösségben szeretnénk élni, amelynek tagjai méltányolják, hogy egymástól különbözik a véleményük, és egyet nem értésük körülményeiről konstruktív párbeszédet képesek folytatni a kölcsönös tisztelet jegyében. De mi teszi őket erre képessé? Mi a biztosítéka, hogy megértjük egymást és toleráljuk a különbségeket akkor is, amikor ezek terhesek, akár a közösség javát is fenyegethetik? Semmi. Azonban erre kell törekednünk, következképpen bízunk is kell e törekvés értelmében: esélyt kell adnunk a másoknak, hogy igaza lehet, ahhoz hogy „igényét ne eresszük el a fülünk mellett, s engedjük, hogy mondjon magáról valamit”(Gadamer, 1984: 253.); mert ellen-

kező esetben, ha ez az előzetes kölcsönös elkötelezettség a másik igazsága és a megértés lehetősége iránt nem áll fenn, a megértés lehetetlen. Mint korábban is jeleztük, a politikai filozófia számára a hermeneutikai vizsgálódások nagy eredménye, hogy az egyetértést a megértés előfeltételének tekintjük, nem pedig következményének, ahogyan azt a köznap i józan értelem diktálná. Egyetértés – miben? A párbeszéd alapjául szolgáló hagyomány érvényességében. A meggyőződés ugyanis, hogy rendelkezünk valamiféle közös értelemmel, nem tisztán racionális természetű, „nem a vélemények egyezése, hanem az életformáké”. Wittgensteint idézzük, mert az ő nyelvfilozófiai vizsgálódásai készítettek elő a felismerést, hogy a megértés alapjában véve nem ismeretelméleti probléma, hanem etikai, szó szerinti: „ahhoz, hogy a nyelv segítségével megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell egyetértünk, hanem – bármily furcsán hangozzék – ítéleteinkben is” (Wittgenstein, 1998: 134.). Ez pedig azért és csak is azért lehetséges, mert a résztvevők nem függetlenek egymástól: közös sorson, közös tudáson, egyszóval közös hagyományon osztoznak.

Az egymásrautaltság tudata, a kölcsönös bizalom, az egymás sorsáért vállalt felelősség feltevésünk szerint elégséges alapot nyújtanak az egymástól különböző meggyőzések és érdekek képviselői közötti erőszakmentes párbeszédre, az értelmes egyet nem értés jegyében. Azonban az együttélés több mint párbeszéd: tényleges gyakorlati együttműködés az elfogadott célok jegyében, legitimitást élvező eljárások útján, kikényszeríthető viselkedésszabályokkal. A közcélok megállapítása (folytonos vitathatóságuk és helyesbíthetőségük kikötésével) és érvényesítése a helyi és magasabb (például nemzeti) szinteken olyan mechanizmusokat is megkövetel, amelyek gondoskodnak a közhatalom gyakorlására felhatalmazott testületek delegálásának elismert módjáról. Kiegészítésre szorulnak-e ökológiai szempontból a demokratikus képviselő és döntéshozatal elvei? Válaszunk igenlő, a jövő nemzedékek közjogi képviselő körüli vita rávilágít ennek szükségességére és nehézségeire. A részletekbe ezúttal nem mehetünk bele, azonban jelezzük, hogy az élővilág gazdag sokféleségének követelt védelem, és az ennek alapjául szolgáló hivatkozás az utánunk jövők jogaira súlyos filozófiai konzekvenciákkal jár. Azt kívánja, hogy egy aktuálisan nem létező népességre – végső soron a pillanatnyi többség véleményétől függetlenül érvényes elvre – hivatkozva korlátozzuk az empirikus többség akarátának érvényesülését, nyilatkozzék meg az akár a politikai választásokon, akár a kereslet és a kínálat piaci játékan keresztül. Jó érvekre hivatkozhatunk: felelősségünk utódainkért, az ő érintettségük a mi döntéseinkben, végül az érintettek joga, hogy érdekeik képviselőhez jussanak, amellet szólnak, hogy ezt megtehetjük, sőt, meg is kell tennünk.

De emeljük bátran a téteket, s jelentsük ki, hogy a törvényes rend legitimitását ettől függetlenül és általában sem a mindenkori többség jóváhagyása igazolja. Konzervatív és liberális szerzők, más és más megfontolásból ugyan, de ragaszkodnak ahhoz, hogy a törvény előbbrevaló a törvényhozóknál, és az

utóbbiaknak nincs joguk kényük-kedvük szerint változtatni azon, amit a hagyomány szentesít és az idő igazolt (pl. Burke, 1990: 188–190; Hayek, 1960: 180–181). A liberalizmus eredeti intenciója éppenséggel a védekezés a többség akaratára hivatkozó elnyomás – úgymond, a legveszedelmesebb fajta zsarnokság – ellen (Constant, 1997; Tocqueville, 1983). A radikális demokrata is, mint Habermas vagy Rawls, azon túlmenően, hogy a konszenzusteremtő vitába igyekszik minden érintettet bevonni, és a vitában mindenkinek egyenlő pozíciót biztosítana, a hangsúlyt az eljárás mikéntjére helyezi (önkéntes, méltányos, ésszerű stb.). Habermas – J. S. Mill szellemében – ehhez azt is hozzáteszi, hogy még az így születő törvények is csak addig tarthatnak számot tiszteletünkre, ameddig kikezdehetők: megtámadhatók, bírálhatók és javíthatók (Rawls, 1998; Habermas, 1995). Végül az „igazi” szocialista a jakobinus elődöktől a kommunista utódokig nyíltan hangoztatja, hogy akár a pillanatnyi többséggel szemben gyakorolt diktatúra is jogos lehet, ha annak eszközeivel a nép barátai az emberiség érdekében, a helyesen felismert történelmi szükségszerűségnek megfelelően élnek. Mint látjuk, a legitimitás végső forrása egyik esetben sem az aktuális többség, hanem a hagyomány, vagy a szabadság, vagy a volenté général (az elvont közakarat), vagy a döntéshozatali eljárás kvalitásai, tehát mindig egy értékeszme, az, amit a vélekedők a közjó szempontjából a legüdvösebbnek tartanak! Úgy látszik, csak az olyan uralom tarthat igényt jogosságának elismerésére, amely elveinek igazságára hivatkozik, és amelynek akaratképző mechanizmusai és a végrehajtás módja összhangban vannak a vallott értékekkel. Az ökológiai politikának tehát nem megkülönböztető sajátossága az értékközpontúság, lévén az minden politikai filozófiának közös vonása. Még az értéksemlegesség követelményében is az egyenlőség vagy a részrehajlatlan igazságosság egy bizonyos felfogása, vagyis egy értékelv melletti elkötelezettség jut kifejezésre.

Az ökológiai politika esetében azonban a személyes felelősség hangsúlyozása, az ezen alapuló közvetlen részvétel követelménye, végül a bonyolult minőségi különbségek mennyiségi összefüggésekre való visszavezetésének tilalma korlátozza az alkalmazható döntéshozatali eljárások körét. A megkívánt kompetenciákkal ki-ki csak a saját szűkebb közösségeinek dolgában rendelkezik. Ezért tűnt elkerülhetetlennek a lokalitás és szubszidiaritás elvének bevezetése. De továbbra is kérdés marad, hogy ezekben a kisebb közösségekben, amelyek mindazonáltal globális vonatkoztatási rendszerekben hoznak adott esetben globális kihatású döntéseket, lehet-e és hogyan lehet méltányos feltételek között jó döntéseket hozni, amelyek azért jók, mert a közösség épségét és tartósságát, az együttélés harmóniáját, a tagok közötti szolidaritást, a tudás gyarapodását, a létfeltételek megőrzését szolgálják. Azért soroljuk e jókat – s még sorolhatnánk őket tovább –, hogy lássuk, változatlanul összetett, kockázatos, magas színvonalú hozzáértést igénylő döntésekről van szó, nem a bonyolult társadalmi problémák leegyszerűsítéséről. A lokalizáció csak arra jó,

hogy közelítse a döntéshozókat döntéseik tárgyához (hogy az érintettek és a döntésre jogosultak sokasága nagyjából egybeessen), de nem arra, hogy magukat a problémákat lényegesen leegyszerűsítse. Egyelőre nem úgy néz ki, mintha meg tudnánk szabadulni a globális egymásrautaltság kapcsolatrendszereitől, vagy, hogy ezt mindenestül kívánatosnak tartanánk.

Ezért még egyszer feltesszük a kérdést: adottnak véve az elmondottakat, hogyan döntsünk jól közösségeinkben? Egy kiegészítő elvre szeretnénk felhívni itt a figyelmet – túl az eddigieken: tehát a résztvevők személyiségét egyenlőképpen megillető tisztelet és figyelem, a sajátos történelmi különbségek elismerése és az igazság kiderítését szolgáló eljárás méltányossága mellett. Úgy tűnik, minél kevésbé választhatunk olyan társadalomszervezési módszereket, amelyekben személytelen automatizmusok, általános formulák játsszák a döntő szerepet, annál inkább rászorulunk, hogy *megbízunk* azokban, akiket egyedi, minőségi döntésekre hatalmazunk fel. A lokalizáció előnye elsősorban nem abban áll, hogy a döntéshozatali eljárás résztvevői jobban ismerik döntésük tárgyát, hanem abban, hogy egymást jobban ismerik. Képesek arra, hogy a feladatokat és tisztségeket azokra bízzák, akikben személy szerint a leginkább megbíznak, majd pedig közvetlenül ellenőrizzék és számon kérjék tevékenységüket, és ezt helyettük, a fejük felett senki más meg ne tehesse. A megbízottak jövője ettől kezdve azon múlik, hogy megfelelnek-e a beléjük helyezett bizalomnak. Az érdemeik elismeréséhez fűződő érdekeltséget így csak csekély mértékben befolyásolhatja más, partikuláris érdek, például egy üzleti vállalkozásé vagy politikai párté. Az ökológiai kockázatok miatt megnövekedett horderejű és komplexitású politikai döntések megkívánják a személyes bizalom és a személyes érdemek elismerésén alapuló kiválasztás mechanizmusait. Annál is inkább, mert azt már kizártuk, hogy a különböző minőségeket, amelyek között választani kell, összemérhető mennyiségi viszonylatokra redukálják, és az egyedi eset jó megoldását pusztán egy általános szabály alkalmazásából vezessék le. Érdem és bizalom: egy közösségben ezek a viszonylatok jól értelmezhetőek, ezzel szemben a tömegtársadalom a piaci sikert ismeri el érdem gyanánt, a közbizalmat pedig a tömegművelés útján előállított népszerűséggel helyettesíti. Az ökológiai politika ezen a ponton is a szocialista, liberális és konzervatív változattól markánsan különböző megoldásra jut.

Az eltérés a jogállami bürokrácia és a tömegdemokrácia gyakorlatától ezúttal is a mennyiségi elvnek a minőségi elvvel való felcseréléséből adódik. A modern eljárások: a többségi akarat megállapításának kiüresedett játékszabályai, az éppen általánosságuk folytán kötelező jogszabályok értelmezésének és alkalmazásának kiváltságára épülő bürokratikus uralom, nemkülönben a piac automatikus értékítélete, mind a maradéktalan összemérhetőséget szolgálják. Ezek feleslegessé teszik, sőt, egy ponton túl tiltják is a minőségi különbségek figyelembe vételét, tehát lehetőleg kiiktatják a politikából a közjó

kérdéséről folyó érdemi, nyilvános párbeszédet. A közösségek önszerveződése és önrendelkezése azonban épp ezen áll vagy bukik, hogy a tisztségviselők kiválasztása az egyéni érdem elismerésén és a személyes bizalmon múlik-e vagy valami másan, és hogy az így kiválasztottak teljes felelősséggel dönthetnek-e, az egyedi eset sajátosságainak mérlegelése alapján.¹²

Az ökológia tehát igen lényeges pontokon kerül szembe a modern alapelvekkel. Korábban a konzervatívok legfeljebb korlátozni igyekeztek az utóbbiak érvényesülését, hivatkozva hagyományos értékekre, helyi szokásokra és egyebekre, de hatalomra kerülve inkább a jogállam és a piac elvi védelmezőinek, mintsem eltökélt reformátorainak bizonyultak. Jó okuk volt erre, amikor a különböző színezetű modern diktatúrákkal szemben léptek fel, amelyek a piaci és jogállami intézményeket nem a társadalmi önrendelkezés helyreállítása érdekében, hanem teljes felszámolása céljából igyekeztek lerombolni. De abban is lehet némi igazság, hogy az ökológia voltaképpen az első modern konzervatív politika. Lesznek az ökológiai politika hívei között, akik osztják Klaus Edernek ezt a vélekedését, még többen, akik tiltakoznának ellene (Eder, 2000). Konzervatív oldalról nem különben: egyesek jó néven veszik, mások elvi vagy érzelmi alapon elutasítják a zöld rokonságot. Mindenkinek igaza van. Kérdés ugyanis, hogy melyik ökológiai politikáról, miféle konzervatívokról – liberálisokról, szocialistákról – beszélünk.

Egy gondolat kísérlet erejéig megkockáztatjuk, hogy mátrixunkat az imént négy részre osztott politikai színtér egyes mezőire külön-külön is alkalmazzuk. Feltételezzük, hogy azok a nagyon is elvont gyűjtőfogalmak, amelyekkel a kortárs politikai filozófia irányzatait jellemezni szokták, és amelyek között mi az ökológiai politika helyét kijelöltük, minden esetben egymástól erőteljesen különböző törekvéseket foglalnak magukba. Abból indulunk ki, hogy ezen belül a valóságos programok megkülönböztetésére ismét alkalmasnak bizonyulhat a korábban választott két dimenzió: az egyén–közösség viszonya és az „államerősségi skála”. Hipotézisünk magyarázattal szolgálhat arra nézve, hogy alapvető politikai kérdésekben miért mutatnak letagadhatatlan hasonlóságot olyan politikai programok, amelyek képviselői egymással ellenkező, sőt, harcban álló világnézeti táborokhoz tartoznak.

Kezdjük az áttekintést ismét a konzervatívokkal.

1.1. *Óstípusuk* mindenestre a dolgok hagyományos rendjéhez ragaszkodó, *tekintélyelvű* uralom híve. (Őket helyezük tehát a jobb felső negyed jobb felső negyedébe.) A modernitás általános válságának körülményei között a paternalizmus vonzereje ismét növekszik, különösen a modernizációban vesztes, tekintélyelvű hagyományokban gazdag nemzetek körében. (Molnár, 2002; Legutko, 2005). A vezér vagy a mozgalom tekintélyének megteremtésén fáradozó jobboldali populizmusnak ellenben nincs köze a konzervatív eszményhez, akkor se, ha uralmi igényeit így vagy úgy historizálni próbálja.

1.2. A modernizáció körülményeihez és az individualista társadalom igényeihez igazított konzervatívizmus a jogállam alkotmányos rendjét és a törvénykezés alapjául szolgáló kulturális örökség érvényességét tartja vitán felül állónak. Ez jellemzi általában a *kereszténydemokrata* pártok álláspontját. A közjóért viselt morális felelősség hangsúlyozása szolgált a szociális állam gondolatának, majd gyakorlatának alapjául.

1.3. A liberális konzervatívokat az előbbiektől elsősorban az állam szerepének megítélése különbözteti meg. Akik morális elveik érvényesülését nem a közjó intézményes képviselésétől, sokkal inkább a piaci folyamatok spontaneitásától remélik, a *neokonzervatív* politikai filozófiát fogják magukénak vallani. Hívei szerint a dolgok organikus rendjének nincs az állami beavatkozásnál veszedelmesebb ellenfele, követeljék azt bármilyen ideológia nevében (ld. Békés, 2008).

1.4. Végül azoknak a konzervatívoknak, akik a racionális bürokráciák uralmától elsősorban nem az egyén szabadságát féltik, hanem a közösségek integritását, egyszerre kell védekezniük a tervszerű állami beavatkozás és a társadalmi szolidaritás kötelekeit szétszakító piaci intézmények ellen. A mennyiségi szemlélettel szembeállított minőség-elv, a sokszínű kulturális örökség megőrzése áll kezdetől fogva az *értékkonzervatív* meggyőződés középpontjában – és kezdeteken itt természetesen Edmund Burke és Alexis de Tocqueville munkásságát értjük. Az utóbbi, s hozzá hasonlóan pl. Ortega vagy a mi Széchenyink a maga idejében inkább szabadelvűként azonosította magát, de ettől a szabadelvű konzervatívizmustól mi sem áll távolabb, mint a mai neokonok világnézete. Az értékkonzervatívok liberalizmusa a közvélemény, a mindenkori többség zsarnoksága ellen keres védelmet az egyéni lelkiismeret és az együttélés hagyományos formái számára.¹³ E nézetek időszerűségét példázza Robert Scruton politikaelméleti munkássága (Scruton, 1995 és 2002). Az erkölcsi alapok újraértelmezésére tett kísérletek közül kiemelkedik *Az erény nyomában*, Alasdair MacIntyre főműve (MacIntyre 1999).¹⁴

2. ábra.

kereszténydemokrata	tekintélyelvű
neokonzervatív	értékkonzervatív

A modern individualisták társadalma azonban a tekintélynél és a spontaneitásnál rendszerint többre tartja az olyan, tisztán racionális (vagy annak vélt) legitimációs elveket, mint a többségtől nyert felhatalmazás, a tudományos tervezés, vagy a hatalomgyakorlás részreahajlatlan igazságossága. Ezekre leginkább a demokratikus és szocialista irányzatok szoktak hivatkozni. A következő demokratikus, ahhoz hogy a szociális érdekkonfliktusokat egalitárius

szellemben tudja kezelni, többé vagy kevésbé szocialistává kell válnia: korlátoznia kell a polgárok egyéni szabadságát, a magántulajdont és a helyi kezdeményezést. Az egymással egyenlő egyének csoportjai között a javak és jogosítványok igazságos elosztásáról az állami bürokrácia fog gondoskodni, amely akár kivételes jogosítványokat is követelhet magának ezen az alapon.

2.1. Az egyének szabadsága és egyenlősége közötti összhang megteremtésében a legsikeresebbek a huszadik században az észak- és nyugat-európai *szociáldemokráciák* voltak. Sikerüket (a szociális állam virágzását) azonban ma már sokan nem az állami tervezés célszerűségének és a jóléti újraelosztás igazságosságának tulajdonítják, hanem a nagy ellátórendszerek és a pazarló fogyasztás finanszírozásában (átmenetileg) érdekelt posztkolonialista kapitalizmusnak. A szocializmusnak – a „proletárforradalmi” kiterő világtörténelmi hatásától függetlenül – ez az ideáltípusa: az atomizált egyénekből álló modern tömeg szükségleteiről gondoskodó bürokratikus centralizáció (individualista társadalom – erős állam); tehát ez jelenik meg a mátrix bal felső pólusán.

2.2. A jakobinus és *kommunista* diktatúra ezzel szemben azt bizonyította, hogy a központi tervezés és a társadalmi egyenlőség elvének következetes megvalósítása – az egyéni szabad kezdeményezés ellenében – a gyakorlatban irracionális következményekhez vezet, és az ilyen uralom csak durva terrorral tartható fenn.

2.3. A hatvanas évektől fellépő *új baloldal* azonban többé nem az állami bürokráciáktól, de nem is a mozgalmi élcsapatoktól reméli az igazságos társadalom megvalósítását. Hívei a „fogyasztói” kapitalizmussal és az állami szocializmussal szemben egyaránt bizalmatlanok. Az elnyomó, kisajátító, elidegenedett uralom valamennyi formáját leleplező radikális kritika legnagyobb hatású iskolája a frankfurti. A marxi örökség és a kanti–weberi racionalista társadalomfilozófia szintézisére törekvő Jürgen Habermas szerint a szabadságok egyenlőségének, azaz a felvilágosodás programjának realitása vagy kudarca azon múlik, hogy sikerül-e „a demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elméletét” maradéktalan összhangba hozni valamennyi résztvevő autonómia-igényével. Diszkurzusetikája rávilágít a feladat nehézségére (bíráloi szerint: lehetetlenségére) (Habermas, 2001).

2.4. A fenti megoldásoktól lényegében különbözik a szocialista politikai filozófiák családjának fekete báránya, az *anarchizmus*. Ez az egyenlőség következetes megvalósítását mindenfajta kiváltság és intézményes kényszer megszüntetésétől reméli. Ehhez azonban nemcsak az államot, hanem a magántulajdont is fel kellene számolni. Az pedig vagy erőszakkal, vagy önként történhet, ez utóbbi pedig csakis kisebb közösségekben lehetséges, ahol a tulajdon feletti közös rendelkezést a közvetlen demokrácia gyakorlása teszi lehetővé.

3. ábra.

szociáldemokrata	kommunista
újbaloldali	anarchista

De összeegyeztethető-e bármiféle közösség korlátozó befolyása az emberi méltósággal? A liberálisok szerint nem: politikai filozófiájuk középpontjában az egyén szabadsága és függetlensége áll.

3.1. Ennek legkövetkezetesebb képviselői a *libertáriusok*, akik az egyéni szabadság túrheteretlen sérelmét, a szolgaságba vezető utat látják mindenben, ami az egyéni kezdeményezések versenyét és a piac spontán értékítéletének érvényesülését akadályozza. A közösségi kötelekektől függetlennek tételezett (bíráói szerint: identitásától megfosztott) egyén szabadságának védelme a mai neolibertális gondolkodóknál a piaci intézményekbe vetett aggálytalan bizalommal párosul.

3.2. Ez megkülönbözteti őket a *szociállibertálisoktól*, illetve *egalitárius* liberálisoktól, akik szerint az igazságosság biztosítékait nélkülöző társadalomban szabadság sem lehetséges. A javak és jogok méltányos elosztását mindenki által belátható és elfogadható formális szabályok alkalmazásától remélik, melyek biztosítják a közhatalom intézményeinek értéksemleges működését és a társadalmi hátrányok kompenzációját (Rawls, 1997).

3.3. A modernitás válsága politikai értelemben a szocialista állam és a libertárius piac egyidejű kudarca – tetézve azzal a rezignált felismeréssel, hogy a rövid életű társadalmi békét nem az igazságos intézményeinknek köszönhetjük, hanem a bőséges ellátmányt biztosító technológiának, s lám, most abban is csalódnunk kellett: az ökológiai katasztrófa túrheteretlen és kezelhetetlen kockázatát hozta a nyakunkra. Ezek a felismerések a szabadelvű konzervatív klasszikusok, Burke, Tocqueville (Eötvös, Kemény) aggályainak időszerűségét igazolják. Ebből a pozícióból egyszerre utasítható el a társadalom szövetét egyaránt roncsoló kollektivisták és egoisták világnézet az „igazi individualizmus” nevében (Hayek, 1992a). Ez utóbbi az egyéniség szabad kibontakozását csakis a társulásban, a közös hagyomány és szolidaritás jegyében tartja lehetségesnek. Ezt a megoldást – a konzervatív jelző ellen tiltakozó F. A. Hayek engedelmével – mégiscsak *konzervatív libertálisnak* fogjuk nevezni (Hayek, 1992b – táblázatunkban ld. 1.4. alatt).

3.4. Az „igazi individualisták” azonban már csak egy lépés választja el azoktól, akik a negatív szabadság kicsiny köreit túlságosan szűknek találván, a magánélet szabadságát adott esetben készek alárendelni a köztársaságnak, és amellet érvelnek, hogy közjó és közszabadság igenis létező dolgok. Ez a vélekedés – az eredeti, karteziánus-jakobinus alapoktól lényegesen különböző indoklással – újra és újra felbukkan a liberális irányzatok között is, egyrészt patrióta és *republikánus* színezettel (pl. Sandel, 2002), másrészt alternatív-bal-

oldali közösségekben. S néha nem is könnyű eldönteni, hogy a komunitárius irányzatok egy-egy képviselője a liberalizmus főáramától jobbra vagy balra helyezkedik el.

4. ábra.

szociálliberális	republikánus
libertárius, neoliberális	konzervatív liberális

Ami a bennünket közelebről érdeklő ökológiai politikát illeti, az irányzatok közötti különbségek itt is ábrázolhatók mátrixunk segítségével.

4.1. Archetípusnak ezúttal – a táblázat logikájának megfelelően – a *kommunitárius* változatot tekintjük (Eckersley, 2006). A globalizációval szemben lokalizációt és bioregionális együttműködést hirdető, szubszidiáris elven épülő ökotársadalom hívei bizalmatlanok minden központosítással szemben (Hines, 2000). A globális technológiai, üzleti és informatikai hálózatok működését, mint az elnyomás és a kényszer új, személytelen és annál nehezebben kivédhető formáit lepezik le (Illich, 1973 és 1983). Az önszerveződő közösségek autonómiájának, a részvételi demokráciának, a gazdaságban az emberi lépték helyreállításának hívei (Porrit, 1984).

4.2. A radikális mély-ökológia hívei, akiket néha ökofundamentalistáknak neveznek, elkerülhetetlennek tartják a visszatérést a „természetes” vagy „hagyományos” életformákhoz. Céljuk az együttélés valamely eredeti, „romlatlan” állapotának legalább részleges helyreállítása. Ez a hagyományörző konzervatív irányzatokkal rokonítja töekvéseiket (Pl. Gowdy, 2007; Naess, 1989; Foreman, 1991).

4.3. A korai ökopolitika azonban eredetileg nem a konzervatív oldalon, hanem világszerte az újbaldali mozgalmak talaján formálódott, anarchisták, trockisták, feministák társaságában. Sokukra a frankfurti iskola kritikai filozófiája gyakorolt mély benyomást (pl. Roszak, 1968 és 1990). A *social ecology* és az ökofeminizmus a természet kifosztását a harmadik világ, a nők és a kisebbségek kizsákmányolásával hozza összefüggésbe, és az ökológiai igazságosság helyreállítását a kapitalizmus és/vagy a patriarchális uralom megdöntésétől, egy igazságosabb és emberségesebb társadalmi rend bevezetésétől várja. Politikai filozófiájuk a szocialista baloldal alternatív irányzatainak közelében jelöli ki a helyüket (Bookchin, 1980; Shiva, 1988; Plumwood, 1989).

4.4. Az individualista, piac- és globalizáció párti liberalizmus látszólag nem sok kapcsolódási felületet kínál az ökológiai politikának – ez azonban a gyakorlatban nincs így. Az egészséges környezethez fűződő emberi jog védelme vagy a tudatos fogyasztói magatartás a liberális autonómiaelvől levezethető, és alternatív életforma-közösségekben gyakorolható. Tény, ha nem is magától értetődő, hogy az európai *zöldek* többsége ma valószínűleg inkább vallaná

magát liberálisnak, mint szocialistának vagy konzervatívnak, és természetes közegének az alternatív globalizációkritikus mozgalmak szivárvány koalícióját tartja (Dobson, 2007).

5. ábra.

social ecology	öko-konzervatív
zöld alternatív	kommunitárius, bioregionalista

Úgy találjuk tehát, hogy az ökológia politikai filozófiája más kortárs irányzatokkal eleven párbeszédben és kölcsönhatásban formálódik. Ez mit sem változtat azon, hogy a jó kormányzás vagy a legitim uralom kérdését azoktól eltérő módon közelíti meg, és javaslatai más elvi alapokon nyugszanak, legyen szó akár a társadalmi együttélés értelméről, akár a környezet védelméről.

1. A modern individualizmus álláspontján túllépve az autonómiát nem az egyén, hanem a társulás szintjén értelmezi. Ezért nem a függetlenség biztosítékait keresi, hanem az egymásra utaltak együttélésének emberhez méltó módját, amit a spontán önszerveződés fogalmával jellemez, és a kölcsönös megértésre, illetve egyetértésre irányuló párbeszéd útján tart elérhetőnek.

2. A jó élet lehetőségét, az életformák gazdag változatosságának fenntartását nem az erőforrások növelésétől vagy az ellenőrzés fokozásától reméli, hanem a helyes mérték alkalmazásától. Ezért, nem a beavatkozások hatékonyságának növelésére, hanem a kímélet és elővigyázatosság elvének érvényesítésére törekszik.

3. A minőségi különbségek összemérhetetlenségében nem az eljárások semleges formalizmusára törekvő politika számára talál érveket: a társadalmi igazságosságot a döntéshozatalban való részvételhez és a személyes felelősségvállaláson alapuló kölcsönös segítséghez köti.

4. Kölcsönös megértés, szolidaritás és részvételen alapuló döntéshozatal azonban csak egymásban bízó emberek között lehetséges. Az ökológiai politika így óhatatlanul a lokalizáció és decentralizáció mellett kell, hogy elkötelezze magát, és csak a közösségek közösségeként, a szubszidiaritás elvén működő társadalomban valósulhat meg.

JEGYZETEK

¹ E meggyőződés hatása alatt a hétköznapi valósága is a tudományos Módszer követelményeihez kezdett igazodni, jóllehet a huszadik század elejétől fogva szaporodnak a figyelmeztetések, hogy „az önmagukban vett meghatározottságoknak az az univerzuma, amelyben az egzakt tudomány a létezők univerzumát megragadja, nem egyéb, mint eszmékből szőtt köntös, amelyet

- a közvetlen szemlélet és tapasztalat világára, az életvilágra dobnak. Ez az eszmékből szőtt köntös teszi, hogy igazi létnek tekintünk valamit, ami csupán „Módszer”, ahogyan a fenomenológiai iskola megalapítója, Edmund Husserl fogalmaz (Husserl, 1984: 87).
- ² A modernitás kritikusi pedig ennek a következményét látták abban, hogy a jog fölénybe került az erkölccsel, a gazdaság a társadalommal, a javak a jóval szemben: „A tényszerű az igazság, ennek ismétlésére szorítkozik a megismerés, s a gondolkodás puszta tautológiává válik. Minél inkább aláveti magának a gondolkodás gépezete a létezőt, annál inkább beéri annak vak reprodukciójával... és a puszta létezőt nevezi ki azzá az értelemmé, amelyet éppen elzár előlünk.” (Horkheimer–Adorno, 1990: 45.)
- ³ A komunitárius megjelölést a szokásosnál tágabb értelemben használom. Nem csak a kortárs amerikai politikai filozófiából ismert irányzatot értem alatta (mint Boda, 2000; Horkay Hörcher, 2002; vagy Láncki, 2007), hanem egy társadalomontológiai magyarázó elvet, amely az „individualista” huszadik században fokozatosan egyre nagyobb jelentőségre tett szert. A társulás elsődlegességét az egyénhez képest (a viszonyt a személyhez képest, az interszubjektivitását a szubjektumhoz képest stb.) egymástól többé-kevésbé függetlenül hangoztatták többek között pragmatikus, interakcionista, perszonalista, egzisztencialista, fenomenológiai és hermeneutikai tradíciókhoz kötődő gondolkodók. Ha azt mondjuk, hogy valamiképpen mindegyik a kommunikáció folyamatát állítja társadalommagyarázatának középpontjába, máris megkülönböztettük őket egyrészt az organikus elméletektől, melyek a közösséget mintegy a társadalom ellenfogalmaként használják, valamint a modern kollektívizmustól. Ez utóbbi absztrakt ismérvek szerint képez fiktív csoportokat ott, ahol a társadalom szövetét alkotó identitásközösségek felszámolása már végbement.
- ⁴ A korábban mondottak szerint az „erős államot” így kell érteni: „a társadalom rendjét szavatóló intézmények megfellebbezhetetlen tekintélye”, legyen az állam, egyház, arisztokrácia vagy az uralkodó felkent személye.
- ⁵ Minden modern kollektívizmus alapján véve individualista: a szocialista irányzatok az egyének közötti igazságos elosztás, az egyéni jólét biztosításában látják az állam feladatát. A felkínált közösségi kereteknek – legyen az proletariátus, néptömeg, rajongótábor vagy harci élcsapat – a kommunista, fasiszta, illetve konzumtársadalomban csak a politikai mozgósítás és manipuláció kölcsönöz társadalmi realitást.
- ⁶ A filozófiai hermeneutika felismeréseinek politikaelméleti következményeire a hazai szakirodalomban először Fehér M. István hívta fel a figyelmet (Fehér, 1996)
- ⁷ Alasdair Macintyre klasszikus tömörségű megfogalmazásában: „a megfelelő hagyományérzék azoknak a jövőbeni lehetőségeknek a megragadásában nyilvánul meg, amelyeket a múlt a jelen számára elérhetővé tett. Pontosan azért élő hagyományok ezek, mert egy még be nem fejezett elbeszélést folytatnak tovább, olyan jövővel szembesülnek, amelynek ha van meghatározott vagy meghatározható jellege, az a múltból származik.” (Macintyre, 1999: 299.)
- ⁸ Itt Park mintha John Dewey gondolatait folytatná: (az embereknek) „...ahhoz, hogy közösséget, illetve társadalmat alkossanak, közös célokkal, meggyőződéssel, törekvésekkel, tudással kell rendelkezniük...Azt mondhatjuk, hogy a társadalom nem egyszerűen az átörökítés és közlés folyamatai által létezik, hanem az átörökítésben és a kommunikációban.” Maga Dewey ellenben,

a korábbi Macintyre idézethez hasonlóan, csak Burke ismert megállapítását variálja: „...nem csupán maguk az élők, hanem az élők, a már holtak, s a még meg nem születettek közötti társas viszony ez...”. Ne képzeljék tehát, „hogyan joguk van... tékoznia az örökséget, kényük-kedvük szerint roncsolva társadalmunk eredeti szövetét; kockáztatván, hogy emberi lakóhely helyett pusztaságot hagynak az utánuk következőkre” - amivel viszont Burke Töprengései közvetlenül a jövő nemzedékek iránti felelősség eszméjét készítik elő, az ökológiai politika egyik vezérelvét. (Dewey 2000: 178, Burke 1990: 190, 188) A chicagói laboratóriumtól a Római klubon át napjaink ökológiai politikájához vezető út fővázolására először az *Együttéléstanban* tettem kísérletet (Lányi 1999a). Egy másik esszében a fenomenológiai és hermeneutikai filozófia modern klasszikusait hívom segítségül a környezetfogalom értelmezéséhez (Lányi 1999b)

⁹ Ezt bővebben fejtegetem *Lehet-e a társadalom igazságos?* című írásomban (Lányi 2010)

¹⁰ A piac „korlátozása” Polányi Károly és mások szerint egyébként a piac védelmét jelenti tulajdon önfelszámoló tendenciáival szemben. (Polányi, 2004: 184–198.) Ez utóbbiak érvényesülnek a globális hálózatok működésében: az önálló piaci szereplők száma rohamosan csökken, a tulajdon feletti rendelkezés elszakadt a tulajdonnal járó felelősségtől, a tájékozódás és befolyásolás eszközeivel a szereplők annyira egyenlőtlenül rendelkeznek, hogy valóságos versenyről többé nem beszélhetünk köztük. A világpiac – éppen határtalansága folytán – nem rendelkezik a klasszikus piac számos jótékony hatásával, melyet annak köszönhetett, hogy egy helyi politikai közösség ellenőrzése alatt állt. Ezért a politikai beavatkozás a piacgazdaság működésébe nagyon is piackonform lehet. Meggyőző formuláját az angol konzervatív (önmeghatározása szerint „vörös tory”), Phillip Blond könyve nagyjából így adja meg: *remoralize the market – relocalize the economy – recapitalize the poor*” (Blond, 2010: 159–209.).

¹¹ A zavarba ejtő kérdésre, hogy miként lehetséges a közjó megállapítása (a politika eredeti értelmének helyreállítása), ha a vitában többé nem hivatkozhatunk a dolgok örök, metafizikai rendjére, melyhez képest a helyes cselekedet mértéke egyszer s mindenkorra megadható, Alistair Macintyre zseniális formulája alapján kereshetünk választ a politikaelméletben is: „A jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megértésére, hogy ezen kívül mi más még a jó emberi élet.” (Macintyre 1999: 294–295).

¹² „... ahhoz azonban, hogy valaki igazságosan döntsön és hogy hivatalát méltóképpen betöltse, feltétlenül szükséges, hogy a polgárok ismerjék egymás képességeit.” (Arisztotelész, 1969: 323.) Ez a jól megokolt klasszikus követelmény a modern tömegtársadalmakban többé nem teljesülhet. A politikusok elszámoltathatósága vagy a népakarat szerinti kormányzás – tehát a normatív demokrácia – üres fikció, e folyóirat hasábjain legutóbb Körösi András bizonyította ezt (Körösi, 2007). A lokalizáció és szubszidiaritás körülményei között azonban az ő érveinek többsége, véleményem szerint elesik.

¹³ Alan S. Kahan könyvében arisztokratikus liberalizmusként különbözteti meg ezt az irányzatot, bár némiképpen eltérő tartalommal – például J. S. Millt is ide sorolja (Kahan, 1992). A kiábrándulás a modern sokáig megkérdőjelezhetetlennek vélt alapértékeiből megnövelte az érdeklődést e „furcsa liberalizmus” képviselői iránt (Boesche, 1987). A lényeg természetesen nem annak az eldöntése, hogy hol húzódik a határ konzervatív és liberális politikai gondolkodás között, hiszen e határok mondva csináltak. Ennél is bonyolultabb kérdés az értékonzervatív, szabadelvű

konzervatív és szocialista elemek „harmadik utas” ötvözetének megítélése, mondjuk, Bibó István vagy Németh László munkásságában.

- ¹⁴ A modern konzervatív politikai filozófia sokszínűségét a magyar olvasó elsősorban Egedy Gergely közleményeiből ismerheti meg (Egedy, 2001, 2005 és 2010).

IRODALOM

- Arisztotelész (1969): *Politika*. Budapest, Gondolat.
- Békés Márton (2008): *Az amerikai neokonzervativizmus*. Budapest, Századvég.
- Blond, Phillip (2010): *Red Tory*. London, Faber and Faber.
- Boda Zsolt (2000): A komunitárius elmélet: identitás, kultúra, értelmezés. In: Szabó Márton (szerk.): *Beszélő politika*. Budapest, Józsefvegy könyvek.
- Bookchin, Murray (1980): *Ecology of Freedom*. Montreal, Black Rose Books.
- Burke, Edmund (1990): *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz.
- Constant, Benjamin (1997): *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz.
- Dewey, John (2000): A társadalom élete. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris.
- Dobson, Andrew (2007): *Green Political Thought*. London, Routledge.
- Eckersley, Robin (2006): Communitarianism. In: Andrew Dobson and Robin Eckersley (eds.): *Political Theory and the Ecological Challenge*. Cambridge, Univ. of Cambridge Press.
- Eder, Claus (2000): A környezetvédelem intézményesülése: az ökológiai diskurzus és a nyilvánosság. In: Szabó M.–Boda Zs.–Kiss B.: *Szövegváltozatok a politikára*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Egedy Gergely (2001): Konzervativizmus: elvek és irányzatok. In: Egedy: *Konzervativizmus az ezredfordulón*. Budapest, Magyar Szemle Könyvek.
- Egedy Gergely (2005): *Brit konzervatív gondolkodás és politika*. Budapest, Századvég.
- Egedy Gergely (2010): Közpolgári konzervativizmus? *Magyar Szemle*, XIX. 9-10.
- Fehér M. István (1996): A hermeneutika mint politikai filozófia, *Valóság*, XXXIX/4.
- Foreman, Dave (1991): *Confessions of an Eco-Warrior*. New York, Harmony Books.
- Gadamer, Hans Georg (1984): *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat.
- Gowdy, John (2007): Vissza a jövőbe és előre a múltba. In: Takács-Sánta András (szerk.): *Paradigmaváltás?! Kultúránk néhány alapvető meggyőződésének újragondolása*. Budapest, L'Harmattan.
- Habermas, Jürgen (1995): A polgári engedetlenség mint a demokratikus jogállam próbaköve. In: Felkai Gábor (szerk.): *Új társadalmi mozgalmak és a politikai tiltakozás*. Miskolci Egyetemi Kiadó.
- Habermas, Jürgen (2001): *A kommunikatív etika*. Budapest, Új Mandátum.
- Hayek, Friedrich (1960): *The Constitution of Liberty*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, Friedrich (1992a): Az igazi és a hamis individualizmus. In: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*. Budapest, Atlantisz.
- Hayek, Friedrich (1992b): Miért nem vagyok konzervatív? In: Ludassy Mária (szerk.) *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*. Budapest, Atlantisz.