

The background of the entire image is a close-up, slightly out-of-focus photograph of a weathered wooden fence. The fence is made of dark, textured wooden planks and beams. Green ivy with small, oval-shaped leaves is climbing over the fence, particularly concentrated on the upper left and right sides. The lighting is soft, creating a moody and natural atmosphere.

Lányi András

EGYÜTTÉLÉSTAN
esszék

Liget

Lányi András

EGYÜTTÉLÉSTAN

Második, bővített, javított kiadás
Liget Műhely Alapítvány, 2021

Szerkesztette: Levendel Júlia, Horgas Judit
A borítót tervezte: René Margit
Tördelés: Károlyné Őr Erzsébet

ISBN 978-615-5419-60-7

TARTALOM

MIT AKART MONDANI? <i>Előszó - utólag</i> (2021)	5
BÚCSÚ A TIZENKILENCEDIK SZÁZADTÓL	7
Búcsú a tizenkilencedik századtól	
A természet feletti uralom mítosza	15
Hogyan mondjuk meg nekik?	26
MI A HUMÁNÖKOLÓGIA?	47
A környezet fogalma a humánökológiában	48
A chicagói laboratóriumtól a római klubig	70
A SZEMÉLYISÉG ÖKOLÓGIAI ELMÉLETÉHEZ	79
„Ez a folyó része a lényemnek...”	80
A beavatás	96
Az öregedés ökológiája	104
EGY „KÖRNYEZETI” ETIKA ELEMEL	115
Levél az igazságról	116
Szimbólumnyelv és értékvilág	120
Visszatérés az anyához	
– egy „környezeti” etika elemei	129
Önkorlátozás vagy önmegvalósítás?	
– A szelídség értelme a humán- ökológia eszmerendszerében	150
Miért nem éhes a Dasein Heideggernél?	
– Heidegger és a mélyökológiai mozgalom	157
AZ ELSŐ SZEMÉLY POLITIKÁJA	172
Lehet-e a társadalom „igazságos”?	173
Ökológia és ökonómia	192
Eurózis	202
Az első személy politikája	211
<i>Katonák jönnek, zöld ágakkal</i>	217

MIT AKART MONDANI?

Előszó – utólag

Próbálom felfogni, mi történt: miért pont ez történt velem. Ami a világnézetemet illeti, tény, hogy kisgyerekkorom óta nézem. Rémülten. Mondták, majd megszokom, de nem sikerült. Voltak, persze, életre szóló benyomások is: 1956-ban láttam, hogy milyen egy forradalom, és hogy milyen az, amikor leverik. Láttam 1972-ben (a televízióban, külföldön) a Rainbow Warriort bóklászni a bálnák és a bálnavadászok szigony-ágyúí között. Hogy ez a kettő összefügg: ahogyan az emberek egymással bánnak és ahogyan a természettel, ez is világos volt már azelőtt, hogy csatlakoztam volna a Duna elrekesztése ellen tiltakozókhoz. És hogy az embernek lennének ezzel kapcsolatban tennivalói. 1989-ben azután, amikor a Nagy Keleti Tömbből kiolvasztott kis országokban az erjedés megindult, és a langyos fuvallatok hatására bomlani, bűzleni kezdett, ami már régen nem volt egyben, én a politikától mégis inkább hátrébb léptem. Döbbsenten tapasztaltam, hogy a szónokoknak holmi üres általánosságokon, elavult bölcsességeken túl ugyanúgy nincs elképzelésük arról, hogy mihez kezdjünk a ránk szakadt szabadsággal, mint nekem.

Az első szabad választásokat követő évben, miközben a régi életem a fejemre dőlt, én történelmi esszéket írtam. Írással-olvasással töltöttem lényegében az egész évtizedet. Ahogyan a beteg állat kutat gyógyító hatású fű, gyökér után, úgy kotyvasztottam magamnak olvasmányaimból és töprengéseimből etikát, politikai filozófiát. Erről az útkeresésről számol be a Liget szerkesztőinek gondozásában 1999-ben megjelent esszékötet. Azóta megtanultam szabatosabban, szakszerűbben és talán unalmasabban előadni elgondolásaimat, de az igazság az, hogy az a néhány eredeti vagy annak vélt ötlet, amit könyveimben és egyetemi kurzusaimon azóta is fejtegetek, ezekben az években formálódott ki bennem. Gondolkodásról az én esetemben amúgy sem beszélhetünk: „nem én gondolkodtatom magam”,

ahogyan Merleau-Ponty befejezetlen főművének munkajegyzetei közt olvasom. Az ember legfeljebb észrevesz különös összefüggéseket és ellentmondásokat, de céltudatos tevékenységnek ez nem nevezhető. A folytatás pedig már inkább a galacsinhajtó bogár munkájához hasonlít: szellemi szülöttét belehelyezi az előtte heverő eszmetörténeti galacsinba – akarom mondani kontextusba –, majd görgetni kezdi, és maga sem tudja, mi lesz belőle, ez már nem is rá tartozik.

Együttéléstan. Ezt a kifejezést a szerencsétlen hangzású ökológia helyett próbáltam bevezetni, kevés sikerrel. Az ökológiával egyrészt az a baj, hogy természettudományos képzetek társulnak hozzá, ezért arra bátorítja a vélekedőket, hogy az emberről természeti analógiákban, mint természeti lényről gondolkodjanak, ami persze, durva félreértésekhez vezet. (Erről lásd: *Oidipusz, avagy a Természetes Ember*, Liget, 2015.) Másrészt, az ökonómia testvérfogalma lévén, azt sugallja, hogy ember és természet viszonya gazdálkodási kérdés, vagyis megreked a tüneteknél, és megengedi, hogy „ökológiai” válságról, a természet romlásáról beszéljünk, elhallgatva, hogy ami válságba jutott és összeomlik, az a társadalom mostani rendje. A történelmi folyamat megértése híján, sajnos, a mélyökológusok radikális – valójában kissé fölszínes – moralizálásáról is kiderül, mennyire ingatag lábakon áll. Szóval, nem volt más választásom, azóta, hogy az itt olvasható esszéket megírtam, egyre csak hátrafelé lépegetek: mindig azokra az előzetes kérdésekre kellett választ keresnem, amelyek végiggondolása nélkül nem állíthatjuk jó lelkiismerettel, hogy igazunk volna azokkal szemben, akik a zöldeket a szabadság, a jólét, a tudományos haladás ellenségeiként szokták kipellengérezni. Ezek pedig a politikai filozófia és az etika alapkérdései. Újragondolásukra – az ember kilétének és tennivalóinak újragondolására – rákényszerít bennünket, ma élőket, létforrásaink pusztulása, civilizációnk útvesztése. De hát mi másért olvasna, írna filozófiai műveket normális ember, mint végső kétségbeesésében?

BÚCSÚ A TIZENKILENCEDIK SZÁZADTÓL

BÚCSÚ A TIZENKILENCEDIK SZÁZADTÓL

A múltkor a Vérmezőn, a magyar jakobinusok emlékhelye körül keringtem, nem messze az emelvénytől, amelyen már nem áll Kun Béla szobra, aki bizonyos értelemben mégiscsak a 19. századiak szellemi unokája, és még mindig nem a legrosszabb fajtából, mint utóbb kiderült. Ahogy így járkálok fel-alá a szűk téren „a leghosszabb évszázad” vége és eleje közt (1789-től 1914-ig szokták számítani), először értem meg azokat, akik szerint egész tizenkilencedik századi szellemi örökségünk hirtelen elavult. De nem azért, mintha megváltozott volna hozzá a viszonyunk – például modernből posztmodern emberekké lettünk vagy ilyesmi –, hanem mert mindenestül olyanok maradtunk, amilyenek ők bennünket kitaláltak. (És itt egy hosszú lista következhetne a leggyakrabban hivatkozott nevekből: Edison, Marx, Mill, Baudelaire, Verne Gyula, Bismarck, Tolsztoj és Dosztojevszkij együtt, a Lumière fivérek, Csehov utánunk sóvárgó hősei, és Levi Strauss, nem az etnológus, hanem a nadrágkirály.) A mi századunk, minden mozgalmassága ellenére, lényegében nem volt egyéb, mint a tizenkilencedik század uralkodó eszméinek megvalósulása, végső következetességgel, egészen az önfelszámolásig. A teljesült „három kívánság” abból a bizonyos gonosz meséből.

Mi a tizenkilencedik század jövője voltunk. Ezért nincsen saját jövőnk, mi voltunk „a jövő”. Mert ennek a szónak sosem volt olyan kézzelfogható realitása, mint múlt századi elődeinknél. Soha nem készült az európai emberiség olyan várakozásteli izgalommal az elkövetkezendőkre, mint ők. A tizenkilencedik században éppen a jövő volt a leginkább tizenkilencedik századi. A legnagyobb szellemi teljesítményeket ez hatja át, saját világukat a jövőre hivatkozva tagadják meg és utasítják el mint érvénytelent. Aki magát a korszakot enélkül magyarázza, nem ért belőle semmit. (A haladás mítoszát sem önelégültségük teremti meg, hanem az

elszánt, türelmetlen remény. Paul Valéry már a harmincas években észreveszi: az a baj, úgymond, a mi korunkkal, hogy már a jövőnk se a régi. Pedig körülötte még a különféle tudományos, politikai és művészeti avantgárdok szinte tobzód-
nak a beígért jövő valóra váltásának bőszi igyekezetében.)

Ami a felvilágosodás *befejezhetetlen* projektumából még megmaradt, a romokat, válogatás nélkül és az eredeti architektúrával mit sem törődve, beépítettük a késő modern jóléti állam acél- és betonalapzatába, egy inkább merevnek és törekenynek, mintsem tartósnak bizonyult szerkezetbe. Az idő azonban kérlelhetetlenül haladt velünk tovább – visszafelé. A késő újkor mintha a kora újkorhoz kezdene hasonlítani.

Ha nem volnánk magunk is, ki-ki a maga módján, javíthatatlan tizenkilencedik századiak – már aki közülünk még egyáltalán *valamilyen* –, látnunk kellene, hogy e rövid két-háromszáz esztendei viharos kísérletezgetés után nagyjából ugyanúgy hagytuk a történelmi világot (a természetiről most inkább ne beszéljünk), amilyen a felvilágosodás kora *előtt* volt.

Vegyük sorra talán.

Fajunk kiszolgáltatottsága a természeti kényszerűségnek mit sem változott. Ma, amikor az emberi élet biológiai feltételeinek drámai romlásával kell számolnunk, és a természeti erőforrások kimerülése fenyeget, ez a kiszolgáltatottság nyomasztóbb, mint volt az ipari forradalom előtt.

Az európai civilizáció hódításának nyomait a népesedési katasztrófa tengerként mossa el. Európa visszaszorul saját határai közé, és védekezésre rendezkedik be. A túlélés elégtelen eszközeiért vívott élethalálharc a világrészeket majd ismét eltávolítja egymástól. A folytonos terjeszkedés és egyre tömegesebb termelésre alapított gazdasági-társadalmi rend azonban nem éli túl előfeltételei megszűnését.

A polgári társadalmat egyesítő nemzetiség eszméjét relativizálja, hogy a kommunikáció új, helyhez többé nem köthető intézményei egyszerűen nem vesznek tudomást a nemzetállami keretek létéről. Hogy jönne ahhoz az ilyen vagy

olyan határok között élő közösség politikai elhatározása, hogy korlátozza egy (cég)birodalom vagy egy (információs) kamarilla hatalmát? Ez a gondolat egyesek szemében már ma is ugyanolyan abszurdum, mint volt az abszolút monarchia jogfilozófusai szemében.

A racionális uralom helyébe ismét ellenőrizhetetlen tekintélyek kultikus tisztelete lép. Uralmuk nem e világi legitimációját a média-vallás biztosítja. A viszonyok transzcendens, tehát emberi akarattal megmászhatatlan rendjét barokk pompájú, a határtalanság illúzióját keltő elektronikus kulisszavilág jeleníti meg. Az interaktivitás csalóka látszata totális azonosulást ígér a látvánnyal, de a nézőnél százezreket valószínűbb virtuális lények más-világába csak eksztázis és önfeladás révén juthatunk.

Barokk ez is: az „igazi” posztmodern művész, amikor nem a hatás embert és istent kísértő szélsőségeiben mozog, akkor az egyáltalán-még-mondható határait ostromolja önkínzó következetességgel. Érzékiség és képrombolás, túlhajtott spekuláció és kiszámított technikai mesterkedés – a magát modern-utáninak, sőt, művészetén-túlinak hirdető új avantgárd valamennyi mentsége-leleménye a velejéig manierista. S nem a tizenhetedik századdal rokonítja-e korunk egész szellemiségét a mindent lebíró, de önmagával meghasonlott értelem semmibe futó diadalútja?

A gazdagság végképp elszakadt a gazdaságtól, mármint a javak előállításától. Lássuk be végre, hogy a kettő között vélt összefüggés csupán a Harmadik Rend rövid életű, önös ábrándja volt! Ma már „pénzügyinek” is csak forma szerint nevezhetők azok a tisztán hatalmi tranzakciók, melyek az igazi gazdagság egyedüli forrását képezik (és egy tollvonással tesz semmivé az „előállítók” iparkodását). Az ultima ratio regum, persze, ezúttal is csak végszükség esetén kerül elő, teszem azt, ha valaki képtelen ésszel felfogni a játékszabályok célszerűségét, amelyek a szegények szegényedését és a gazdagok gazdagodását kényszer nélkül, automatikusan biztosítják. Az uralkodó elit világméretű és cseppet sem vértelen

számháborúban érvényesíti absztrakt túlerejét. Ez a túlerő biztosítja előjogaikat a földi javak összességének kizárólagos élvezetére. *Hatalom* a gazdagság egyedüli forrása: szabad rendelkezés a mások szolgálataival, a testükkel és a lelkükkel. A gazdagság pedig az érzéki élvezetek bősége, melyeket a hatalom biztosítani képes. Az esztelen tékozlás, a hivalkodó és örömtelen érzékiség – noblesse oblige. (Ismerős ez a filozófia a kora újkor udvaroncainak.)

Végül nem kerülhette el a sorsát a tizenkilencedik század költőinek és filozófusainak kedvenc eszméje sem, a százszor szent szabadság. A tudományos társadalomszervezés egészen tizenhetedik századi módon – *more geometrico* – bánik el vele, mikor az egyén szabadságát a feltételeken rendelkezésre bocsátott biológiai gépezet karbantartására és hasznos üzemeltetésére korlátozza. Szabad választásait azonban ezen a téren is „ésszerűsíti”: fogantatása pillanatától haláláig a technológiai-gazdasági rendszer látja el az egyént az optimális alkalmazkodás szempontjából kívánatos információval és ösztönzéssel – szükségletekkel, vágyakkal, félelmekkel, kötelességtudattal.

Szabadság, egyenlőség és testvériség tehát csak „*Kepler álma*” volt? Valóban, Madách olyannyira tizenkilencedik századi *Tragédiájának* egyik legzseniálisabb sejtése ez. A történelemben tett (álmodott) utazás egyenes vonalú dramaturgiáját ezen az egy ponton megtöri. A prágai császári udvarból elvagyakozó csillagász megálmodja Párizs forradalmát. A világszabadság véres színjátéka: álom az álomban. Függő beszédbe kerül a szerző korának eszméit szülő forradalom, a tudományában és szerelmében csalódott tudós látomása csupán – lerészegedéstől a kijózanodásig. Mi akkor a valóság? A koreszmék kisszerű, de logikus következményeit bemutató londoni szín? Csakhogy a haláltánc allegóriája, amellyel véget ér, azt is kiemeli a történelmi jelenetek sorából. Mennyivel érthetőbb volna a folytatás, a falanszterben, majd a kihűlő bolygó új jégkorszakában játszódó jelenetek (előbb az ember redukálása a mérhetőre, utóbb a mérték redukciója a

biológiai szükségletekre), ha a londoni szint is Kepler álmának tulajdoníthatnánk. Csak ez után ébredne ismét Prágában a rideg valóra, amely mit sem veszített tizenhatodik századi vonásaiból, amíg ő álmodott. Hiszen a prágai szín korában lép fel először nyíltan együtt az európai újkor három fő mozgatója: az életidegen Tudomány és a számító Kéjvágy – a korrupt Hatalom udvarában.

Talán soha nem is hagytuk el ezt a rideg, erőszakos, csaló és csalódott világot.

Melyek voltak tehát a tizenkilencedik század kultuszának uralkodó eszméi? Most csak arról beszélek, amiben hittek és nem arról, amit tettek; nem a kegyetlenség és nyomorúság mértékéről, ami a történelemben úgyszólván konstans tényező, hanem a fogalmaikról, amiket örököltünk tőlük, és a reményeikről, melyekből mára oly kevés maradt.

– *A szív joga.* Az egyéni választás szabadsága, értvén ezen mindenekelőtt a szerelmi társ megválasztásának szabadságát – az odaadás szabadságát.

– *Az ész törvénye.* Az igaz tudás ismérveinek levezetése az észmegismerés kizárólag önmagára alapozott, egyetemes és szükségszerű törvényszerűségeiből. És ami ebből egyenesen következik: minden ember elvi egyenlősége az ész törvényszéke előtt, amely ügyeikben ítélni ezentúl egyedül illetékes.

– *A történeti haladás elve.* Ebből nemcsak a fejlődés irányának és „lényegének” szükségszerűsége következik, hanem egyszersmind a történelmi közösség feltétlen elsődlegessége is az egyénnel szemben, legyen az nemzet, osztály, kultúra vagy maga az emberiség, attól függően, hogy a Haladás Szeléme a vélekedő szerint épp melyikben ölt testet.

Az alapelvek kibékíthetetlen ellentmondását észlelték már az egykorúak is, akik különféle rendszereket eszeltek ki annak feloldására. Nem is az ellentmondások ténye bizonyult végzetesnek, hanem a rendszeralkotás meg-megújuló kísérlete; még inkább az a törekvés, hogy – a gondolkodás egyetemességének ígézetében, lásd második alapelv – a teoretikus természetű próbálkozásokat átvigyük a gyakorlat terére.

Kant arról igyekezett meggyőzni kortársait, hogy az egyéni akarat, ha szabad, csak az általános törvényt akarhatja. (Ez ugyan nem igaz, de nyakaztatni ettől függetlenül se kellett volna, és erről nem Kant tehet.) Hegel a történelem észszerűségéről és az ész történetiségéről. (Még éljeneznünk is kellett a vesztőhelyen.) Marx, valamint a pragmatikusok arról, hogy a szabadságot a történelem termeli: az ember egyre tökéletesebb fegyvereket alkot a szükségszerűség legyőzésére, azaz szabadsága „növelésére”, azaz szükségletei kielégítésére. (Ez dupla csúsztatás, de mindegy; mint Burke írja, „Akadémiájuk ligetében egyetlen fasor végén sem látni egyebet, mint a bitót”).

Az ellentmondások „feloldása” a gyakorlatban mindig a három alapelv valamelyikének – vagy mindegyikének – erőszakos elnyomását jelentette. A szív joga és az ész törvénye közti közvetítés követelménye például az egyéni választás lehetséges tárgyainak általános összemérhetőségét tette kívánatossá. Az átszámítás alapja, jobb híján, az egyes javak alkalmassága lett, hogy „bárki” élvezhesse őket (a közönséges lett az érték); mértékegységül pedig a kereslet kínálkozott: az élvezet nyilvános ígéretével gerjesztett várakozás nagysága (a prostitúció).

Ezzel együtt járt a szabadság szubjektumának, azaz a tudatos személyiségnek a visszavezetése a kéjvágy és halálfélelem (végső soron irracionális, megoszthatatlan élmények) szubjektumára. A személyközi érintkezésben ekkor a hangsúlyt át kellett helyezni a célok értékeléséről az eszközök értékesítésére. S miután az egyén közvetlen felelősséggel ezután már csak a saját jólétéért tartozott, a közösség szempontjából célszerű együttműködés fenntartásának felelősségét át kellett hogy vegye a kommunikációs rendszerek automatikus önszabályozása. Így lett az ember tudatlan és a tudás embertelen. A választás szabad, ámde a szív üres.

Végül a kritikai gondolkodás ízekre szedte saját tulajdon alapjait, de összerakni nem tudta többé. A történelmet az ész ítélőszéke elé citálta, csakhogy a tárgyalás elmaradt: a bírák

azóta se tudnak megállapodni, milyen alapon ítélkezzenek. Oda lyukadtak ki, hogy az ítélet igazsága a nyelvhasználat választott szabályaitól függ, a szabályok megválasztása a beszélők élettörténetébe ágyazódik, történeteik értelméről azonban csak akkor folytathatnának párbeszédet a megegyezés reményében, ha előzetesen egyetértésre jutottak volna a hiteles elbeszélés szabályairól. A tudás kígyója a saját farkába harap. Marása halálos.

A technológiai észszerűség uralmával az ipari tömegtársadalmak merőben új korszaka kezdődött, a fordulat mibenléte azonban kimondatlan maradt, és a működés igazolására a múlt századi – felvilágosult, romantikus, liberális – fogalomkészletet vették továbbra is igénybe. *A bűvészinas abban a hiszen kotyvasztott tovább, hogy ő a fausti ember.*

A TERMÉSZET FELETTI URALOM MÍTOSZA

Mióta az isten kegyelméből felkent – vagy a fönséges nép kegyelméből választott – uralkodók eljárásaik jogosultságát egy harmadik elvre, az észszerűsége hivatkozva igazolják, az uralom racionalizálása fokozatosan halad előre az új és legújabb kori Európában. E fejlődés csúcspontját a modern ipari államban éri el, amely éppen azért léphet fel a társadalmi és természeti környezet totális ellenőrzésének igényével, mert azt állítja magáról, hogy semmiféle különös célt vagy érdeket nem szolgál, csakis az észszerűséget, azt, ami minden egyes akarattól függetlenül érvényes. Az uralom akkor törvényes, ha működése törvényszerű, azaz nem akar mást, mint hogy az legyen, ami van. Mi sem áll tőle távolabb, úgymond, mint hogy kötelező előírásokkal korlátozza az egyének vagy csoportjaik különös törekvéseit és értékválasztásait. Ahhoz, hogy ezeket érvényesítsék, ezentúl nem kell megegyezniük semmiben, a társas érintkezés értéksemleges, tisztán procedurális szabályaitól eltekintve. A tudományos objektivitás mint ideológia éppen ezzel az elfogulatlansággal győzi meg a kételkedőket. „A régi csiriz, az ideológia, melynek segítségével a tömegeket féken tartották, beszáradt, és annak utánzatává vált, ami úgysis adva van: lemond róla, hogy ezt felülmúlja, igazolja vagy éppen tagadja.”¹

Az előítélet-mentesség követelménye azonban maga is messzemenő következményekkel járó előítélet. A lehetséges kultúrvilágok sokféleségének látszólag radikálisan toleráns felfogása, amint már többen kimutatták, a tisztán instrumentális értelem uralmának nyitott utat. Az egymást kölcsönösen relativizáló igazságfelfogások vitájában az egyedüli döntőbíró a teljesítmény maradt. Egy kijelentés, tudományos

1 Theodor W. Adorno: 'A zene és a társadalom közvetítettsége'. Adorno: Zene, filozófia, társadalom, Gondolat, Bp. 1970. 450. o.

tétel vagy magyarázó elv, amely egyébként eleget tesz a választott vonatkoztatási rendszer koherencia-követelményeinek, többé nem igaz vagy hamis, hanem másoknál alkalmasabb vagy alkalmatlanabb rá, hogy segítségével előre jelezzük a változásokat, melyeket beavatkozásunk egy rendszer működésében előidézik. Olyan technológiai előírásnak tekinthető tehát, melytől a felhasználó egyedül azt várja el, hogy javítsa a teljesítményét, azaz növelje ellenőrzését az adott rendszer fölött.

Soha a kora újkor óta nem mondatott ki Európában ilyen leplezetlenül, hogy a tudás hatalom, sőt, hogy a hatalom – a hatni tudás – maga a tudás.

A technológiai értelem ezredvégi egyeduralmát a tudományos haladásról szőtt Nagy Modern Elbeszélés érvényességébe vetett hit szavatolja. Ez a történet eredetileg a mostoha Természet és a parancsoló Hagyomány kegyetlen béklyóiban sínylődő Egyén szenvedéseiről és megszabadulásáról szól. A Szabadító Hős szerepét a Tudományos Haladás bajnoka tölti be: meghódítja a Földet, megfékezi a természet vak erőit, és a földi élet rendjét a tiszta észszerűség követelményeihez igazítja. De ne feledjük, mindezt csakis azért, hogy hűségese lovagként, ezernyi akadályt legyűrve eljusson szíve választottjához, a szenvedő Egyénhez, és végre a kedvére tegyen: felszabadítsa minden irányú képességeit.

Az Egyén e jellegzetes maskulin mítosz tipikus női hőse: maga az Alvó Szépség. Minden őerte történik, ám ő maga passzív marad és nem is volna tanácsos rábízni az események alakítását, tekintve, hogy legfőbb tulajdonsága állítólag akaratának szeszélyes állhatatlansága és választásainak kiszámíthatatlansága (kontingenciája). Ezért a Tudományos Haladás kénytelen törvényt szabni számára. A Haladásnak azonban nemcsak végső célja és egyedüli értelme az Egyén fölszabadítása, hanem egyúttal forrása is: a szabadon kifejtett egyéni képességeknek köszönhető a tudomány örökös megújulása. Az Egyén tehát egyszerre Menyasszonya a Tudományos Haladásnak (vágjai és törekvései célpontja), és

ugyanakkor Szülőanya is, hiszen az igaz tudás forrása csakis az egyén tapasztalata lehet. A tapasztalat mint nemző aktus természetére nézve az egzegéták véleménye megoszlik: némelyek szellemi természetűnek vélik (a racionalisták), míg mások éppen testiségét hangsúlyozzák (az empirikusok). Az Atya alakját ezúttal is sűrű homály fedi. A mítosz a Fiú-Vőlegény felől komponált. A modern tudományosság csak sejteti, hogy feltartóztathatatlan haladása során önmaga nemzőjévé kellett lennie. A tudományos eredményt ugyanis kizárólag származásának tisztasága igazolja: hogy a processzus, melyből létrejött, képes-e eleget tenni a módszertani szigor kényes követelményeinek. Ehhez pedig a fogantatás körül ki kell zárni mindenféle profán, tudományon kívüli tényező és elfogultság közreműködését. Noblesse oblige.

Az Egyéni Jólét és az Egyetemes Haladás nászát – az unio mystica alkímiájának képletét – a Technológiai Imperatívusz áldja meg. Ez lesz a lehetséges Jó Világok kulcsa és általános útmutatója, nagyjából az alábbi séma szerint:

A Jó Társadalom célja az előre
nem látható és elő nem írható
egyéni képességek kibontakoztatása.

↓
Ennek feltétele
az egyetemes hozzáférhetőség
a tetszőleges egyéni célok és szükségletek
kielégítését szolgáló eszközökhöz.

↓
Ezt csak az eszközök
tömeges előállítása, illetve
korlátlan alkalmazása biztosíthatja.

↓
Ezért mindennél előbbre való
a javakat előállító munkaszervezet
hatékonyságának növelése,
minden akadályt el kell tehát hárítani
a technológia fejlődésének és a fejlett
technológia bevezetésének útjából.

A kíváncsi növekedés hajtómotorja a tudományos-technikai ismeretek gyarapodása. Azé a tudásé – és csakis azé –, amely hatalmat ad a természet felett. Elegendő hatalmat, hogy legyőzze azokat, akiket a restség, babona, előítélet, maradiság vagy szűkkeblű önzés az egyetemes haladás megátalkodott ellenségeivé tesz.

Ez a tudás, melyet modernnek szokás nevezni, az embert már meghatározása szerint elszakítja a természettől, és teljes magától értetődéssel állítja szembe környezetével:

- mint egyént a közösséggel: csak akkor lehet szabad, ha társas viszonyai nem korlátozzák saját tudatos céljai követésében;

- mint a megismerés alanyát a megismerés tárgyaként felfogott külvilággal (igaz ismeretekre csak elfogulatlan kívülállóként tehet szert);

- mint történelmi lényt a természettel, melyből „kiemelkedve” s azt legyőzve teremti önmagát.

E harmas előfeltevés jegyében végső realitásnak az egyéni létezés feloldhatatlan magányát kell elfogadnunk. Ezt elviselhetővé egyedül a hatalom teheti, melyet környezetünk fölött a hatni és rendelkezni tudás (a techné) kiváltságos birtokeiként gyakorlunk. Íme, a hit, mely szentesíti az „egyetemesen észszerű” technikai gondoskodás modern intézményrendszerének jótékony, ámde kérlelhetetlen ellenőrzését világunk fölött.

A dolgoknak ezt az elrendezését igen világosan mutatja be egy tizennyolcadik századi ponyvaregény, Robinson Crusoe, a tengerész története. Hajótörése kiszolgáltatott idegenként veti egy veszedelmes, ismeretlen világba, melynek urává vagy áldozatává kell okvetlenül lennie. Magányos hősként, kemény küzdelemben ragadja el az őstermészettől a létfenntartás eszközeit. Ebbeli működésének betetőzése, egy-szersmind összegző metaforája lesz találkozása a Természetes Emberrel, azaz a bennszülöttel. Hogyan változtatja azt az ellenséges természeti erők egyikéből céljai alkalmas eszközevé és szövetségesevé egy szükségképpen aszimmetrikus

úr-szolga kapcsolatban – erről szól a mese. Arról, hogy miképpen teremt a Tudomány embert a vadon gyermekéből.

Pénteken találkozunk, a teremtés hatodik napján, ugyanazon, melyen az Úr a sárból embert s az ember szolgálatára asszonyt alkotott. Robinson teremtményét Pénteknek nevezi el. Kettejük kapcsolata nemcsak az aktív tudás és a passzív természet, a szellemi és a testi ember viszonyának jelképe, hanem – ami ezzel az európai tradícióban szorosan összefügg – a férfi-nő kapcsolaté is. De ez az, amiről a szerző, Daniel Defoe hallgatni kénytelen. Arról, hogy Péntek – nőnemű. A technológiai uralom egynemű rendszerében a női princípiumnak nincs helye. Semminek, ami nőies, semminek, ami nő – azaz ami magától terem, ami organikusan fejlődik. Még pontosabban: a kétneműség az, aminek nincs itt helye. Mert amit a Haladás létrehoz, az kizárólag a tudás teremőerejének köszönhető: a célszerű beavatkozásnak. Péntek mássága (a Vadon) Robinsonunk számára csak alkalom az „önmegvalósításra”, kihívás, hogy megváltoztassa, és önmagához tegye hasonlatossá. A technológia embere nemtelen. Igazi célját épp napjainkban éri el, amikor végre tisztán technológiai úton állíthatja elő önmaga klónjait, a természet, a különbség és a véletlen változatok teljes kiiktatásával.

Képzeljük el, ha Péntek az lehetne, ami: asszony! Nyomban kiderülne, hogy önnemzéssel még a legeltökéltebb férfi-civilizáció sem szaporítható, s még kevésbé honosítható. Ha diadalaihoz nem is, de fennmaradásához nélkülözhetetlen az anyatermészet egyenrangú és ellenőrizhetetlen közreműködése. Sőt kiderülne, hogy a derék Robinson valami olyasmire törekszik, ami zavarbaejtően más, mint ő maga. Akkor pedig a vadon nem ellenséges terepe civilizátori behatolásának, s a történet nem az ismeretlen megszüntetéséről szólna (a megismerésről), hanem a neki rendelt létlehetőségek felismeréséről (a megértésről). Nem gyarmatosításról, hanem otthon-teremtésről.

Ebben különbözik minden modern Ulixes-elbeszélés az archaikus mintától: a hazatérés ezeknél csak függelékként

tartozik a cselekményhez, melyben nincs beteljesedés, csupán a mechanikus újramezdés elvont lehetősége. A modern felfedező számára a természet nem tartogat értelmes (az értelemhez méltó) célokat, eszközök tárháza csupán, melyekkel tervét véghezviszi. Észszerűnek egyedül a használatot találja: a természeti tényezők, valamint a teljes szociokulturális környezet áthangolását és alárendelését a tervszerű működés logikájának. A haladás tehát a tudományos-technológiai rendszerek tökéletesítésével egyértelmű, és semmi egyébbel. Ez jólétünk záloga.

De mi a jó a létben? Nos, jónak ezentúl azt kell tartanunk, ami észszerűen működik. Ez a *circulus vitiosus* az ár, amit a modern embernek meg kellett fizetnie, amiért szabadságát az akarat öntörvényűségéhez kötötte. Választása szabad lett, csakhogy többé nincs mi között. A szabad akarat csak önmagát akarhatja, s csak akkor van „önmagánál”, hogyha a technológiai haladás kategorikus imperatívuszát követi.

Ezért nem fordulat, hanem logikus végkifejlet a modernitás történetében, amikor az uralkodó beszédmód diktatúráját – magyarul: az azonosulást valamely *különös* kulturális hagyomány előírásaival –, amitől Michel Foucault nyomán olyannyira irtózik minden posztmodern gondolkodó, végül az univerzális hatékonyság elvének kizárólagos uralma váltja fel.

A világnézeti viták véget értek: ezentúl annak az igazsága lesz a legjobb igazság, aki a leghathatósabban képes befolyásolni a többiek döntéseit és viselkedését a globális versengés számára (mellesleg, nyers erőszakkal) megnyitott helyi piacokon. A vallásháborúkat kereskedelmi háborúk váltják fel. A legyőzötteknek nem a győztes hitelveit és céljait kell átvenniük, csupán az eszközeit. A technológiáját.

Ezekben a háborúban a gyilkolás hagyományos eszközeinek csak alkalmi és alárendelt szerep jut, a hatalomszerzés új módozatai mégis több emberéletet követelnek, mint a történelem nagy hódító háborúi közül bármelyik. Nem véletlenül. A haladás ellenségeinek száma végtelen. Vagy mi, vagy

ők. Egy meghatározása szerint szakadatlan növekedésre „ítélt” mesterséges rendszer ugyanis csak addig tud fennmaradni, amíg mindent, ami az útjába kerül, a teljes környezetet képes bekebelezni vagy saját működésének szolgálatába állítani.

A biológiai és a kulturális evolúció törvényei ennél ugyan sokkal rugalmasabbak, egy ponton túl azonban nem viselik el az életfolyamataik dinamikáját és egyensúlyát fenntartó spontán szabályozás kiiktatását. Az ökológiai rendszerek homeosztázisában előidézett tartós zűrzavart egyfelől, az erkölcs autonómiájának felszámolását másfelől. „Ma, amikor Bacon utópiája, hogy parancsoljunk a természetnek, globális méretekben valósult meg, nyilvánvalóvá vált annak a kényszernek a természete, melyet ő a megzabolázatlan természetnek tulajdonított: ez maga az uralom.”² Uralom, igen, de nem a természetén. Annak törvényeit ugyanis az ember nem változtathatja meg. Érti vagy félreérti ezeket, alkalmazkodik hozzájuk, vagy elpusztítja maga körül az életet – és vele pusztul.

A technológia természetén vett „diadalát” elsatnyult, haladkló vegetáció, betonsivataggá lett táj és tömeges éhínség tanúsítja világszerte. Non omnis moriar: a városainkat övező hulladéktemetőik méltó és maradandó emléket állítanak civilizációnknak. A földi élet elemi feltételei – a tiszta levegő, az ivóvíz és a termőtalaj – rohamosan fogyatkoznak, fajok ezrei tűnnek el a föld színéről, élőhelyeikkel együtt. „A növény- és állatvilág, a táj és mind nagyobb mértékben Földünk időjárása is ott hever már, úgyszólván magatehetetlenül, a technológia emberének lába előtt, tragikusan kiszolgáltatva arroganciájának. Vítán felül legyőztük őket, mindaddig legalábbis, amíg e győzelem súlyos ökológiai következményei maguk alá nem temetnek bennünket is”³ – írja Theodor Roszak a hetvenes évek elején, amikor a globális környezeti

2 Max Horkheimer–Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, Atlantisz, Budapest, 1990. 62. o.

3 Theodor Roszak: *Ellenkultúra születik*, Népművelési Intézet, Budapest, 1979. 181. o.

katasztrófa riasztó tünetei először kerülnek a világ érdeklődésének középpontjába. „Ellenkultúra születik” – Roszak ezt a bizakodó címet adta tanulmányának, melyből a fenti idézet származik. De születhet-e valóban ellenkultúra a tudományos technológia mindenhatóságával szemben? A racionális uralom, láttuk, részrehajlatlan tárgyilagosságával tüntet, és tőlünk az észszerű önzésen kívül az égvilágon semmi egyebet nem követel. Miért lázadnánk ellene? Hiszen ő maga nem „intézkedik” semmiben, személytelen mechanizmusai csak közvetítik az egyéni szándékokat – „a ténylegesen adott viszonyokat” –, melyeket a cselekvőknek a saját érdekükben illik figyelembe venniük.

A „haladás táborának” ellenállhatatlan fölényét mi sem bizonyítja fényesebben, mint a tehetetlen belenyugvás, amellyel a következményeket tudomásul vesszük. A hírek a gondolkodás beszűküléséről, a képzelőerő elsatnyulásáról, a közösségek széthullásáról, az ízlés uniformizálódásáról, az alkotómunka ellehetetlenüléséről szólnak, a városok összeomlásáról, a falvak elnéptelenedéséről, a kapcsolatok kiüresedéséről, a gépies termelés és még gépiesebb „szórakozások” taposómalmába belezavarodott, testben és lélekben sorvadó emberiségről. A tiltakozás ma mégis erőtlenebb, az ellenállás kilátástalanabb, de még a bírálát is bátortalanabb, mint volt akár csak egy emberöltővel ezelőtt. A „világnézeti” kritika posztmodern kritikája meggyőzte korunk gondolkodóit – a meggyőzés lehetetlenségéről. Arról is, hogy a meggyőződés esetleges és közölhetetlen, az egyetértés pedig a félreértésnek egy neme csupán.

Az erkölcsi személyiség integritására hivatkozó romantikus akadémuskodás többé mit sem jelent: értelmezhetetlen. Az ember mint társadalmi lény csupán az észhasználat szubjektumaként határozható meg, azokban a funkcionális szerepkörökben, melyeket a kommunikáció intézményes rendje számára kijelöl. Az informatika, a piac és a jogállam játékszabályai pedig tartalmazzák az egyes rendszerfunkciók betöltésénél tolerálható magatartás-változatok intervallumát.

Minden egyéb: költészet. Az eltűnő kultúrvilágok (humán szféra) helyén a technoszféra működik.

S a társadalom, ami valaha emberi társaságot jelentett, ezentúl – Alain Tourain francia szociológus szellemes megállapítása szerint – nem lesz több, mint azoknak az akadályoknak az összessége, melyek a technológiai észszerűség érvényesülésének útjában állnak. Léte már meghatározása szerint értelemellenes, tehát pusztulnia kell.⁴

A természet feletti uralom metaforájának végső értelme alighanem éppen ez. Azt hiszem, C. S. Lewis mondta ki először, hogy a természet feletti uralom voltaképpen az ember uralma más emberek fölött – a természettől elragadott eszközökkel. Ez utóbbiak azok, melyek uralmának az „objektivitás” és a természeti szükségszerűség látszatát kölcsönzik. Kortársa, Polányi Károly, mintha ugyanerre gondolt volna, mondván, hogy a szegénység a természet megszüntethetetlen jelenléte a társadalom életében. (Ha az ökológiai társadalomelmélet venné a fáradságot, hogy Polányi zseniális sejtését kifejtse, tarthatatlanná válna mindenféle manipulatív igyekezet az úgynevezett környezeti érdek és az úgynevezett jóléti érdek szembeállítására.)

Amit eleve és kizárólag a piaci értékesítés szempontjai szerint állítanak elő, abból nem keletkezhet tartós felesleg vagy hiány a kereslet–kínálat vastörvényétől igazgatott piactársadalomban. Csakhogy, mutat rá Polányi,⁵ a két legalapvetőbb gazdasági tényezőre nem érvényesek az árupiac előfeltevései. Az egyik maga a dolgozó ember: nem állítható elő tetszés szerinti létszámban és munkakultúrával ott, ahol épp kereslet mutatkozik rá. És ami ennél sokkal nagyobb „baj”: a felesleges emberkészlet nem számolható fel hirtelenjében, hogyha a piac pillanatnyi értékítélete munkáját épp feleslegesnek, létét „gazdaságtalannak” ítéli. (Sőt, hajlamos rá, hogy épp ilyenkor szaporodjék a legvehemensebben, mert a

4 Alain Tourain: *Scientific-Technological Revolution*, in: *Scientific-Technological Revolution – Social Aspects*. SAGE Publications, London, 1977.

5 Polányi Károly: *A nagy átalakulás*. Molnár Gábor kiadása, Budapest, 1997.

gyermek marad az egyetlen termelőeszköze, amit a piac megkerülésével, házilagosan tud előállítani.) A „felesleges” emberek (népek, régiók) eltartása elkerülhetetlen társadalmi többletköltséggént jelentkezik, akár munkanélküli-segélyben és ingyenes juttatásokban részesülnek, akár háborúba vezetik őket a szomszédos ország munkaerő-feleslege ellen, akár lopni hagyják, akár bebörtönzik. Az élet szent okokból élni akar, olyankor is, amikor akadályozza a piacgazdaság „tisztá” és „logikus” rendszerének működését.

A másik renitens tényező a természet. Ez éppen ellenkezőleg, azzal okoz zavart, hogy erőforrásai, bármennyire szeretnénk is, nem állnak korlátlan mértékben a kielégíthetetlen étvágyú piacgazdaság rendelkezésére; nem állíthatók elő újra tetszés szerint, sőt, fogyasztásuk nagyobbrészt visszafordíthatatlan folyamatokkal kapcsolatos. A természeti erőforrások kimerülésének drámai jelei napjainkban világossá teszik, hogy egy olyan gazdasági rendszer, amelyen a – profitörvényben megfogalmazódó – feltétlen növekedési kényszer uralkodik, nem tartható fenn már sokáig. Polányi jó előre figyelmeztetett erre, ezért is kellett őt agyonhallgatni a kapitalizmus és a szocializmus növekedési versenyének világháborújában.

Az ember és a természet, bármi, ami él, ami organikusan fejlődik a saját törvényei szerint, tökéletesen alkalmatlan arra, hogy a piac visszajelzéseitől függően szaporodjék vagy szüneteltesse létezését. Túl sok felesleges ember, túl kevés természeti erőforrás – a piactörvény és az élővilág törvényei egymással kibékíthetetlen ellentétben állanak, ez tartja fenn a nyomort. Az ilyen berendezkedésű társadalomban – a technikai javak bősége dacára – az élet: nyomorúság.

Polányi Károlynak az ökológiai gondolkodók valamennyien adósai, bár ritkán emlegetik, és a szerzők többsége csak másodkézből ismeri, ha egyáltalán. C. S. Lewist annál többet idézik. Hivatkozik rá Murray Bookchin is, „a szabadság

ökológusa”⁶, amikor azt javasolja, hogy az ember és a természet kapcsolatában újabban végbement drámai változásokat az emberközi viszonyok intézményesülésének történelmi folyamatából kiindulva igyekezzünk megérteni, és ne fordítottan járjunk el, a „természetelvű” gondolkodás nyomdokain haladva, amely természeti törvényszerűségekre és élettani analógiákra hivatkozik, amikor az ökológiai krízist magyarázza. Bookchin arra hívja fel a figyelmet, hogy a Másik (a természet, a másik ember, az emberi természet) erőszakos alávetése az egyéni céljait követő Én akaratának igenis a személyközi viszonyok „bevált” mintájaként bukkan fel a civilizáció hajnalán, miközben a természettel szemben fajunk viselkedését még sokáig az óvatos elővigyázat, kultikus tisztelet és együttműködési szándék vezérli.

A földi élővilágot közeli összeomlással fenyegető emberi beavatkozás tapasztalata sem a természetről, sokkal inkább az emberről alkotott fogalmaink elégtelenségére világít rá. A környezeti válság eredendően szellemi természetű: civilizációnk önismereti válsága. Tanácstalanul szemléljük az iszonyú pusztítást, közben arról győzködjük magunkat, hogy semmit sem tehetünk ellene, mert többé nem áll módunkban beavatkozni az elszabadult erők működésébe. Nem közönyből, gyávaságból vagy tudatlanságból viselkedünk így, hanem azért, mert saját magunkról sem vagyunk képesek más-ként gondolkodni, mint egy olyan „valóság” keretei között, amely semmiféle kiutat nem kínál számunkra. Akkor sem, hogyha a technológiai-gazdasági rendszerek világuralmának következményei már nyilvánvalóak, és a lehető legközvetlenebbül fenyegetnek mindannyiunkat. Az egyetlen, amit tehetünk, úgymond, ha a katasztrófa elhárítását is rábizzuk a mindenható technológiára, amely azt előidézte. Mi magunk pedig, az állandósuló szükséghelyzet szorításában, még fegyelmezettebben és engedelmesebben alkalmazkodunk az egyre szűkülő életlehetőségekhez.

6 Murray Bookchin: *Ecology of Freedom*, Black Rose Books, Montreal, 1980.

HOGYAN MONDJUK MEG NEKIK?

1. A globális akárhol és lakói

A tömegkommunikáció médiumaira a környezetvédők rendszerint úgy tekintenek, mint mondanivalójuk közvetítésének alkalmas vagy alkalmatlan eszközére. A médiaelmélet azonban joggal mutat rá, hogy az audiovizuális távközlési rendszerek egész életünket behálózó szolgáltatásai ennél alapvetőbb szerepet játszanak ezen a téren is: nem hordozói a környezetről szóló híradásnak, hanem egy második, mesterseges környezetet alkotnak.

Amikor a médiumokból származó hír valóságát csak úgy tudjuk ellenőrizni, ha a más médiumokból származó információval vetjük egybe; amikor értesüléseink legfőbb forrását és a tapasztaltak értelmezésének közös kereteit a média nyújtja, virtuális valóságról beszélünk. A tömegmédiumok világában az létezik, amiről audiovizuális technikai eszközeink segítségével korlátlan számú másolat készíthető. Az adatbázisokban tárolható, a globális hálózatok felhasználói számára korlátlanul hozzáférhető, jeltovábbító rendszereinkkel kompatibilis információ hitelessége többé nem az eredetétől függ (eredete ti. maga is csak informatikai eszközökkel volna ellenőrizhető), hanem előfordulásának valószínűségétől. A nagy gyakorisággal előforduló információ (adat, hír, technikai kép, egyszerűen: másolat) befolyásolja a tömeges viselkedést – valóságként hat és igencsak valóságos hatást fejt ki, ami hitelesíti valóságát.

A viselkedésünket meghatározó beállítódások, várakozások és érdekek egyre inkább ehhez a virtuális környezethez kötődnek, és az ott fennálló viszonyokra vonatkoznak. Nem a fizikai környezetre. Meggyőződésem, hogy ez egyike a legfontosabb körülményeknek, amellyel számot kell vetnie annak, aki az élővilág megmentésének elkötelezettje. A természet védelmezői jól teszik, ha tudatosítják magukban, hogy

UFO-k a valóságos virtualitás világában. Virtuális tevéjét gondosan ápoló, (rajzfilmfigurát utánzó) valódi plüssmackóért rajongó gyermekük az időjárási viszonyoktól függetlenül klimatizált bevásárlóközpontban, ahol januárban is kapható földieper, eperízű csokoládé vagy csokoládéízű gumijáték, már valóságos tapasztalattal rendelkezik arról, hogy az élővilág csupa pótolható, tetszés szerint másolható és manipulálható dologból áll. Tudja, hogy a játszótér nem versenyképes a nintendójával, a városszéli csenevész erdő a televíziós sorozatban látható őserdővel. Kalandvágát az esti főműsor, kapcsolatigényét egy internetes levelezőlista elégíti ki. Nem érzi veszteségnek az élővilág pusztulását, és nem tapasztalja a veszélyeztetett természeti források egzisztenciális jelentőségét.

A Globális Akárhoz lakója nem ismeri, nem ápolja és nem félti a saját környezetét. Nem is találkozik azokkal – nem azokkal találkozik, akikkel összefogva esetleg tehetne valamit környezete védelmében. A környezeti érdek ugyanis minden esetben „helyi” érdek, egy meghatározott lokalitáshoz fűződik. De milyen alapon állítanánk, hogy a hálózati világ lakójának van „saját” környezete, mikor az ő helyét az információs társadalom a képernyővel szemközt jelölte ki?

A behálózott nemzedék számára a techno-telemédiumok nyújtanak szinte mindent, ami az életükben nélkülözhetetlen: tudást, megélhetést, szórakozást, mindezt távoli és ellenőrizhetetlen hírforrásokból érkező üzenetek révén, amelyeket személy szerint nem hozzájuk intéztek, hanem „akárkihez”. Egy valamit nem nyújthatnak e források: identitást. Önazonosságunk alapja az otthonos tájékozódás egy ismerős helyek és ismerős személyek köré szerveződő, véges kiterjedésű társadalmi térben; illetékes részvétel az ott zajló folyamatokban. Ezen az úton jutunk szilárdnak tűnő viszonyítási pontokhoz, melyekhez képest értékítéleteinket és elkötelezettségeinket kialakítjuk. Helyesnek vagy helytelennek csak olyan dolgokat találhatunk, amelyeknek ismerjük a helyét. Egy olyan világban, melynek elvben bármely pontján

elvileg bármilyen információ hozzáférhető, a dolgok jelentősége viszonylagossá, a tájékozódás bizonytalanná válik, és ez a kettő a személyiség egységét veszélyezteti. Könnyen úgy járhatunk, mint az aranyhalacska, akit kerek akváriumban tartanak.

De ha egyszer az érvényes tudás és a mértékadó vélemények forrása mindenki számára egy és ugyanaz, vajon milyen létjogosultsága lehetne a helyi közösségeknek, a helyi kulturális változatoknak? Miért is kötődnénk kitüntetett helyekhez?

2. Azért a kvíz az úr!

A természet csodáit mutogató, környezetvédelemre buzdító vagy éppen életformaváltozásról papoló médiaprogramok iróniája, hogy ezek is csupán elektronikus jelek a jeldzsungelben. Pusztá jelenlétük zárójelbe teszi mondanivalójukat: a természet és annak védelme is csak műsor, eladható vagy sem, reklámhordozó értéke szerint számíthat műsoridőre és közérdeklődésre. És mégis mozi a Föld! – sóhajtjuk Rejtő Jenővel.

A környezetbarát médiapolitika tehát nem több műsoridőt követel a zöldeknek, hanem a kikapcsoló gombot. A környezet a médiában védhetetlen. A környezetvédelem a médián kívül – észlelhetetlen. Különös paradoxon ez, nem állítom, hogy feloldható. Mindenesetre jó, ha tisztában vagyunk médiapedagógiai erőfeszítéseink szöveggörnyezetével. A műsorrend rejtett üzenetével, amely azt sugallja, hogy amíg a híreket reklám követi és az időjárás az előrejelzések szerint alakul, addig olyan nagy baj nem lehet a világban, akármivel ijesztgessék az embert. (Ez is csak valami reklám, szívem, amivel ezek a zöldek nyomulnak. Ami pedig a környezeti katasztrófát illeti, az egy B-szériás katasztrófafilmnek a közelébe se jöhet. Különben is, láttál te már ózonlyukat? Na látod.)

A média mindent eltávolít, és ez roppant megnyugtató. A televízióban látott esemény, katasztrófa vagy baleset legfontosabb tulajdonsága, hogy nem velünk történik, és nem itt, hanem valahol az Óperenciás képernyőn is túl. S ha már a tévében mutatják, biztosan intézkedni is fognak. Nem mi, természetesen, hanem „azok”, a képernyőn túliak. Ez az eltávolító hatás akkor is működik, ha a híradóban éppen a saját házunk teteje lángol. A kortárs politológia szerintem még nem mérte fel kellőképpen a hálózati kultúra demobilizáló hatását.

Ebből a szempontból az is majdnem mindegy, hogy cselekvés helyett mit művelünk: megkönnyezzük az Animal Planeten látható állatok sorsát vagy egy levelezőlistán chate-lünk a globális felmelegedésről. A hálózati érintkezés ugyanis kommunikációs képességeinket csak egy igen szűk regiszterben mozgósítja, és jobbra felment a megnyilatkozással járó felelősség alól. Ez a játékos interaktivitás, a médiumok útján létesített feltételes kapcsolat nem kíván következetes viselkedést a résztvevőktől, sem tiszteletet, türelmet a partner, a helyzet vagy a szöveg koherenciája iránt. Ezért a net- és tévéfüggő nemzedék a közvetlen/közvetítetlen együttlétek téridejében intoleránsabbnak és zárkózottabbnak mutatkozik, következképpen magányosabbá válik, mint elődei. Gyakrabban találkozunk körükben a defenzív agresszivitás tüneteivel is. Kommunikációs kudarcaikért vigaszt, kárpótlást pedig ismét csak a hálózatok kényelmes és következmények nélküli világában keresnek.

Az infotainment (hírekkel szórakoztatás, bulvársajtó) versenyének szigorú törvényei természetesen a „zöld” hírek fogadtatását is meghatározzák. És a környezet, fájdalom, nem elég szexi, amint azt egy szakíró joggal panaszolja.⁷ A nézők nem kedvelik – vagyis a szerkesztők, de beszéljünk csak magyarul: a reklámok megrendelői nem kedvelik – a

7 Everette E. Dennis: In Context: Environmentalism in the System of News. In: Craig La May – Everette E. Dennis (szerk.): *Environmentalism and the Mass Media*. Washington D. C., Island Press, 1991.

nyugtalanító híreket. Főleg akkor nem kedvelik, ha nincs rájuk kész válaszuk. Legkevésbé pedig azokat a nyugtalanító híreket kedvelik, amelyeket hosszan kell magyarázni, hogy eléggé nyugtalanítóak legyenek, mert nem látványosak, és többféleképpen is értelmezhetők. Az ökológiai rendszerekben fellépő változások megítélése minden esetben összetett, részletekbe menő vizsgálódást kíván. A médián pedig csak a rövid, polarizált üzenetek „jönnek át”. Kik a jók, kik a gonoszak? A környezetvédőt, aki bonyolult természeti folyamatokkal, tudományos érvekkel, esetleg jogszabályokkal hozakodik elő, pillanatok alatt lekeverik, vagy még ennél is rosszabb történik vele: fejtegetéseiből az a két mondat kerül adásba, amelyben valami céget vádol vagy a miniszter lemondását követeli. Ezek egyszerű, közérthető dolgok, és hát úgyis ez a lényeg, gondolja a szerkesztő. „A hír erős nyomás alatt születő elhamarkodott döntések tökéletlen eredménye”, foglalja össze vizsgálódásai eredményét Everette E. Dennis.⁸

Az úgynevezett környezeti tudatosság azt jelenti, hogy felelősséget érzünk a magunk és szeretteink sorsáért, környezetünk jövőjéért. A nyilvános beszéd mediatizálása azonban nemcsak abban bizonytalanít el, hogy voltaképpen melyik is a „mi” környezetünk. Felment mindenféle felelősség alól, mert helyünket egy téren és időn kívüli virtuális zsöllyében jelöli ki, távol a folyamatoktól, cselekvési lehetőség nélkül (persze bármikor küldhetsz egy SMS-t). Alapbeállítódásunk, amelyet itt elsajátítunk, a nézőközönségé, aki szórakozásra és más egyéb szolgáltatásokra tart igényt, s megszokta, hogy ezekhez felhasználóbarát kiszerezésben, kis erőfeszítéssel, gyorsan és olcsón jut hozzá.

Nemcsak a társadalmi aktivitásra való hajlandóságunk hanyatlik ezáltal. A felelős részvétel legelső előfeltétele az empátia, az a képességünk, hogy másokkal azonosuljunk, és magunk elé tudjunk képzelni helyzeteket, melyek nem

8 Uo. 57.

velünk és nem most történnek. Ezért olyan hatalmas a képzelőerő jelentősége az emberiség fejlődésében. Mert soha nem azt látjuk, amit „a saját szemünkkel látunk”, hiszen az mindig töredékes, kiegészítésre és értelmezésre szorul. Ezt végzi el a képzelet. Amíg a tanulás fő eszköze az olvasás volt, ez erőteljesen serkentette a képzelőerő működését. A leírt szöveg megértésének ugyanis nélkülözhetetlen feltétele, hogy a leolvasott absztrakt jelekhez az olvasással párhuzamosan képzeleti képeket társítsunk. A mai gyerekek olvasási nehézségei mögött sok esetben az aktív képzelőerő hiánya áll. A technikai képszekvencia ugyanis, amelyek szemléletén felcseperednek, eleve értelmezett, magában hordozza a maga kész és továbbgondolásra nem serkentő értelmét. A televízió helyettünk álmodik, éspedig mindannyiunk helyett: a legnagyobb többség számára kínálja a legkönnyebben elfogadható és a leginkább vonzó álmképeket. A virtuális valóságtól még képzeletben sem lehetünk függetlenek (ott a legkevésbé). A szórakoztató elektronika igazi küldetése az irányított kényszerfogyasztás globális rendszerének fenntartása. Ha nem volna, ki kellene találni.

Mert a központi tervezők tudományos diktatúrája megbukott ugyan, de a társadalmi munkamegosztás mostani, példátlanul bonyolult és sérülékeny rendje annál inkább megköveteli, hogy a reprodukciós folyamatok előre kiszámíthatók és befolyásolhatók legyenek, különben az összeomlás szinte azonnal bekövetkezne. Ha a kínálati oldal (a termelés) tervszerű megszervezése kudarcba fulladt, akkor tehát a kereslet, vagyis az egyéni vágyak egyenirányításáról kell gondoskodni valahogyan. A képzelet kollektivizálása ezt a célt szolgálja. A világ proletárjainak mindenképpen egyesülniük kellett, hogy az ipari tömegtársadalom terjeszkedni tudjon és működőképes maradjon. Ha nem a marxizmus, akkor a ‘Pepsi feeling’ jegyében...

3. Környezetvédelem médiakörnyezetben

Tetszik-nem tetszik, ebben a kulturális közegben kell érvényesülniük azoknak, akik az emberhez méltó élet veszélyeztetett természeti feltételeinek védelmében ma szót emelnek. S a teljes szöveggörnyezet torzító hatásával kell számot vetniük, a behálózott közeg masszív ellenállásával, akkor is, ha épp tankönyvet, pártprogramot írnak, vagy épp egy „zöld” rádióműsorban szerepelnek.

Érdemes tisztázni mondanivalójuk többnyire kedvezőtlen fogadtatásának okait. Az eddigiekből kiderülhetett, nincs abban semmi meglepő, hogy egy passzív alkalmazkodáshoz, a társadalmi-természeti szolgáltatások aggálytalan használatához szokott közönség nem szívesen szembesül a tulajdon felelősségével. Különösen akkor nem, ha a felelősség belátása közvetlen gyakorlati következményekkel jár: életvitelük és világszemléletük gyökeres felülvizsgálatára szólít fel. „Változtasd meg élted!” – Rilke *Archaikus Apolló-torzójának* üzenetével szólít meg minden igazi műalkotás, és éppen ez bennük a művészi: mert önző és esendő lények lévén, csak a megtisztító (katartikus) alkotások kivételes vonzása képes minket kicagadni megrögzött szokásaink és gondjaink köznapi világából. Nem, nem vágyunk tágasabb öntudatra, és amíg csak lehet, kerüljük a szembesítést sorsunk igazságával. Eszünk ágában sincs megváltozni.

A tékozlók társadalmának szegényei ráadásul világszerte a pokolba kívánják a zöldeket. Elhitették velük, hogy ínséges helyzetükön majd a mostaninál is nagyobb mértékű pazarlás segít: akkor talán nekik is jut valami. Aki szegény, az a legszegényebb – elképzelni sem tudnak másik világot. A szegények a legkönnyebben megtéveszthetők, és éppen ők, a megnyomorítottak ragaszkodnak a legmakacsabbul az őket megnyomorító rendszer számukra elérhetetlen kínálatához. A gazdagok és hatalmasok irigylésre méltó kiváltságai ellenben a működő rendszer fenntartásához fűződnek, nem az átalakításához.

Ezeket a körülményeket figyelembe véve nem tűnik annyira meglepőnek, hogy az ökológia igazságának „rossz” a sajtója. Az ökológiai gondolat látszólagos jámborsága dacára a társadalom és a gazdaság rendjének radikális kritikája, és ennek megfelelő fogadtatásra számíthat.

A radikalizmusnak a tömegmédia a legbiztosabb ellenszere. Abban a közegben, ahol „mindenki” betartja a kialakult játékszabályokat, és igyekszik megfelelni a szétszórt figyelemű, türelmetlen, kikapcsolódásra vágyó közönség várakozásának, a szokatlan – tehát oda nem illő – vélemények rettenthetetlen képviselőjére többé nem a mártír, hanem a bohóc szerepe vár. „A zöldek mindenre csak nemet tudnak mondani”, halljuk ezredszer is, amikor már könyvtárakat tölt meg az ökológiai alternatívát bemutató irodalom. Könyvtárakat, igen, csakhogy a stúdiókba nincs bejárása annak, aki hosszan magyarázkodik. De bizony még az internet-olvasók sem kedvelik az egy-két oldalasnál hosszabb fejtegetéseket. Márpedig minél szokatlanabb egy igazság, annál több rajta a magyaráznivaló. A zöldek tehát a médiában vagy „tudálékosak” vagy „szélsőségesek”, esetleg „zavarosak” lesznek. Felléptetésük (apró adagokban) korántsem fenyegeti a társadalom békéjét, legfeljebb a nézettségi mutatókat.⁹

Milyen legyen tehát az ökológiai tudatosság nyilvános terjesztőinek fellépése, „műsora”? Nehezen kerülhetik el az agitációt, mivel maga ez a szó magyarul cselekvésre buzdítást jelent, és ennél kevesebbel valóban nehezen érhetik be. De a tömegmédia – részben az itt ismertetett okokból – nem kedvez az agitációnak. Drámai híradásunk mozgósító erejét a műsorfolyam elmossa, nevetségessé teszi ágálásunkat – a szappanopera és egy autóreklám között –, vagy éppen a csodabogaraknak fenntartott helyet jelöli ki a számunkra. A médiafogyasztó egyébként is „be van oltva” vész hírek, túlzások, „legek” ellen.

9 Graham Chapman: *Media and the Environment*. London, Routledge, 1997.

A médiaszakemberek többsége tehát a méltányosság és az eladhatóság szempontjából egyaránt a tárgyilagosságot részesítené előnyben. Más kérdés, hogy mit is értsünk az úgynevezett pártatlan tájékoztatáson. Mik a tények? Ki hivatott a tényállás megállapítására? Vajon a kívülálló valóban tárgyilagossabb, vagy esetleg csak tájékoztatlanabb azoknál, akiket életbevágóan fontos érdek, erős meggyőződés fűz egy-egy üggyhöz? A válasz rendszerint az, hogy a pártatlan tájékoztatás méltányosságot kíván a különféle álláspontok képviselőivel szemben. Ebből viszont egyenesen következik, hogy valahányszor egy-egy környezetvédő szóhoz jut a médiában, „hozza a hátán” ellenfelét, és szinte reklámot csinál a környezetkárosításért elmarasztalt vállalkozónak, tisztviselőnek. Úgy tűnik, a műsorkészítők nem takaríthatják meg maguknak az alapos előzetes felkészülést, amely képessé teszi őket az ügy szempontjából jelentős álláspontok és képviselőik kiválasztására. Nem elég, ha az egyik nyilatkozó állítja, a másik tagadja a globális felmelegedést – döntsön a néző! Nem háríthatják át a felelősséget az illetéktelen vagy tájékoztatlan, esetleg mélyen elfogult nyilatkozókra sem. Mert a pártatlan tájékoztatás nem az egymás mellé helyezett hírek és vélemények egyszerű eredője, hanem a műsorkészítő kockázatos, személyes vállalkozása.¹⁰

Ami a nézőt illeti, ő egyébként sem szeret „dönteni”. Tapasztalatból tudja, hogy nincs valóságos döntési helyzetben. Egyrészt nem képes ellenőrizni, hogy az elébe tárt alternatívák hogy viszonyulnak a figyelembe vehető és elhanyagolt szempontok teljes köréhez. Másrészt azzal is tisztában van, hogy a bemutatott problémák többsége – a környezeti problémák mindenestre – alaposabb hozzáértést és több időt követelnek, mint amennyivel ő rendelkezik. Éppen ezért megkívánja, hogy a műsor készítői ne csak tájékoztassák, hanem igazítsák is el a feltárt ügyben. Mi lesz így a pártatlan

10 Craig La May: Heat and Light – the Advocacy-Objectivity Debate. In: Craig La May – Everette E. Dennis (szerk.): *Environmentalism and the Mass Media*. Washington D. C., Island Press, 1991.

tájékoztatásból? Erre kétféle megoldás kínálkozik, mindkettő megszívlelendő. Az egyik: aki olyan nagy horderejű ügyben áll a nyilvánosság elé, mint a környezetvédelem, az ne titkolja a saját meggyőződését, hanem tárja fel, és érveljen mellette. Ne tegyen úgy, mintha a pártatlan igazságot képviselné. Őszinte állásfoglalása megkönnyíti a közönségnek, hogy kritikával szemlélje, amit előad, és rajtakapja, ha vét a méltányosság követelménye ellen.¹¹

La May az idézett írásban Christopher Laschra hivatkozik, aki szerint a demokrácia nem tájékoztatást kíván, hanem nyilvános vitát. De a párbeszéd igénye könnyen félreérthető. Az érintettek – valamennyi érintett – részvételi jogát hangsúlyozza a vitában. Az így kibontakozó társadalmi párbeszédet nem helyettesítheti a stúdióba behívott megmondóemberek köntörfalazása, a politikusok és szakértők a kívülálló számára követhetetlen presztízsvitája. A vita: megformált dráma, amelyben érvek, érdekek, világnézetek, élethelyzetek ütköznek egymással. Korántsem biztos, hogy ezek mindegyikét szavakban kell és lehet képviselni. Képviseletük és szembesítésük megszervezése, koreográfiája, az így kibontakozó sokszempontú ábrázolás hitelessége a nyilvánosságot formáló publicista „művésze”.

Végül nem akarom megkerülni a legkényesebb kérdést: szabad-e igazat szólnunk az ökológiai katasztrófáról? S ha elmondjuk, lesz-e, aki hitelt ad szavainknak? A kérdés korántsem költői. A legjobb szándékú kiadó, szerkesztőség vagy műsorszóró is vonakodhat attól, hogy közönségét, úgymond, demoralizálja az emberiségre immár elkerülhetetlenül leselkedő megpróbáltatások taglalásával. Fájdalmas tudásunkkal úgy kell élnünk, ahogyan az orvos teszi, mikor a nagybeteggel és hozzátartozóival érintkezik. Az igazságot nem titkolhatja el, hiszen akkor a felkészülés lehetőségétől fosztaná meg a családot. A hangsúlyt azonban azokra a tennivalókra

11 Teya Ryan: *Network Earth: Advocacy Journalism and the Environment*. In: Craig La May – Everette E. Dennis (szerk.): *Environmentalism and the Mass Media*. Washington D. C., Island Press, 1991.

helyezi, amelyek enyhíthetik a szenvedést, megkönnyítik a beteg életét, és szerencsés esetben előmozdítják gyógyulását. Az előttünk álló – s ezt ne titkoljuk: példátlan – nehézségek ismeretében biztosan elmondható, hogy bűnt követ el, aki bármilyen megfontolásból akadályozza e tudás terjedését. A hiteles híradás sorsdöntő lehet. Nemzetek, nemzedékek jövője múlik az elkövetkező változások természetének helyes felismerésén alapuló, idejében hozott intézkedéseken.

4. A tudatlanság társadalma

De lépünk egyet hátrébb! Mitől lesz hiteles egy híradás? Mit értünk helyes felismerésen? Milyen alapon és minek a nevében követelnénk pályamódosítást a haladás útján, az információs szupersztrádán egyre tudományosabb és egyre fantasztikusabb jövő felé száguldó civilizációtól? Az igazság nevében? De mi az igazság? „Ki dönti el, hogy mi a tudás? Ki tudja, hogy mit kell eldönteni?” Jean-François Lyotard *A posztmodern állapot* lapjain meggyőző érveket sorakoztat fel amellet, hogy a posztmodern tudásparadigma szerint az egymással vetélkedő és egymással összebékíthetetlen igazságok vitáját legfeljebb működőképességük alapján lehet eldönteni.¹² Márpedig a technológiai észszerűség rendszere fényesen működik. Bebizonyította kétségbevonhatatlan fölényét minden más civilizációval szemben: sorra eltüntette, részben fizikailag is megsemmisítette vetélytársait, a nem kellőképpen hatékony vagy a szabadkereskedelmi világrenddel összeférhetetlen kulturális mintázatokat. Szükség esetén az ezeket hordozó népe sséggel együtt. Hát igen, ezt már az asszírok is így csinálták...

Rendelkezzünk-e vajon olyan tudással, amelyre hivatkozva meggyőződésünket cselekvési, azaz politikai programként tudnánk elfogadtatni a megszokott életformájához és világszemléletéhez érthető okokból ragaszkodó többséggel,

12 Jean-François Lyotard: *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég, 1993.

valamint a mostani világrend haszonélvezőivel? (És melyikünk ne élvezné a technológiai haladás jótéteményeit?) A tudományos életben kialakult munkamegosztás szerint az élővilág pusztulásával kapcsolatos, sorra beigazolódnó előrejelzések értelemszerűen a természettudományok illetékességi körébe tartoznak, és képviselőik óvakodnak attól, hogy megfigyeléseikből a társadalom rendjére vonatkozó következtetéseket vonjanak le. A fenntartható fejlődés fikciója épp ezt fejezi ki: feltételezzük, hogy ami van, az végső soron jóra vezet, vagyis fejlődésnek nevezhető, legfeljebb fenntartásának módzatait kell újragondolni a megváltozott körülmények között. Jó az egyéni választás korlátlan szabadsága, jó lenne, ha a választás lehetséges tárgyi céljai a lehető legnagyobb számban állnának mindenkinek a rendelkezésére, tehát igenis jó, ha a tudomány a technológia fejlődését szolgálja, hogy ezt a sokféleséget elő is tudjuk állítani. A növekedést mindenáron fenn kell tartani. A tömeges hatású természetpusztító technológiák alkalmazása folytán megsemmisülő természeti források helyettesítése pedig izgalmas kihívás a kutatók számára.

Igaz, Bródy András *Lassuló idő* című röpiratában már a nyolcvanas években felhívta a figyelmet, hogy amióta a tudományos kutatást a rövid távú megtérülés reményében világszerte a politika és az üzlet szolgálatába állították, a nagy tudományos felismerések száma megritkult, és csupán a hasznos alkalmazások szaporodnak.¹³ Vida Gábor „sötét gondolatai” is pontról pontra beigazolódnak a tágasabb összefüggések áttekintésére képtelen specialisták uralmáról.¹⁴ A szűk szakterületek tételezésmódján túlmutató kérdésekre nincs, elvileg sem lehetséges értelmes válasz, már a kérdések felvetése is tudománytalan. Az egyes részproblémák kezelésére alkalmas magyarázó elvek készleteit nincs, ami összekösse. A Nagy Elbeszélések kora lejárt. A keresztény

13 Bródy András: *Lassuló idő*. Budapest, Magvető, 1983.

14 Vida Gábor: *Sötét gondolatok a részről, az egészről s a tudományról*. Liget, 1998. augusztus.

üdv történetbe, a tudományos haladásba, a történelmi fejlődésbe, az emberiség önfelszabadító küzdelmébe vetett hit, mindegyik a maga módján kereteket kínált az egységes létértelmezés számára, a tudományos kritika próbáját azonban egyik sem állja ki: posztmodern kritikusaik szemében ezek előítéletek csupán. Ettől kezdve semmi jelentősége annak, ha valaki kibékíthetetlen ellentmondást fedez fel az ökológiai elővigyázatosság elve és a technológiai paradigma, a szolidaritás elv és a haszonmaximalizálás között (haszon = használni tudás = hatalom). Többé nem kell igazságot tennie, hiszen nem is lehet.

A zöldek azonban azt vallják, hogy a tudás nem hatalom: inkább együttérzés a dolgokkal, képesség, hogy megértsünk és megkíméljünk. S hogy nem az szabad, aki bármit megtehet, hanem aki a saját törvényei szerint él. Ehhez viszont mindenekelőtt helyes önismeretre kell szert tennie. A jólét és haladás nevében viselt irtóhadjárat a természet ellenében nem egyéb, mint a modern emberiség önfélreértése.

De ez is csak egy a vetélkedő vélekedések közül. Terjed ugyan, de terjedési sebessége összehasonlíthatatlanul lassabb, mint a természetpusztító folyamatoké. Ha az egységes világmagyarázat igényéről lemondunk, többé nem lehetséges – és nem is szükséges – a párbeszéd, mondjuk, a közgazdaságtan, az etika, az ökológia és az informatika „szakemberei” között, s az egyik vagy másik részterületen érvényes kijelentések nem szorulnak semmiféle további igazolásra. A környezeti etika, a géntechnológia, a sámánkultusz és a reklámpszichológia igazsága legfeljebb gyakorlati teljesítményük alapján értékelhető, de össze nem mérhető, mivel nem egy közös gyakorlatra vonatkoznak. A közjó kérdése értelmezhetetlen: ki venné a bátorságot, hogy az egymással homlokegyenest ellenkező elméletek között „az emberiség üdve” szempontjából igazságot tegyen? De ha a közjó nem meghatározható, akkor legitim módon elmarasztalható „rossz” gyakorlatok sincsenek.

Figyelemre méltó, hogy a fentebb bemutatott, következetesen relativista álláspont térhódítása egy cseppet sem ártott a tudomány mindenhatóságába vetett modern hiedelemnek. Sőt, mondhatnánk, hivatkozási alapul szolgál a specialisták számára, amikor önérzetesen utasítják el a politika, a vallás vagy a filozófia gyámkodását tevékenységük fölött. A tudományos vizsgálódás – valamint a lelkiismeret és a hitélet – feltétlen szabadságának doktrínája azonban erősen kérdéses előfeltevésen alapul, azon tudniillik, hogy ezek a tevékenységek tisztán elméleti (illetve lelki) területre korlátozódnak, ezért nem járnak közvetlen gyakorlati következményekkel, melyek ellenőrzésére a társadalom intézményei hivatottak. Hans Jonas rámutat e felfogás tarthatatlanságára. Ami a kísérleti természettudományokat illeti, kísérleteik többé nem tekinthetők tisztán elméletieknek, hiszen közvetlenül beavatkoznak környezetük életébe. A laboratóriumból kiszabaduló szörnyszülöttek (genetikailag módosított élőlények, pl. baktériumok), radioaktív sugárzó anyagok, s nem utolsósorban a laboratóriumból „kiszabaduló” tudás, amelyre a költséges természettudományi vizsgálódás szponzorai formálnak tulajdonjogot, visszafordíthatatlan természeti vagy éppen politikai változások előidézője lehet.¹⁵ Ezek a változások ráadásul rendkívül összetettek, kiszámíthatatlanok (tekintettel az élő rendszerek bonyolultságára), részben visszafordíthatatlanok, és az időben messze meghaladják tudományos előrelátásunk határait. Röviden: tudjuk, hogy nem tudjuk előre megmondani, mit teszünk. Ezért ajánlatos ilyenkor az ökológiai elővigyázatosság elvét követni. A tudósok felelősségét pedig újra kell gondolni, mert az elfogulatlan, azaz értékmentes vizsgálódás feltevése többé nem állja meg a helyét. Éppen ellenkezőleg, a tudomány teljesítménye a legszigorúbb erkölcsi megítélés alá esik, íme, ismét létezik jó és rossz tudás.

15 Hans Jonas: A tudomány szabadsága és a közjó. In: Tillmann József Attila (szerk.): *A későújkor józansága 1.* Budapest, Göncöl, 1995.

De láttuk, korunkban éppen a jó és a rossz kérdésében a legnagyobb a bizonytalanság. A tudományos ismeretek szintiszta objektivitásának elképzelésével kéz a kézben jár az erkölcsi értékítéletek korlátlan szubjektivitásának feltevése. Egyre több részletet tudtunk meg arról, ami van, de hogy miképpen van, s főleg, hogy mi legyen vele: a jóról, a szépről és az igazról folytatott elmélkedés, mint afféle metafizikai spekuláció, tudománytalannak minősült, és jó időre kikerült a közérdeklődés homlokteréből. (Pedig nemcsak a vallásos korszakokban, de bizony az e világi történelem nagy fordulópontjain is ezek körül folyik a küzdelem.) Erazim Kohák cseh ökofilozófus szellemes hasonlattal világítja meg a tárgyi tudás elhatalmasodása és az értékekről gondolkodás elsekélyesedése közötti ellentmondást. Olyan ez, írja, mintha számítógépeinket a spiritiszta szeánszok táncoló asztalához próbálnánk rögzíteni.¹⁶ Az etikai és bölcséleti alapok ingatagsága okozza a mérhetetlen bizonytalanságot, amikor felmerül a kérdés: mire való hát ez a temérdek tudás?

5. Tudásalapú társadalom vagy információalapú gazdaság?

Beigazolódott Zygmunt Bauman jóslata: a huszonegyedik század politikai gazdaságtanának legfőbb tárgya, úgy tűnik, valóban a közfigyelem újraelosztása lesz.¹⁷ Lenni annyi, mint közvetítve lenni, sugalmazza a médiaelmélet: a tömegmédi-umok világában az számít – az létezik –, amit az adatbázisok nyilvántartanak, és ami a műsorban megjelenik. Igaz, közben a reálgazdaság valamennyi tényezője leértékelődik a pénz-gazdasághoz képest, márpedig a pénz maga is információ: az árfolyam-, részvény- és hitelügyletekben vélemények, várakozások, ígéretek cserélnek gazdát. Végül elmondhatjuk, hogy a javakban, szolgáltatásokban és az ezeket előállító

16 Erazim Kohák: A megértő szív. In: Lányi András - Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan, 2005.

17 Zygmunt Bauman: *Intimations of Postmodernity*. London, Routledge, 1992.

gazdaságban működő vagyon legértékesebb része a műveleteket és folyamatokat meghatározó tudás lett, a know-how. Mindez meggyőzően bizonyítja egyfajta tudás (adatok, hírek, vélemények és műveleti előírások) növekvő jelentőségét életünkben. Mégis, azt hiszem, durva csúsztatás a gazdaság spiritualizálódását és a hálózati kommunikáció benyomulását az élet valamennyi területére úgy értékelni, mintha társadalmaink ma nagyobb mértékben támaszkodnának a tudásra, mint korábban.

A tudni érdemesek köre ugyanis közben – vagy épp ezek következtében – beszűkült, lényegében azokra a tudásnevekre korlátozódik, amelyek alkalmazása valamely szakterületen hatékonyságjavító, teljesítménynövelő hatással jár. A fokozott specializáció pedig azt jelenti, hogy hozzáértésünk köre beszűkül, azaz egyre több mindenhez nem értünk. Az általános műveltség eltűnőben, sokan a létjogosultságát is kétségbe vonják. Márpedig egy társadalom tagjai addig képesek tapasztalataikat egymással megosztani, meggyőződéseiket megvitatni, amíg világuk egységéért a közös tudás kezessedik. Az egyes ember által birtokolt tudás azonban egyre töredékesebb, és mindinkább eltörpül a hálózatokban és intézményekben felhalmozott tudástömeghez képest. Ez komoly frusztráció forrása, mert a folyamatok átlátására, saját helyzete és céljai meghatározására képtelen egyén nem tud azonosulni szerepeivel, beéri passzív alkalmazkodással, kétes értékű tekintélyekbe kapaszkodik, és hajlamos az agresszióra.

Még fontosabbak talán azok a változások, amelyek a tudás fogalma körül mentek végbe. Amit ma tudáson értünk, az többé nem az egyén képessége mások megértésére, és nem valami személyes tulajdonságunk, legfeljebb birtokunk. Az információ azoknak a dolgoknak egy neve, amelyekkel az ember rendelkezik vagy sem: termék, adatsor, ismerethalmaz vagy barkácskészlet a környezet átalakításához. A megszerzett információt letöltik, mint egy jogerős börtönbüntetést, nincs ellene fellebbezés. Az igazság tények halmaza,

tények birtokába pedig állítólag értékmentes műveletek elvégzése útján juthatunk. A tudás többé nem a jónak és rossznak tudása.

Míg a bölcsesség fogalma a tőlünk gyökeresen különböző iránti megértés képességére utal, vagyis a minőségi különbségek tiszteletére, és tekintettel van a tudás világának kimeríthetetlen jelentésgazdagságára, addig az információs rendszerekben kötelező az egyértelműség (amit a teljes értelmetlenségtől már csak egy lépés választ el), az egyetemes kiszámíthatóság és összemérhetőség, a maradéktalan közölhetőség, egyszerűen a csereszabotosság.

Mentségemül szolgáljon, hogy ezek a látszólag elvont fejtegetések a lehető legnagyobb jelentőségűek. Az ökológiai katasztrófa mindenekelőtt annak a mérhetetlen elbizakodottságnak a következménye, amellyel a technikai civilizáció egyoldalú tudással felvértezett embere nekivágott a világ mint erőforráskészlet kiaknázásának. A világ nem erőforrás, az információ nem tudás. Értékmentes tények pedig nincsenek, hiszen mindig valamilyen értelemben, valamilyen előzetes meggyőződés alapján választjuk meg vizsgálódásunk irányát, beavatkozásunk módját. Az európai tradíció, nem utolsósorban a felvilágosult modernitás felismeréseinek gazdag tárháza áll a rendelkezésére mindazoknak, akik a válságból kiutat keresnek. Ahhoz, hogy tévedéseinktől s e tévedések tragikus következményeitől megszabaduljunk, e hagyományt nem elutasítani kellene, hanem megismerni.

Ennek előfeltétele viszont a tudás társadalmi megújításáról gondoskodó rendszer – az oktatás-kutatás, a kultúra – öntörvényűségének helyreállítása. A piaczgazdaság tartalmi kérdésekben látszólag semleges ellenőrzése a tudás felett azonban oda vezetett, hogy ezeken a területeken manapság nyíltan hangoztatják a piacconformitás követelményét, az eladhatóság szempontjait, az üzleti versenyszellem létjogosultságát. A tudás előállításáról mint egyre fontosabb termelési ágazatról beszélnek, a tanulók pedig az oktatási intézményekben „tudáscsomagjaikat” egyfajta szolgáltatásként

vásárolják. Íme, a tudatlanság társadalmához vezető út mér-földkövei!

Egy állítás igaz vagy sem, ennek az előállítási költségekhez és a kereslet ingadozásához nincs köze. A tudni érdeme-sekről döntenéi vagy az igazságkérdés tisztázására irányuló kényszermentes párbeszéd szabályai szerint lehet, vagy más módokon. De ha másképpen döntenek, például tekintélyuralom, fizikai kényszer vagy üzleti számítás alapján, akkor rosszul döntenek. A szellemi élet autonómiájának korlátozása korlátolt társadalmat, hiányos tudást, torz kultúrát eredményez.

A tudás nem valamiféle szellemi termék: nem elosztják, hanem megosztják. Nem adható sem el, sem át, mint egy pár cipő, hanem azoknak jut, akik a kulturális párbeszédben részt vesznek. Az igazságot nem lehet megvásárolni, csak megérteni lehet. Használható persze a meg nem értett tudás is, ahogyan a római patríciusok használták-utánozták görög rabszolgáik tudását, s nemigen lettek többek általa. Egy civilizáció addig fejlődőképes, ameddig a közösség társalkotója, megújítója és nem fogyasztója annak a tudásnak, amelynek gyümölcsseit élvezzi. (A tudás legértékesebb gyümölcse pedig maga a kölcsönös megértés.)

A kimondva-kimondatlanul gazdasági/gazdaságossági elvek alapján végzett szelekció, a szellemi tőkével játszott ostoba capítaly jelentőségét ökológiai válságunk elfajulása szempontjából aligha lehet túlbecsülni. Ahhoz, hogy az emberiség túlélésének kérdésében jó döntések születessenek, jól kellene döntenünk, s ahhoz, hogy jól dönthessünk, tudnunk kellene, milyen alapon folytathatunk értelmes vitát a tudás értékéről: a szép, az igaz és a jó kérdéséről.

6. A köznevelők tragédiája

A bioszférakrízis kihívására adandó válasz nagy kérdései közül mindössze egy akad, amelyben a vélekedők túlnyomó többsége egyetért: a környezeti tudatosságot sürgősen

növelni kell. Nincs az a szőrös szívű multinacionális cég, fülig adósodott nemzetállam, amely ne lenne hajlandó több-kevesebb áldozatra ezen a téren.

A „tudati” változások jótékony hatásába vetett hit azonban korántsem ártatlan. Mikor a természetpusztító óriáscég környezetbarátnak mondott hulladékkezelési eljárás szponzorálásával népszerűsíti magát, mikor a civil szervezetek sikerrel pályáznak többszínnyomású felvilágosító brosráik megjelentetésére, mikor a biodiverzitás vagy a globális felmelegedés fogalma megjelenik az érettségin, és a szupermarketben tévelygő család az agyonvegyszerezett, többezer kilométer messzeségből odaszállított, élelmiszernek álcázott adalékanyag-kombinációk közül már csakis a „természetazonos” vagy a „környezetbarátot” választja s hurcolja terep-járójába, a gondterhelt politikusok elégedetten hátradőlnek, s megállapítják: az első lépést megtettük, most egy darabig nem csinálunk semmit.

Pedig tudniuk kellene, hogy a „tudatformálás” a tömegesen űzött társadalmi gyakorlat ellenében tökéletesen hatástalan. A verbális környezetvédelem, a fenntarthatósági mantra mormolása még kártékony is lehet, amennyiben megnyugtatja az embereket: történik valami, jó úton haladunk. A tények nem ezt mutatják. Az egészségtudatos és környezetileg jólnevelt európaiakkal nemcsak a konzumtársadalom immáron élénkzöldre festett szemetét lehet megetetni, de magát a környezetbarát növekedés, fenntartható fogyasztás ideológiai maszlagát is. Amióta a nagymama receptje szerint tartósított, élőflórás, természetazonos, organikus és tradicionális műkáját majszolunk, és a gépkocsireklám romlatlan természeti környezetbe repít, valahogy megnyugodtunk. Látjuk és halljuk a környezetbarát fejlődés érdekében kifejtett össztársadalmi igyekezetet, s tudjuk, az eredmény nem maradhat el. Ez a fajta tudatformálás egyébre sem való, mint hogy éberségünket elaltassa, és tudatunkat hozzáidomítsa civilizációnk megváltoztathatatlannak vélt

végzetéhez: a saját szennyünkbe kell belefulladnunk, de legalább addig se nyugtalankodjunk, ne szorongjunk.

Hogy az úgynevezett környezeti nevelésnek nem célja és nem feladata az ifjúságban elégedetlenséget és bizalmatlanságot ébreszteni az uralkodó technológiai-gazdasági rendszer iránt, azt mi sem mutatja jobban, mint a közoktatásban – világszerte – általános gyakorlat, amely a fenntarthatósági tudnivalók helyét szinte teljes egészében a természettudományos tárgyak tananyagában jelöli ki. Így a jól bevált kettős nevelés nem okoz meghasonlást: a kisdiák földrajz, kémia és biológia órán megtanulja, miféle változások mentek és mennek végbe a természeti körfolyamatokban. Megérti, hogy ezek rettenetesen kártékonyak és veszedelmesek: úgy lát-szik, baj van a természettel. Szegény bálnák, szegény kócsagok! S bár nem titkolják előre, hogy ezek a bajok a civilizáció és a természet találkozásából fakadnak, aggodalmait maga a tanrend a természettel kapcsolatos tudnivalók körébe helyezi. Márpedig „mi” nem a természet, hanem a civilizáció vagyunk. (Még szerencse, hogy nem velünk van valami...) Ami bennünket illet, történelemórán a diák annak a tudományos-technológiai haladásnak a diadalmenetéről hall, melynek eredményeként a legfejlettebb civilizáció áldásai – némi gyarmatosítás, világháborúk és népirtás árán – végre elterjedtek az egész földkerekségen. S ha tanul társadalomismertetet vagy gazdaságtant, meggyőződhet róla, hogy a piaci versenygazdaság volt s lesz a fejlődés hajtómotorja, hogy a fejlődés a jólét növekedése, a jólét a szükségletek egyre bőse-gesebb kielégítése, a társadalmi igazságosság pedig a bőség kiterjesztése minden emberre. Ami nem lesz könnyű dolog, de a növekedés – hála istennek vagy hála a tudománynak – fenntartható.

Vajon nem fedez fel a tanuló égbekiáltó ellentmondást a környezetismereti és a társadalomismereti tárgyak üzenete között? Szakmásított világunkban valószínűleg megszokta már, hogy ne keressen összefüggést a különböző órákon, vagy különféle társadalmi környezetekben hallott igazságok

között. Hisz jár ő igehirdetésre is, vérben gázoló akciófilmek és ennivalóan szelíd tekintetű plüssállatok nagy kedvelője, aki több ezer órányi reklámot látott már a televízióban. Nem, nem keres összefüggést egymásnak ellentmondó tapasztalatai között. A gyermek, ha valami egészen súlyos trauma nem éri, olyannak fogadja el világát, amilyennek megszokta.

Ilyen traumatizáló hatása lehetne ugyan a környezeti nevelésnek, de hát éppen ez az, amitől a pedagógiai gyakorlat igyekszik megkímélni az ifjúságot. Elgondolni is rossz, mi lenne, ha a környezeti nevelés valóban azzal foglalkozna, amit elkötelezett hívei hirdetnek: mindenekelőtt az iskolai környezet minőségével és az ott zajló tevékenységek fenntarthatóságával – a fűtéstől az élelmezésig. Azután kivinné a gyerekeket a tanterem négy fala közül, ahol bármit büntetlenül elhitethetünk velük, és nevelőik irányítása mellett arról szereznének tapasztalatot, hányféleképpen gyötri, gyilkolja ő maga, családja és szülővárosa napról napra az élővilágot. Ha a fenntarthatóság pedagógiája a ketrecekbe gyömöszölt csirkék, a világóceánon úszó nejlonszatyorszigetek, házi mosószerünk kémiai hatásvizsgálata, a zöldterületeket irtó ingatlanspekuláció, a környezetrombolásnak zöld utat nyitó helyi és országos politika érdekviszonyainak, értékrendjének megértetése körül forogna!

De már csak ez hiányozna nekünk! Az iskola ne politizáljon – márpedig ez vastagon politikai kérdés. Az iskola ne fordítsa a tanulót saját szülei, az otthon értékrendje ellen. Márpedig a fenntarthatóság pedagógiája ezt nem kerülheti meg. Egyszer egy tanári továbbképzésen egyenesen nekem szegezték a kérdést, vajon komolyan gondolom-e, amit környezeti nevelés címen nekik előadok. Mert ha jól értik, én arra próbálom rábeszélni őket, hogy növendékeikből meghasonlott, viszonyaikkal elégedetlen embereket neveljenek. Zavarba jöttem, és el kellett ismernem: megértették mondanivalóm lényegét.

MI A HUMÁNÖKOLÓGIA?

A KÖRNYEZET FOGALMA A HUMÁNÖKOLÓGIÁBAN

„A rókáknak vagyon barlangjuk és az égi madaraknak fészükük, ám az ember fiának nincs hová a fejét lehajtania.”

Mt. 8:20

Az emberi beavatkozás hatására a bioszférában végbemenő változások értelmezéséhez nélkülözhetetlenek bizonyultak egy aránylag fiatal tudományág, az ökológia megfigyelései az élőlénytársulások szupraindividuális szerveződésének törvényszerűségeiről. Magyarázatai és előrejelzései minden közgazdasági vagy lélektani érvnél hatásosabbnak ígérkeztek azok számára, akik megpróbálták bebizonyítani, hogy ha el akarjuk kerülni a legsúlyosabb következményeket, akkor mostani társadalmi berendezkedésünk alapelveit kell újakra cserélnünk. Az ő hivatkozásaikban nyert ideologikus színezetet az ökológiától kölcsönzött, ártatlan „környezet” kifejezés. A szakemberek tiltakozása ellenére az ökológia hamarosan jelszava lett azoknak a mozgalmaknak, amelyek tudományos, illetve politikai követelménnyé tették, hogy a szociokulturális folyamatok megítélésénél vétessék figyelembe az is, amit a művelődő ember természeti környezetével művel. Joggal hihették, hogy egy kultúrában, amely a tudományos előrelátás képességét oly sokra tartja, az álláspontjuk alátámasztására felsorakoztatott baljós „környezeti” következmények sokasága elegendő lesz, hogy polgártársaikat jobb belátásra bírják. (Tévedtek.)

Az élő rendszerek működéséről szerzett újabb ismeretek természetszemléletünk alapjait érintették, de új és gyakran zavarbaejtő szempontokkal gazdagították a humán tudományok számos ágazatát is, az antropológiától a jogelméletig. Az új látásmód megalapozásának a szó szorosabb értelmében

filozófiai igénye eleinte mégis csak kevesekben merült fel.¹⁸ Az ökológiai elkötelezettség jegyében születő elméletek többsége vagy belül maradt a kereteken, amelyeket a természettudományos gondolkodás jelöl ki a tudható dolgok számára, vagy elfogadták a szerepkört, amit a szkeptikus és mindenévő posztmodern kultúra az irracionális tudatformák számára tart fenn, mint a hit, a gnózis, a misztika, a szubjektív élményben feloldott művészet és így tovább, le egészen az aluljárókban térítő szektahívekig és a kábítószeres élményben utazó drogdealerig.

Az ökológiai válság jelenségeire reflektáló „zöld” kultúrkritika és politikaelmélet (social ecology) a hatvanas évek újbaloldali mozgalmaiból nőtt ki és szorosan kapcsolódott az elidegenedés-elméletekhez, valamint az anarchizmus eszmeköréhez (a szívemhez közel álló szerzők közül pl. Theodor Roszak, Ivan Illich és Murray Bookchin). Igaz, ők úgy találták, hogy fajunkat éppen az tette a világban idegenné, amit odáig nembeli lényegének megvalósulásaként volt szokás ünnepelni: az ember állítólagos felszabadulása a természeti kényszerűségek uralma alól. Amikor az ember függetlenítette magát a Földtől (a szülőföld és az anyatermészet különös adottságaitól), illetve a Hagyomány szellemétől (amely ugyancsak bioregionális meghatározottságok hordozója), ezáltal, úgymond, saját önazonossága gyökereit metszette el.

Az élő fajok radikális egyenjogúságát hirdető mélyökológia alapeszméjét a legtömörebben Vörösmarty szavaival adhatjuk vissza: „Az ember fáj a földnek.” Ezért az irányzat hívei szakítottak az emberközpontú világnézet előítéleteivel, de rokonszenves programjuk – a hegyek módjára gondolkodni – a szerzők többségénél mégis mintha a visszájára fordulna és a hegyek, valamint az emberi jogokkal felruházott többi lény romantikus antropomorfizálásához vezetett. E folyamat csúcspontján Gaia, a Földanya is megjelent a zöld

18 Elsősorban Arne Naess, Fritjof Capra és Ludwig v. Bertalanffy nevét érdemes ezek közül említeni.

elméletekben mint az ökoszisztéma célszerű, *tehát* értelmes önszabályozásának megismerését. Mások az emberi gondolkodást igyekeztek összefüggésbe hozni egy kozmikus tudat működésével, hogy így szabadítsák ki a technokultúra emberét individualizmusa börtönéből. A fenti két felfogás elemei vegyülnek abban a – Teilhard de Chardin evolúcióelméletére hivatkozó – elgondolásban, hogy Gaia (vagy a Kozmosz) az emberben ébred öntudatra. Mintha ezeket a rendszereket részben kárpótlásul alkották volna az emberi viszonyok rehumanizálását megalapozó elmélet híján. Kicsit kevesebb „szellem” a természet magyarázatában, valamivel több az emberi szellem természetéről, meglehet, nagyobb meggyőzőerőt kölcsönözne nézeteiknek.

E lényegében vallásos gondolat kísérletektől eltekintve a zöld „Legyen”-t megfogalmazó ökoetika híveinek többsége, ha gondolataik filozófiai alapjait firtatják, a környezet végrömlésének jeleire mutat szemrehányóan, és beéri azzal, hogy emberről és természetről abban az értelemben nyilatkozzon, ahogyan ezeket a fogalmakat készen találja a normáltudományos diskurzusban.

Az a természet, amit a környezetvédők védelmeztek és a mélyökológia minden érték végső forrásának tekintett, a zöldek többsége számára még sokáig a modern természettudományok természete maradt. Ugyanaz, amit annak idején Galilei és Kepler mérni kezdett, melynek geometriáját Spinoza istenként tisztelte, és ami valódi mivoltában csak annak mutatkozik meg, aki a helyes megismerés Descartes óta többször és többféleképpen szabadalmazott módszerével közelít hozzá.

A természetnek erről a modern ember számára „természetes” felfogásáról mondta Edmund Husserl, hogy „az önmagukban vett meghatározottságoknak az az univerzuma, amelyben az egzakt tudomány a létezők univerzumát megragadja, eszmékből szőtt köntös, amelyet a közvetlen szemlélet és tapasztalat világára, az élővilágra vetnek. Ez az eszmékből szőtt köntös teszi, hogy igazi létnek tekintsünk valamit, ami

csupán módszer.”¹⁹ Husserl jól látta, hogy a természettudományok objektív világában a megismerő szubjektumnak eleve nincs helye: „a szellemnek mint a test állítólagos függvényének a realitása, a természeten belüli tér- és időbeli léte képtelenség.”²⁰ Így azután feloldhatatlan marad a tudatos én és a külvilág szembenállása. Az ember, Gadamer találó kifejezésével „kireflektálta” magát a természetből.

A Husserl által kidolgozott fenomenológiai módszer kopernikuszi fordulatot javasol az ismeretelmélet „környezeti” problémájára: szabaduljunk meg a tapasztalati adottságok létmódjára vonatkozó, hagyományosan belénk idegződött előítéletektől; ne azt kérdezzük, hogy „kint” vannak-e vagy pedig „idebenn” a tudatban; végre tekintsük őket inkább annak, amik: a szubjektum szellemi teljesítményének. A világ egysége így az életvilág tiszta szubjektivitásában helyreállíthatónak tűnt; a megismerő tudat lesz a környezet, amelyben és amelynek működése révén a természeti tárgyak adva vannak. „A környezet fogalma”, állítja Husserl, „kizárólag a szellemi szférában alkalmazható. Az, hogy mindenkor környezetünkben élünk, erre vonatkozik minden aggodalmunk, fáradásunk – tisztán a szellemiséghez tartozó tény. Környezetünk bennünk és történelmi életünkben rejlő szellemi képlet.”²¹

A természettudományok racionalitás-eszményét Husserl ezek után okkal állítja egy sorba az egyiptomi piramisok racionalitásával: sem itt, sem ott nem esik szó a dolgozó szubjektumról, csak művéről, a vérrel-verítéssel összehordott és egymáshoz illesztett tényekről. Civilizációnk válságáért, azért, hogy az értelem alkotásai rettenetes monstrumként telepednek életünkre, szerinte nem az ész, a mi legfőbb ékeségünk a felelős, csupán annak torz használata. „Ha egy

19 Edmund Husserl: 'Tapasztalat és ítélet' (részlet) In: *Fenomenológia a társadalomtudományokban* (vál.: Hernádi Miklós) 87. o. Gondolat, Budapest 1984.

20 Edmund Husserl: 'Az európai emberiség válsága és a filozófia'. In: Husserl: *Válogatott tanulmányok* (vál.: Vajda Mihály) 359. o. Gondolat, Budapest 1972.

21 Edmund Husserl 1972. 327. o.

racionalis kultúra csődöt mond”, magyarázza a harmincas években, a fasizmus és a bolsevizmus árnyékában, „annak nem magában a racionalizmus lényegében van az oka, hanem csupán külsővé válásában, naturalizmussá és objektivizmussá torzulásában.”²²

A tiszta észtevékenységnek tekintett megismerés elvont szubjektumával már az (előző) századforduló közérzetét kifejezésre juttató életfilozófiák is a gyakorlati élet eleven, hús-vér emberét állítják szembe. „A Locke, Hume és Kant konstruálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve”, állítja Wilhelm Dilthey. „A pusztá megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben a külső valóság... énünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van, *adott tehát mint élet és nem mint pusztá megjelenítés*.”²³

A megértő megismerés maga is az élet élni-akarásának különös megnyilvánulása: ez szavatolja tapasztalataink világának valódiságát. Henri Bergson szavaival: „Az emberi értelem, amint mi képzeljük, egyáltalán nem az, amit Platón mutatott be a barlang allegóriájában. Nem az a feladata, hogy hiú árnyak elvonulását nézegesse, sem az, hogy hátrafordulva a vakító csillag szemléletébe merüljön. Más dolga van. Mint nehéz munkába fogott igavonó barmok, érezzük izmaink és ízületeink játékát, az eke súlyát és a talaj ellenállását: cselekedni és tudni, hogy cselekszünk, érintkezésbe lépni a valósággal, sőt, megélni azt, de csak abban a mértékben, ahogyan azt a végbemenő munka, az ásódo barázda megkívánja – ez az emberi értelem működése.”²⁴

Tudat és környezet (a kérdező kiléte és a válaszként előálló világ mibenléte) eredendő összetartozásának ősi

22 Edmund Husserl 1972. 366. o.

23 Wilhelm Dilthey: 'Bevezetés a szellemtudományokba'. In: Wilhelm Dilthey: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban (vál.: Erdélyi Ágnes) 66-67. o. Gondolat, Budapest 1974.

24 Henri Bergson: *Teremtő fejlődés* 176-177. o. Akadémiai Kiadó, Budapest 1987.

sejtelmét ezek a gondolkodók rehabilitálták. A probléma kidolgozását és huszadik századi fejlődéstörténetét nem szükséges tovább követnünk a környezet fogalmának értelmezéséhez. A legfontosabb kapcsolódási pontokat a továbbiakban is jelzem. A kiindulás immár adott: a személy élete. Az ember környezetéről szólva nem a létezők univerzumában keressük a helyünket, hanem a helyzetünket próbáljuk megérteni a lét drámájában. Ezért elhagyjuk „a természet világát”, ahogyan azt az „objektív tudat” megkonstruálta mint egyetemes vonatkoztatási rendszert, melyre nézve az észigazságok abszolút érvényességi igénye ellentmondásmentesen megalapozható (volt mindaddig legalábbis, amíg figyelmen kívül hagyták Nietzsche gunyoros ellenvetését, hogy nincs mit csodálkozni azon, „ha valaki elrejt valamit egy bokor mögé, majd ugyanott keresi és meg is találja”²⁵).

Mielőtt azonban szemügyre venném az „élet” alapszó választásából adódó következményeket, úgy érzem, elégtételt kell szolgáltatnom a természetvédők, természetjárók és természetimádók táborának, melyhez magamat is számítom. Nehogy azt higgyük, hogy ezentúl – pusztá félreértésből – „életvédővé” vagy „életjáróvá” kellene válnunk. Életimádóvá már csak azért sem válhatunk, mert momentán heveny életundorban szenvedünk. Azért van életundorunk (akinek nincs, arra nem fogom ráerőltetni), mivel napról napra éljük a hiányát olyan – embervoltunktól alighanem elválaszthatatlan – cselekvési és tapasztalatszerzési lehetőségeknek, melyekben egymást és egymás kedvéért végre önmagunkat is megszerethetnénk. A fenti metaforikus szóösszetételekben a természet annak jelképe, ami tőlünk elvétetett – és hiányzik. Híven fejezi ki vonzalmunk, aggodalmunk és hiányérzetünk tárgyát. Amikor a természetimádó több természet után kiált, épp az ellen tiltakozik, aminek a szükségszerűsége mondatik ki a természet tudományos meghatározásában. Ahhoz

25 Friedrich Nietzsche: 'A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról'. In: *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába c. művéhez* (összeállította Vajda Mihály) 34. o. Ikon, Budapest 1995.

viszont, hogy enyhíteni tudjunk az „objektív” természet rezervátumába zárt, a megismerő értelem kísérleteinek kiszolgáltatott és a technológiai beavatkozás nyersanyagául kiszemelt lények szenvedésén, előbb ki kell mutatnunk az elítélt és az ítélkező Szellem vérrokonságát, hogy fölismerjék egymásban régen elveszítettnek hitt hozzátartozójukat, és – még mielőtt a függöny legördülne e gyászos szomorújáték végén – megkönnyebbült zokogással boruljanak egymás nyakába.

Most pedig próbáljuk meg a javasolt szemléleti fordulat értelmét a két alapszó jelentéstartományának vázlatos összehasonlításával megvilágítani.

A természet: van. Felöleli mindazt, ami egyáltalán létezik (ezért nevezzük „második természetnek”, ami az ember által van). A létezés egyetemességének feltevésétől elválaszthatatlan a tér végtelenségének képzelete. Az idő végtelenségére ebből csak következtetünk. Az létezik, ami megvan valahol. A természetre elsősorban mint a létezés helyére gondolunk.

Az élet: történik. Időleges, azaz mulandó és visszafordíthatatlan események láncolata, melyben minden időpont minőségileg különbözik a megelőzőtől, tehát végtelenül becses. A mi időnk: véges.

A természet az a dolog, amiről gondolkodunk. Alany és tárgy szembenállása itt a meghatározásban adott. A természet az Idegen. A valóság valódiságáért éppen a megismerő elfogulatlan kívülállása kezeskedik. (Ezért a természetelvű filozófiának – és éppen annak – az ismeretelmélettel kell kezddőnie, végül feloldódnia az ismeretelméletben.)

Az élő lény az, aki gondolkodik. Amikor az életre gondolunk, mindenekelőtt és értelemszerűen a magunk életére gondolunk: a világ velünk történik, s mint Husserl figyelmeztet, a természet törvényei az ember sorsát jelentik. Az életismeret önmegértés: alany és tárgy azonosak.

A természet a gondolkodás tárgya: a természet a gondunk.

Élni a tudással – „gondolkodva lakni a lét házát”, mint Heidegger mondja – a sorsunk.

A természetben a gondolkodásnak nincs helye: a tudat tevékenysége nem lokalizálható a térben. A létezők a gondolkodáson kívül vannak.

Az élet időt ad a gondolkodásra: minden tudatjelenség időbeni. De mi az idő? „Úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a kiterjedése. Igen csodálnám, ha nem a léleké volna”.²⁶ A létezők létét időben fogjuk fel. A világ nem „van”, hanem megmutatkozik, világlik; feltárul a maga igazságában. Erre mondja Heidegger, hogy az igazság az alapvető történés a létben.

A létezők létüknél fogva tartoznak a gondolkodásra. A gondolkodás azonban egy különös élőlény létezéséhez tartozik. A személy életében gondolkodás és lét elválaszthatatlan egységet alkot. Hiszen a lét megértése nem azt jelenti, hogy ilyen vagy olyan ismeretekkel rendelkezünk a létezőkről, hanem itt létünk eredendő világra-nyitottságát adja tudtunkra.

Világban-benne-létünk alapszerkezetét az egzisztenciális fenomenológia által kijelölt terepen a filozófiai hermeneutika tárta fel. Vajon hozzátehet-e bármit is a megértő lét ontológiájához a megértő lény ökológiája (a humánökológia)? Igen, amennyiben a megértést nemcsak „létkérdésnek”, hanem egyúttal „életkérdésnek” is tekintjük. Ez nem szójáték, s nem is akarom a pszichologizmus „mocsarába” visszasüllyeszteni a megértés önmagára alapozott megértésén fáradozó bölcseletet. Itt mégis az élet természettudományos vizsgálataól remélek valami lényegbevágó útmutatást.

Amikor az alábbiakban a környezet biológiai fogalmából kiindulva, de azzal szemben próbálom majd tisztázni, hogy milyen sajátos értelemben beszélhetünk egyáltalán környezetről az ember esetében, tekintettel kell lennünk arra, hogy az öntudat kialakulása nem előzmények nélkül ment végbe az evolúció története során. Élet és gondolkodás között a tudatfilozófiák számára áthidalhatatlannak tűnő szakadék megszüntetésén nemcsak a létkérdés eredendőségét

26 Aurelius Augustinus: *Vallomások*. 373. o. Gondolat, Budapest 1982.

helyreállító huszadik századi élet- és egzisztenciálfilozófiák fáradoztak sikerrel. Velük párhuzamosan az élettan területén is olyan felismerések születtek, melyek fényében a természettudományok és a szellemtudományok között a féltékenyen őrzött határ helyén ma már csak viszonylagos különbségeket látunk, és az átmenet fokozataira leszünk inkább figyelmesek. Bebizonyosodott, hogy reflexivitás és interaktivitás, valamint a folyamatok öntörvényű és „célszerű” szabályozása jellemez minden élőlényt, s mindez nem csupán a magasabb rendű idegtevékenység sajátja.²⁷ Az élő rendszerek csakis a külvilággal folytatott aktív kommunikáció révén képesek fenntartani bonyolult szervezetszerű rendjüket, s ezt a rendtartó törekvést nevezzük életnek – nem magát a szervezetet, melynek elemeit és felépítését teljes egészében a működés determinálja. (Ezért helyesebb, ha nem a test vagy a szellem életéről beszélünk, hanem az élet testi vagy szellemi megnyilvánulásairól.)

Az eleven, ami nyitott a külvilágra: az élőlény állapotváltozásai *megfelelnek* a körülmények változásának, egyúttal előidézik ezeket a változásokat. Az életnek tehát ugyanolyan kérdés-felelet szerkezetet kell tulajdonítanunk, mint amilyet a megértő gondolkodásnak. Így ez utóbbit bátran tekinthetjük az életre általában jellemző kommunikativitás egy különös esetének. Mire a „hermeneutikával beoltott” (Ricoeur) fenomenológia eljutott odáig, hogy kimondja: minden értelem „létvágyunk vagy a létezés érdekében tett erőfeszítésünk” alkotása²⁸ (a hosszú és tanulságos út végén ugyanis mégiscsak mintha Nietzsche és Bergson köszönne vissza ránk), addigra olyan szigorúan szaktudományos felismerésekkel találja szemközt magát, melyek szerint „a vágy titokzatos tárgya” – az élet – lényege szerint maga is dialógus,

27 Erről l. Fritjof Capra: *The Web of Life* c. munkájának összegzését a Liget 1997/5. számában. <https://ligetmuhely.com/liget/fritjof-capra-az-élet-szövedeke/>

28 Paul Ricoeur: 'Létezés és hermeneutika'. In: *A hermeneutika elmélete* (szerk.: Fabinyi Tibor) II. köt. 240–241. o. JATE, Szeged 1987.

azaz megértést célzó diskurzus módján működik: mozgás a jelentéstartalmi különbségek között.

Amit az életről bizonyosan tudunk, hogy „ritka” és a szó szoros értelmében rendkívüli és valószínűtlen, eleve kudarcra ítélt vállalkozás. Lényegét tekintve: időhúzás. Az élő szervezet afféle energiacsapdaként működik, roppant bonyolult rendszereket alkot, távol mindenféle egyensúlyi állapottól – épp ennek az állapotnak a fenntartására fordítja a rengeteg energiát, amit felhalmoz és visszatart. Ezáltal késlelteti az entrópiát. Az energiavesztés azonban az ismert rendszerekben, mint tudjuk, törvényszerű: minden létező a legegyszerűbb, véletlenszerű elrendeződés felé tart. Az élet csak szüntelen változásban, újabb és újabb trükkök révén tud fennmaradni és időt nyerni – íme, az evolúció. E trükkök közül a rendszer önszabályozásának (a homeosztázisnak) *tudatosítása* mindenesetre a legkockázatosabb és a legbonyolultabb mutató az evolúció történetében. De semmi esetre sem előzmények nélküli. És nem biztos, hogy a legsikeresebb.

A környezet élettani fogalmának értelmezésénél alapvető jelentőségű, hogy az élettevékenységet elvileg ne mint a szervezetben, hanem elsősorban mint a szervezet és a külvilág között működő kölcsönhatások rendszerét fogjuk fel. Ezek nemcsak az organizmust alkotják és alakítják szüntelenül, hanem környezetét is. Az élő rendszerek autonómiája (az önzvezérlés képessége) és nyitottsága egy és ugyanaz. Az autonómia nem függetlenséget jelent, hanem éppen ellenkezőleg: kölcsönös függést. E világra nyitott és a világra rászoruló autonómatörékvés legmagasabb fejleményét nevezzük szabadságnak. A szabadság „függő”, azaz interdependens felfogása a választott kiindulópont egyik legfontosabb következménye lesz.

Környezet és külvilág nem rokonszavak. A környezet nem a külvilág. A környezet azoknak a külső feltételeknek az összessége, melyekkel kölcsönhatásban az aktív folyamatszabályozásra képes élő szervezet gondoskodik működése rendezett folytonosságának fenntartásáról. Ez nem a

szervezetet körülvevő dolgok összessége, és nem olyasmi, ami csak külsődlegesen tartozik az élethez. *A környezet nem az élet helye, hanem az élet megnyilvánulása.* Legalább annyira, mint amennyire az élőlény környezetének „műve”.

Juhász Nagy Pál találó szavaival a környezet nem a „közös fürdőmedence”, melyben a fajok úszkálnak, hanem a mód, ahogyan egymást tolerálják.²⁹ Minden élőlény a maga fajspecifikus toleranciájának a mértékében szelektálja és határozza meg a maga környezetét. De mivel ezt a környezetet alapvetően más élőlények alkotják, közelebb járunk az igazsághoz, ha úgy fogalmazunk, hogy a fajok kölcsönös toleranciája határozza meg társulásuk rendjét, amely szerint egymás létfeltételeit (környezetét) biztosítják. Juhász Nagy felveti, hogy ezen az alapon az ökológiát szünbiológiának is nevezhetnénk.³⁰ A kifejezés magyar fordítása: *együttéléstan* – szerintem a lehető legalkalmasabb, hogy vele jelöljük, amit az ökológiai megértés szempontjainak érvényesítése az emberrel foglalkozó tudományokban jelent. Az ember nem egyszerűen él a környezetében, hanem tudatosan együtt él vele. Hogy e kifejezés magában foglal valamilyen szándékosságot a környezettel kapcsolatban, ez teszi lehetővé, hogy ökoetikáról beszélhessünk.

Ma már elég sokat tudunk arról, hogy az evolúció története során az élőlények hogyan hozták létre magát a bioszférát, azokat a klimatikus, légköri és talajviszonyokat, melyek között lehetővé vált az élet egyre újabb formáinak kifejlődése, ami viszont újra és újra visszahatott a rendszer egészére, szerves és szervetlen elemeire egyaránt.³¹

A környezet létét az élet tevékenységével magyarázni egyáltalán nem ellentétes a görög *oikosz* kifejezés eredeti értelmével, amelyből az ökológia és persze az ökonómia

29 Juhász Nagy Pál: *Beszélgetések az ökológiáról.* Mezőgazdasági Kiadó, Budapest 1984. Az ökológia környezetfogalmával foglalkozó fejezetet l. a 79–100. oldalon.

30 Juhász Nagy Pál, 1984. 53. o.

31 Amit a bioszféra működéséről minden filosofnak tudni illik, mielőtt ökozófusnak vagy ökológétának vallja magát, elolvasható Vida Gábor kitűnő összefoglalásában: *Bioszféra és biodiverzitás*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 1995

származik. Jelentése gazdagabb, mint a mi elvont és túlon túl általános értelmű „környezet” szavunké. Az oikosz eredetileg házat jelent, de talán pontosabb, ha háztartásnak fordítjuk. A háztartást elsősorban a háznép alkotja (a görögökét mindenesetre, mivel ők még nem ismerték a mi berendezéseinket, amelyek a társak jelenlétét esetlegessé és másodlagossá teszik háztartásunkban): a házastárs, azután a gyerekek, rokonság, cselédség, lábasjóság, vetemény, koldus és a vendég, akinek asztalunknál helyet szorítunk. Inkluzíve a szomszédunk is beletartozik; kerítése mögött nem az idegen föld kezdődik, hanem egy másik, másképpen rendezett háztartás, melynek rendjét nem lesz nehéz tisztelni annak, aki a magáét becsüli. Mondanom se kell, ilyen szomszédunk a „mi” kéményünkön fészkelő gólyapár, sőt, a hangyaboly is a kertben.

A háztartásként felfogott környezet lakozásunknak nem a pusztá helye, hanem a módja: mindaz, amit teszünk, amikor *házat tartunk* és így gondoskodunk magunkról és a mieinkről.

A környezet interaktív fogalmának kidolgozásában jeles antropológiai és lélektani iskolák működtek közre. Az alábbiakban elsősorban G. H. Mead gondolatmenetére támaszkodom, aki a környezet meghatározását az elsők között kapcsolta össze a „jelentés” fogalmával. Az élő szervezet azáltal tesz a maga környezetévé bizonyos külső körülményeket, hogy azok számára jelentősek, azaz jelentenek valamit. (Úgy, ahogyan a fű a szarvasmarha számára a táplálékot jelenti, és aligha véletlen a növényevők kifinomult érzékenysége, nem éppen a zöld szín árnyalatai, hanem a legelnivaló zöldségek sokfélesége iránt.) Tulajdonságokkal ruházza fel azokat, „nem abban az értelemben, hogy érzeteket vetít ki az objektumokba, hanem hogy olyan viszonyt hoz létre önmaga és az objektumok között, ami lehetővé teszi e tulajdonságok létét és megjelenését.”³² Kérdés persze, hogy mennyiben

32 George Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*, 412. o. Gondolat, Budapest 1973.

beszélhetünk e tulajdonságokat megelőzően objektumokról. Ezen a ponton, az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése kapcsán jelzi a „mély” ökológia különvéleményét Arne Naess is.³³ Mivel a környezetét elsajátító élőlény számára éppen az úgynevezett másodlagos minőségek a valóságosak – a szín, az illat, az érdesség stb. – szerint éppen ezeket illetné meg az elsőbbség az alakhoz, a súlyhoz, a kiterjedéshez és más, a klasszikus vélekedés szerint „magát a dolgot” alkotó minőségekhez képest.

Objektumokról csak annak a gyakorlati tevékenységnek a viszonylatában beszélhetünk, melynek során az élőlény megtanul különbséget tenni az elsajátított és az el nem sajátított között, „szubjektív” érzület és „objektív” ható ok között, az Én tevékenysége és a tevékenységéhez rendelt korrelátum, a Másik (a környezet) között. A tények – és éppen csak a tények – viszonylagosak, a szituációból nyert elvonatkoztatások. S maga a viszony, a kommunikációs aktus mint létesemény lesz a végső realitás.

Hogy legelészni tényleg többet jelent, mint egyszerűen csak megismerni valamit, könnyen belátható, ha arra gondolunk, hogy a fű növekedése mennyivel inkább függ az ott leghelő állat étvágyától, testalkatától és a legeltetés intenzitásától, mint az arra vetődő botanikus elfogulatlan érdeklődésétől.

Amikor az ember sajátos viszonyáról beszélünk környezethez, a kommunikáció tudatosulásának jelentőségét kell tisztáznunk. Tudat és környezet viszonyfogalmak: csak egymáshoz képest és egymásból érthetők. Mead szerint a

33 „A dolgok azonosítása az elsődleges minőségekkel a természet olyan felfogásához vezet, amelyből hiányoznak a spontán tapasztalat élményszerű vonásai. Egy ilyen sivár természetet miért ne tekintenénk pusztá erőforrásnak, ami csak instrumentális értékkel rendelkezik, mint tapasztalataink végső oka. Értelmetlenné válik minden felhívás a természet megmentésére, amely érzéki minőségekre hivatkozik. A szenvedélyes tiltakozás, amely érzelmi alapon követel részvétet, sőt, azonosulást a természettel, elveszti jelentőségét. A valóság leszűkül a matematikai fizika mechanikusan interpretált tényeire.” Arne Naess: *Ecology, Community, Lifestyle*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989.

tudatosság „a környezet általunk történő konstruktív kiválasztása... Amit tudatnak nevezünk, az éppen a szervezet összefüggése a környezettel”.³⁴ A környezet tudatos előállítása az antropogenezis döntő mozzanata. Az organikus rendszerek elméletének egyik úttörője, Ludwig von Bertalanffy ezt úgy magyarázza, hogy az ember számára a környezethez való aktív és szuverén alkalmazkodás lehetőségét az teremti meg, hogy tapasztalat és cselekvés közé új „szabályozókört” iktatott, a szimbolikus interpretáción alapuló szociokulturális intézmények rendszerét és ezek médiumát: a nyelvet. Amivel azt is kimondja, hogy az ember a másik emberrel való társas érintkezésen keresztül viszonyul környezetének minden más eleméhez is. E nyelvi keretek között „szerveződik az eredeti élménnyel fokozatosan külvilággá, illetve Énné. Az ember a külvilágból érkező ingereknek nem passzív befogadója, hanem nagyon is konkrét értelemben maga teremti univerzumát”.³⁵

Az ember viselkedését nem a közvetlen környezeti visszacsatolás szabályozza, és nem is a saját, genetikailag öröklődő és az evolúció során beigazolódott ösztönkésztetése, hanem a mindenkor helyzet „egyedi” értékelése, ami lehetővé teszi, hogy szabadon válasszon különféle magatartásmódok között. Ezt egy különös képesség kifejlesztésének köszönheti: annak, hogy fajtársaival *szimbolikus* (feltételes jelentésű, elvonatkoztatásra alkalmas, tetszőlegesen tárolható és kommunikálható) jelzések segítségével tud érintkezni. A szimbolikusan közvetített viselkedésminták nem ösztönszinten rögzülnek, hanem tanulás révén hagyományozódnak, és így megoldják az evolúció legnagyobb „problémáját”: miként lehetne az egyed tapasztalatait örökletessé tenni? A szimbolikus kommunikáció nemcsak az információ robbanásszerű felhalmozódását tette lehetővé (a történelmet), nemcsak a csoportkohéziót és a csoporton belüli kooperációt (a

34 George Herbert Mead 1973. 417. o.

35 Ludwig von Bertalanffy: *...ám az emberről semmit sem tudunk*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1991.

társadalmat) erősítette úgy, hogy közben a lehető legnagyobb mértékben épített az egyéni viselkedés önállóságára és változatosságára (szemben például a természetes egyébként kiválóan szervezett államával), hanem teljes egészében új szituációt, új földet és új eget teremtett az ember számára, olyan világot, amely minden kétséget kizáróan az Ige által lett. Prózai fordításban: „a szimbolizáció odáig nem létező objektumokat hozott létre, olyan objektumokat, melyek csakis azoknak a társadalmi viszonyoknak az összefüggésében léteznek, amelyben végbemegy a szimbolizáció. A nyelv nem egyszerűen olyan tárgyat vagy helyzetet szimbolizál, amely már előzetesen adva van. Ő maga teszi lehetővé a helyzet létét vagy megjelenését is, mert része a helyzetet vagy a tárgyat létrehozó mechanizmusnak.”³⁶

A nyelv megjelenése azonban nemcsak egy új Teremtés pillanata az emberi faj életében, hanem egyúttal a bűnbeesés is. Egyedül az ember képes a környezeti adottságokhoz képest tartósan inadekvát viselkedésre, mivel cselekedetei célját maga választja, választásai pedig nem a közvetlen tapasztalathoz igazodnak, hanem szimbolikus interpretációs sémákhoz. Céljai szolgálatában képes ideig-óráig felfüggeszteni vagy késleltetni az élő rendszerek dinamikus egyensúlyát biztosító negatív visszacsatolások érvényesülését. Sőt, ennél többre is képes: a tudást a tudatlansággal kombinálni. Az ember nemcsak tévedésre hajlamos lény, hanem önmaga és társai szándékos megtévesztésére is. „Eredendő bűne” nem az önzés, hanem a hazugság és a hiszékenységgel. Az utóbbi kettő elválaszthatatlan a fogalmi gondolkodástól, ami egyenesen arra biztat, hogy a közvetlen tapasztalattal szemben részesítsük előnyben az elvont következtetéseket, előfeltételezéseket, várakozásainkat és hiedelmeinket. Hogy a saját szemünknek is csak akkor higgyünk, ha megfigyeléseinket a közös tudás, a tanult – tehát másoktól elsajátított – ismeretek igazolják. (Például ezzel magyarázható, hogy manapság

36 George Herbert Mead 1973. 100. o.

hiába tapasztaljuk lépten-nyomon az életkörülményeinkben bekövetkező romlást, hajlamosak vagyunk *elhinni*, hogy mindez szükségszerű, ámde mellékes velejárója a jólétünkről állítólag gondoskodó társadalmi-gazdasági mechanizmusok működésének. E meggyőződésünktől félrevezetve magunk is lelkesen közreműködünk a kollektív rombolásban.)

Az emberi cselekedetek valamennyi indítéka a szavak ellenőrzése alá került. Csak olyan mértékben váltunk függetlenné a természeti környezet adottságaitól, amilyen mértékben növekedett függőségünk a szociokulturális környezettől. Valamennyi más élőlény esetében a viselkedés „belső” szabályozása a „külső” meghatározottságoknak pontosan megfelelő, kül- és belvilág lényegében egyetlen rendszert alkot. Ezért nincs is szükség az élővilágban önreflexióra, vagyis az én és a nem-én közti határ tudatosítására. Tudjuk ugyan, hogy az ember és más főemlősök viselkedésének tudatossága között a különbség végeredményben csak fokozati,³⁷ és a megfigyelések korántsem igazolják azokat, akik ezt a különbséget tudományos vagy vallási előítéletektől vezetve abszolutizálni kívánják, mégis, „valahol” itt, a majomrokonság elágazásainál valami gyökeresen új jelenik meg az evolúció történetében.

Az ember elvont lénnyé lett. Nem arra reflektál, ami van, sokkal inkább arra, ami „nincs”, csak emlékezetében, képzeletében, vágyaiban és hiedelmeiben létezik. Másrészt, amikor azt állítjuk, hogy az embernek tudomása van tetteiről és környezetéről, ezzel nemcsak tapasztalatainak fogalmi közvetítettségére célzunk (arra, hogy „tudja, hogy tudja”), hanem arra is, hogy számára az létezik, amit másokkal közölni tud („tudja, hogy mások is tudják”) – és alighanem az utóbbi a döntő különbség. Az ember úgy viselkedik, mint aki minden tetteiben igényli és feltételezi fajtársainak közreműködését, illetve egyetértését annak eldöntésében, hogy mi „van” és mi

37 Kedvenc olvasmányom e tárgyban Jane Lawick-Goodall: *Az ember árnyékában* című könyve.

„legyen”. És elvben valóban a rendelkezésére is áll fajának minden, a nyelvben és a nyelv által őrzött tudása. Következésképpen, ha az embernek környezetet tulajdonítunk, ezen elsősorban a szimbolikus kommunikáció, azaz a *nyelv világát* kell értenünk.

„A nyelv nem csupán azoknak a felszereléseknek az egyike, amelyekkel a világban az ember rendelkezik, hanem rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán világuk van.” (Aligha véletlen az előbbi mondatban a többes szám használata: az embereknek csak közösen van világuk.) „A világ mint világ a világon lévő egyetlen más élőlény számára sem mutatkozik meg úgy, mint az embernek. A világnak ez a megléte azonban nyelvi jellegű.”³⁸ A nyelv világának létszerkezetét Hans Georg Gadamer írja le az *Igazság és módszer* lapjain. Az ökológiai együttéléstan e tárgyban a filozófiai hermeneutika által kidolgozott fogalmakkal és megoldott problémákkal találkozunk. A nyelv „környezeti-sége” szempontjából alapvető jelentőségű a fenti idézet folytatása, amelyből kiderül, hogy „a nyelvnek a maga részéről nincs önálló léte a világgal szemben, amely megszólal benne. Nem arról van szó, hogy a világ csak annyiban világ, amennyiben megszólal, hanem a nyelv voltaképpeni létezése is abban áll, hogy megmutatkozik benne a világ.”

Fontos kérdésben kapunk itt eligazítást. Nyugodtan megszabadulhatunk attól a kényszerképzetünktől, mintha az evolúció az önálló gondolatvilággal rendelkező lény „kifejlesztésével” valami öngyilkos vállalkozásba kezdett volna, és csak idő kérdése volt, hogy az így elszabadult faj ténykedése mikor kerül kibékíthetetlen ellentmondásba földi lakóhelyének törvényeivel. Nem, a nyelvi világ és az organikus környezet viszonyában nincs semmi antagonisztikus. Ellenkezőleg, a szimbolizáció (az együttlátás) képessége révén sajátítja el az ember a nyelvben szóhoz jutó világot. A dolgok nevét kimondani (imába, versbe, vallomásba foglalni, alkalmasint

38 Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 308. o. Gondolat, Budapest 1984.

parancsba, megszólítani őket vagy rákérdezni kilétükre) bensőséges közelséget teremt. Vendégül látjuk őket a Nyelv Házában, ahol az ember lakozik. Illendő tehát, hogy gondjukat viseljük.

De nem így teszünk. A katasztrófa helyzetünk félreértéséből származik. A köznapi gondolkodás összetéveszti az öntudatot a céltudattal. A megértés szabadságát a használat szabadságával. A bölcsesség szeretetét a hatalom akarásával. Amikor a „környezeti tudatosságot” hirdető ökológiai gondolkodás felhívja erre a figyelmet, mi sem áll tőle távolabb, mint a tudatosság lebecsülése. Ellenkezőleg, a tudatosság kiterjesztését, tágasabb értelmezését javasolja. Azokra a veszélyekre hívja fel a figyelmet, melyek szellemi képességeink erőszakos és mesterkélt korlátozásából szükségképpen következnek. Hogy a tudatosság nem a „létfenntartás eszköze”, ahogyan mondani szokták, hanem létezésünk módja. És nem azért nem lehet pusztá eszköz a gondolkodás céljaink szolgálatában, mert az egyesek finnyás ízlése szerint lealacsonyítaná a szellemet, hanem mert más a rendeltetése.

A nyelv egyetemes vonatkozásba állította az embert a világgal, mint egészet tapasztalja és érti azt (tudja például, hogy egy rendszer elemei csak az egész összefüggésében érthetők), ezért tud hozzáférni bármely részletéhez. A kettő azonban nem ugyanaz. „Célszerűen használni” vagy „megérteni a rendeltetését” egymással részben ellentétes értelmű kifejezések. (E kettősség ismeretelméleti jelentőségére még lesz alkalmunk visszatérni.) A céltudatos gondolkodást a körülmények egy bizonyos cselekedet végrehajtása szempontjából érdeklik. A céljait akadályozó tényezők kiiktatásával, a hasznosíthatók átalakításával mesterséges úton zárt rendszert hoz létre, melynek elemeit tisztán funkcionális működésre kényszeríti. Ez a rendszerépítés azonban organikus szervezettségű környezetben zajlik, a bioszféra beláthatatlanul összetett működésű rendszerében. Az ökoszisztémák szabályozó mechanizmusai a körülmények drasztikus változására, egyes elemek kiesésére, az összműködés kényes

egyensúlyának megbomlására láncreakciók sorozatával válaszolnak. Ezek igen bonyolult kerülőutakon igyekeznek elérni az eredeti egyensúlyi állapothoz hasonló helyzetet, vagy pedig, amennyiben a beavatkozás nagyságrendje erre nem ad lehetőséget, a tartós diszfunkció káoszhoz és a rendszer összeomlásához vezet. „Bölcs felhasználónk”³⁹ eközben változtatlanul a maga rendszerével, a működőképesség megőrzésével törődik. A növekvő zűrzavar elhárítására újabb és újabb, szigorúan „célravezető” intézkedéseket foganatosít, amelyek minél sikeresebbek, annál nagyobb zavart okoznak a környezetben a negatív visszacsatolások felfüggesztésével, s ez így megy a végtelenségig. (Vagyis nem megy a végtelenségig.)

Az „elme ökológiájával” foglalkozó angol rendszerkutató, Gregory Bateson így ír erről: „Tudatosságunk célfogalmak köré szerveződik. Rövid távú eszköz, ami képessé tesz, hogy gyorsan hozzájussunk ahhoz, amit akarunk. Nem arra szolgál, hogy az élet szempontjából maximális bölcsességgel járjunk el, hanem hogy a legrövidebb logikai vagy oksági úton jussunk ahhoz, amit éppen akarunk, legyen az egy ebéd, egy Beethoven-szonáta, legyen az a szex vagy mindenek felett: hatalom és pénz. De mi történik egy kibernetikus rendszer képével – mint amilyen egy tölgyerdő vagy egy élő szervezet –, ha azt a pusztá célszerűség szempontjai szerint ábrázoljuk? Ha engedjük, hogy tudatos megfigyeléseink tárgyát a célszerűség formálja, egy csomó trükk – köztük igen értékes trükkök – birtokába jutunk, de valójában két garas ára tudásunk se lesz a rendszer egészéről.” Ráadásul, teszi hozzá, „ma az öntudat céljait egyre hatékonyabb gépezet szolgálja, s így hatalmában áll, hogy felborítsa az egész rendszer, a test, a társadalom vagy a bennünket környező élővilág egyensúlyát.”⁴⁰

39 „Okos használat” – a környezetvédők ellen hadakozó amerikai technokrata-mozgalom jelszava.

40 Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind*, 409. o. Granada Publishing Ltd., London 1973.

Szolgáljon mentségünkre: az ember nem jókedvében vált univerzális lénné. Azért nem éri be biológiai alkatának és környezetének megfelelő viselkedéssel, mert a természetben nem adódott számára olyan különös környezet (niche), melynek rendjébe sikeresen tudott volna beilleszkedni. „A rókának vagyon barlangjuk, az égi madaraknak fészük, ám az ember fiának nincs hová a fejét lehajtania” – a mottóul választott evangéliumi idézet mintha megadná a kulcsot az emberi állapot megértéséhez. Azért nem tiszteljük kellőképpen az élővilág rendjét, mert fajunk fennmaradását annak köszönheti, hogy más, szerencsésebb alkatú fajokkal versengve a létfeltételekért olyan evolúciós pályára lépett, melyen gondolkodása révén univerzális – de biológiai értelemben élehetetlen és mindinkább hontalan – lénné változott. A természetből kiűzetett: nincs hová visszatérnie. A szó szoros értelmében nincs „saját” környezete. Hacsak nem maga a szó: a „szövegkörnyezet”. Hogy élni tudjon, az ember világot alkotott magának: a nyelv világát, amelyben ő maga a törvényhozó.

A környezet fogalmának humánspecifikus értelmét keresve úgy találjuk, hogy az ökológiának nem a természeti Környezet és a vele – diadalmasan?, büntudatosan?, rettegve? – szemben álló Tudás párbeszédében kell tolmácsolnia, hanem éppen e megkettőzés értelmére kérdezhet: lévén a tudás maga a közvetítő, a környezet pedig a nyelv, amelynek közegében a közvetítés végbemegy. S egyedül az ember beszéli ezt a nyelvet, melyen társát szólítja meg – hogy önmagát megértse.

Az ember környezete a nyelv világa. A megérthető, tehát megosztható valóság nyelvi természetű és dialogikus szerkezetű: azáltal áll elő, hogy egymással párbeszédbe bocsátkozunk. A humánökológia a szimbolikus környezetben zajló emberi együttélést vizsgálja. Ez nem tárgymeghatározás, hanem módszertani kiindulópont. Azt jelenti, hogy

vizsgálódásai alapegységének nem a biológiai egyedet tekint, hanem a társulást, az értelmes és értelem-alkotó interakciót, ami személyi létünknek egyszerre feltétele és következménye. Tapasztalatai elsődleges forrását nyelvi (azaz a megértésre számító) megnyilatkozások alkotják.⁴¹ Tétélezésmódja tehát a szellemtudományoké. Nem mintha az emberi élet természeti meghatározottságának kisebb jelentőséget tulajdonítana. Éppen ellenkezőleg: a nyelv egyetemességének feltevése viszonylagossá teszi „természeti” és „kulturális” elhatárolásának tudományos alapjait – legalábbis a humánökológia kérdéskörén belül.⁴²

41 „A szellem (sem a saját, sem az idegen) nem lehet úgy adva, mint valami dolog (mint a természettudományok közvetlen tárgya), hanem csak jelszerű kifejeződésében, szövegeken belüli megvalósulásában... Ahol az embert szövegeken kívül, attól függetlenül vizsgáljuk, már nem a humán tudományokkal van dolgunk... Az emberi tett potenciális szöveg, és csak az adott kor dialogikus kontextusában érthető meg.” Mihail Bahtyin: 'A szöveg problémája a nyelvészetben, a filológiában és más humán tudományokban'. In: Mihail Bahtyin: A beszéd és a valóság (vál.: Könczöl Csaba) 484., 486. és 487. o. Gondolat, Budapest 1986.

A téma könyvtári irodalmából a nyelv „környezetiségének” (a szimbolikus környezet fogalmának) megértéséhez a leghasznosabb útmutatást Gadamer és Ricoeur művei mellett Ernst Cassirernél (An Essay on Man, Yale Univ. Press 1944.), valamint Peter L. Berger – Thomas Luckman: The Social Construction of Reality c. művében (Doubleday, New York 1967.) találtam. A Bahtyin kései vázlatából választott mondatok csupán jelzik a tájékozódás irányát.

42 (Humánökológusok márpedig nincsenek!) Szeretném hangsúlyozni: a humánökológia körülbelül annyira számít foglalkozásnak, mint az idealizmus vagy a naturalizmus. Egy világnézet elnevezésének „szakmásátása” pedig a lehető legelőnytelenebb emlékeket idézi fel, különösen a mi régióinkban. A humánökológia kifejezés parttalan használata különben is csak megerősíti a természettudósok, társadalomkutatók és környezetvédők gyanakvását, hogy az nem egyéb a zöld mozgalmárok és öko-guruk mentsváránál, s egy olyan „szak”-területet jelöl, ahol illetéktelenségüket végre senki sem olvashatja a fejükre.

Az ember-környezet vizsgálódások két szintjét továbbra is célszerű volna egymástól félreérthetetlenül megkülönböztetni. Azok a rendszerbiológusok, biocönológusok, ökológusok, meteorológusok, környezetvédelmi szakmérnökök stb., stb., akik a természetben végbemenő antropogén folyamatokkal foglalkoznak, különféle természettudományos ágazatok fogalmi kereteiben vagy azok között működnek és a legkevésbé sem tartanak rá igényt, hogy foglalkozásuk megnevezése elé a „humán” szócskát biggyesszék. Magát az „ökológus” nevezetet is csak a specialisták egy aránylag szűk csoportja viseli, miközben az ökológiaiinak nevezett szemlélet térhódítása a természettudományok szinte valamennyi ágazatában érezteti jótékony hatását, többek között a túlspecializálódás trendje ellenében.

A társadalomtudományok vagy szellemtudományok területén – amint ez a fenti

Mivel az emberi élet eredendő adottságának nem az individuális különletet, hanem az együttletet találja, a humán-ökológia nem fogadhatja el a pozitivista és redukcionista társadalomelméletek kötelező kiindulópontját, a „társadalmi egyént”: empirikusan csak a biológiai *egyed* és a társadalmi *viszony* léte igazolható. Még kevésbé ismerheti el a – társaiktól és környezetüktől függetlenített – egyének sokaságából formális vagy ideologikus ismérvek szerint képzett kollektívumok elsődlegességét. Az elvont egyéniség és a még elvontabb közösség-koncepciók helyett kiindulópontját a személy életét alkotó kapcsolatokban keresi. Végül szükségképpen el kell határolódnia „az ember halálát” proklamáló strukturalista és posztstrukturalista irányzatoktól is, ahol maga a rendszer él önálló életet – a társadalmi érintkezés intézményei –, az erkölcsi személyiség pedig eltűnik az egymás iránt közömbös bioszféra és technoszféra közt.

fejtegetésekből, remélem, kiderül – önálló ökológiai diszciplínáról egyáltalán nem beszélhetünk. Egy sor tudományterületen azonban megkerülhetetlen újdonság az „ökológiai paradigmával” kapcsolatos témák és módszerek megjelenése. Ez nemcsak a rendszer-környezet viszonylatok hangsúlyozását jelenti, hanem hogy a szociokulturális folyamatok értelmezésének megengedhetetlen leszűkítése volt (és van) azok elvonatkoztatása a környező élővilág rendszer-összefüggéseitől. E felismerés nyomán részint új specializációk nyertek polgárjogot (történeti ökológia, környezetszociológia, környezetvédelmi jog, környezeti nevelés stb.), másrészt olyan koncepciók, kérdések és magyarázó elvek merültek fel, amelyek egy-egy tudományág egészét érintik (például a civilizációs folyamatok természeti meghatározottsága a történettudományokban, a piacgazdaság előfeltevéseinek cáfolata a zöld gazdaságelméletekben, az emberi jogok koncepciójának kiterjesztése a jövőendő nemzedékek szempontjaira való tekintettel a jogelméletben stb.). Akik ezekkel foglalkoznak, nem válnak humánökológussá. A környezeti konfliktusok érték- és érdekméchanizmusait vizsgáló szociológusnak a szociológia diszciplináris követelményeihez kell alkalmazkodnia. Az öko-etika az etikai diskurzus hagyományaihoz kapcsolódik. A környezetszociológia elkötelezettje a lélektan mindenkori tárgyával foglalkozik új megközelítésben.

Ma már talán nem szorul bizonyításra a nyilvánvaló szellemi rokonság, tematikus és logikai összefüggés az egymástól távoli területeken felbukkanó új irányzatok és problémák között. Ez kielégítően indokolja a humánökológia mint gyűjtőfogalom használatát. Közös előfeltevéseiket – az ökológiai paradigma mibenlétét – a tudománytörténet és tudományelmélet fogja megállapítani, ha lesz rá érkezése. A magam részéről a fentiekben csupán az ökofilozófia kiindulópontját igyekeztem tisztázni.

A CHICAGÓI LABORATÓRIUMTÓL A RÓMAI KLUBIG

A humánökológia nem környezettudomány, hanem együttéléstan. A félreértés a fogalom körül akkor keletkezett, amikor a kifejezés a környezeti tudatosság jelszavaként terjedt el. Hiába kérlelte a kilencvenes évek elején Juhász Nagy Pál a hazai zöldeket, ne használják fedőnév gyanánt egy biológiai rész tudomány nevét. Nem mintha ez lett volna az első eset, amikor egy tudományos módszer vagy felfedezés világnézeti jelentőségre tesz szert, és terminológiáját a köznyelv eredeti illetékességétől távol eső területeken kezdi alkalmazni. Ez történt többek között a pszichoanalízissel és a kibernetikával is, nem beszélve a piaci közgazdaságtan fogalmairól, melyek parttalan és illetéktelen használatát már észre se vesszük. Az ökológiával sem az volt a baj, hogy túlságosan tágra értelmezték. Éppen ellenkezőleg, a félreértések alapja, hogy jelentése beszűkült, a humánökológiát azonosították a társadalmi jelenségek és természeti létfeltételeik közötti kölcsönhatások vizsgálatával.

Először a század első harmadában Chicagóban tevékenykedő társadalomkutatók nevezték humánökológiának a szociológia általuk művelt válfaját. Az új paradigma kidolgozását, úgy tűnik, az tette számukra szükségessé, hogy a tapasztalati anyag, amellyel szembesültek, kezelhetetlennek bizonyult a társadalomtudományok odáig bevett módszereivel. Robert Ezra Park és munkatársai a világtörténelemben is ritkaságszámba menő események tanúi voltak. Az Egyesült Államokban, különösen annak nyugati felén egy-két emberöltő alatt, szinte a semmiből bontakoztak ki a kutatók szeme előtt egy új világ körvonalai, milliós nagyvárosokkal, újszerű szokásokkal és intézményekkel.

Végy sok millió embert a világ valamennyi tájáról, helyezd el őket lombikodban és figyeld, miképpen alkotnak

közösségeket, hogyan formálódnak csoportjaik és szervezeteik, mi tartja össze és választja el ezeket egymástól, miféle rend az és honnan származik, ami a földből kinőtt új metropoliszok lakóinak viselkedését meghatározza. Az „in vivo” kísérlet olyan folyamatokat koncentrál és gyorsít fel, amelyek normál körülmények között évszázadokig eltartanak. Leírásához nem szolgálnak viszonyítási pont gyanánt a néprajz, sem a szociológia értelmezési keretei. Nincs „nép” – majd most keletkezik. Nincsenek társadalmi intézmények, csak most alakulnak. S maga a környezet, a modern nagyváros sem kész adottság, amihez alkalmazkodnának, hiszen még fel sem épült. Éppen a települések és közösségek keletkezése, a kulturális minták formálódása és differenciálódása az, ami magyarázatra szorul. Újfajta intézmények és ember-típusok bukkannak fel: a szervezet embere, a hobó, az „utca-sarki társadalom”, a geng, a suburb-lakó, a modern nagyvárosi gettó. Első hitelt érdemlő leírásukat a chicagói iskola szociológusainak köszönhetjük, akik ezzel máig érvényes mintákat teremtettek a város-antropológiai kutatások számára.

Az új jelenségek elfogulatlan tanulmányozásához tényszerű kiindulópont gyanánt úgyszólván csak a fizikai állapot-változások kínáltak: a népesség térbeli elhelyezkedése és mozgása, valamint a történések időrendje. De már ekkor sem a demográfiai tényezőknek (lélekszám, népsűrűség) a földrajzi térben vizsgált eloszlásáról van szó, hanem – Roderick McKenzie szavaival – „az emberek közötti térbeli és időbeli kapcsolatokról, mint amelyeket a környezeti kiválasztódás, eloszlás és alkalmazkodás tényezői befolyásolnak. A humán-ökológia alapvetően a térbeli és időbeli elhelyezkedésnek az emberi viselkedésre és intézményekre gyakorolt hatásával foglalkozik”,⁴³ állítja. Ugyanő másutt elmagyarázza, hogy a humánökológia központi fogalma, a „hely” nem topográfiai

43 Roderick McKenzie: 'The Ecological Approach to the Study of the Human Community' – in: R. E. Park–E. W. Burgess–R. McKenzie: *The City* (University of Chicago Press 1925) 63–64. o.

viszonylatot jelöl, hanem azt a pozíciót, amit kölcsönhatásban álló emberek és csoportok egymáshoz képest a társadalmi térben elfoglalnak.⁴⁴ Ezt a teret a helyi közösségek nem betöltik, hanem maguk alkotják és szabályozzák szerkezetét az életközösséget fenntartó kapcsolatok természetének megfelelően. McKenzie alapján determinisztikus felfogását jelzi, hogy ő „funkcionális vagy ökológiai” kapcsolatokról beszél. „A humánökológia számára a vizsgálódás alapegysége a közösségi szervezet lesz”, írja másutt, „amely egyszerre 1. egymástól független személyek sokasága, 2. lakóhely a szó földrajzi és kulturális értelmében és 3. kölcsönhatások és kölcsönös függőségi viszonyok alkotta bioszociális egység. Az így tekintett közösség számos vonatkozásban azonosságot mutat az állatok és növények társulásaival. Alkotóelemeit a specializációból és a munkamegosztásból származó kölcsönös függés kötelei fűzik egymáshoz.”⁴⁵

Az „ökológiai komplexum” elemei, a fizikai környezet, a népesség és a társadalmi szervezet – valamint a rendelkezésre álló technológia – közti kölcsönös meghatározottságot emeli majd ki az ötvenes években Otis D. Duncan is, a chicagói iskola örökségének egyik jelentős folytatója.⁴⁶ Hangsúlyozza, hogy a humánökológia nem a többi társadalomtudományi ágazattól különböző tárgyválasztása alapján formál igényt az önálló tudományos diszciplína rangjára, hanem magyarázó elveinek és problematikájának sajátossága miatt. Szerinte az ember társadalmi életének, a társadalom változásainak és a kultúrák sokféleségének magyarázatát a humánökológia abban fedezi fel, ahogyan egy térben és időben körülhatárolt népesség a mindenkor természeti és kulturális környezet kihívására válaszol. Ez a válasz: a társadalom

44 Roderick McKenzie: 'The Scope of Human Ecology' – In: E. Burgess ed. *Urban Society* (Univ. of Chicago Press 1926)

45 Roderick McKenzie: 'Demography, Human Geography, Human Ecology' – In: A. Hawley ed. *Roderick McKenzie on Human Ecology* (The Univ. of Chicago Press, Chicago–London 1968) 40. o.

46 Otis D. Duncan: *Human Ecology and Population Studies* – In: P.M. Hauser–O. D. Duncan ed. *The Study of Population* (The Univ. of Chicago Press 1959)

szervezete. Az a mód, ahogyan az egymásra utalt egyedekből álló népesség az együttélés rendjét kialakítja.

Kortársa és kollégája, Amos H. Hawley a chicagói város-szociológusok által művelt humánökológiát – helyesen – nem önálló tudományágként, hanem szociológiai irányzatként azonosítja. Az iskola eredményeinek elméletét összegző tanulmányában hangsúlyozza, hogy maradandó teljesítményük nem a környezeti meghatározottság vagy a térbeli eloszlások jelentőségének kimutatása volt, hanem a közösség mint szupraindividuális szerveződési szint helyes fogalmi megragadása és elsődlegességének bizonyítása, az egyénhez és a társadalom intézményeihez képest. Ezen a ponton szolgáltat számukra döntő tanulságokkal az élőlénytársulások működését vizsgáló biológiai ökológia is. Bármely embercsoportnak ezekkel közös vonása, úgymond, hogy a környezethez való aktív alkalmazkodás nem az egyén, hanem a közösség szintjén megy végbe, vagyis „az alkalmazkodás folyamata a népesség tagjai közötti kölcsönös függőségi viszonyok kialakítása útján zajlik.”⁴⁷

Hogy ez a felfogás nem reked meg a biologizmus vagy a pozitivista determinizmus korlátai között, arra bizonyosság a humánökológia programját elsőként megfogalmazó Robert Ezra Park eredetileg 1915-ben közzétett tanulmánya. A város – *javaslatok az emberi viselkedés vizsgálatára városi környezetben* címet viselő írás mondanivalójának újszerűsége éppen abban rejlik, hogy felhívja a kutatók figyelmét: a város több, mint az egyének, létesítmények és intézmények együttese. Túl ezen, „inkább elmeállapot, szokások és hagyományok együttese, valamint a szervezett beállítódásoké és érzelmeké, amelyek átörökítik ezeket a szokásokat és maguk is öröklődnek a hagyománnyal. Más szóval a város nem csupán fizikai mechanizmus és mesterséges konstrukció, hanem emberi

47 Amos H. Hawley: *Human Ecology* (The Univ. of Chicago Press 1986, eredeti kiadás uo. 1950) 7. o.

életfolyamatok alkotják. Tehát, ha úgy tetszik, a város a 'természet' alkotása, mindenekelőtt az emberi természeté.”⁴⁸

Az emberek nem egyszerűen közösségekben élnek, hanem mindaz, ami az életüket emberivé teszi, a közösség életében realizálódik, nem az egyedében. Ezt a meggyőződést a humánökológia a századforduló talán legnagyobb hatású amerikai gondolkodójától, John Dewey-től veszi át. „Az élet önmagát megújító folyamat, amely a környezet alakítása útján zajlik. Az élet folytonossága a környezet folyamatos újjáalkotását jelenti az élő szervezet szükségleteinek megfelelően... A fizikai lét megújítása emberi lények esetében együtt jár hiedelmeik, eszméik, reményeik, örömeik, bánataik és gyakorlati eljárásaik megőrzésével és újjáalkotásával. Az emberi tudás folyamatosságát a társadalmi csoport fennmaradása biztosítja. A társadalom életében pedig e folytonosság fenntartásának eszköze a tanulás, a szó legszélesebb értelmében. Minden egyén, a társadalmi tapasztalat valamennyi hordozója idővel eltűnik, a csoport élete mégis folytatódik. A társadalom legalább annyira a tudás közvetítésének folyamata révén létezik, mint biológiai folyamatok által. És nem egyszerűen fenntartja létét a közvetítő kommunikáció útján, helyesebb úgy mondanunk, hogy a közvetítésekben és a kommunikációban létezik... A kommunikáció gondoskodik az egyén részesedéséről a megértés közösségében, biztosítja az érzelmi és intellektuális beállítottságok hasonlóságát.”⁴⁹ Dewey nézeteit abból a cikkből idéztem, amelyet a chicagói iskola alapítói, Park és Ernst W. Burgess közölnek tőle szociológiai olvasókönyvükben. A könyv – *Bevezetés a szociológia tudományába* – fontos helyén maguk a szerzők Dewey szinte szó szerint ismételt kijelentéséhez kapcsolódva jutnak az egész irányzat megítélésére szempontjából döntő következtetésre: „Az emberi társadalom ezek szerint, az állatok társadalmától

48 Robert Ezra Park: The city – In: Park–Burgess–McKenzie: *The City* (1925) 1. o.

49 John Dewey: Social Life – In: R.E. Park–E. W. Burgess: *Introduction to the Science of Sociology* (The Univ. of Chicago Press, Chicago–London 1969, eredeti kiadás 1921) 184–185. o.

eltérően, lényegében mint közös örökség létezik, amelyet a kommunikáció teremt és közvetít. A társadalom életének folyamatossága azon múlik, mennyire sikeres a nemzedékek között a szokások, erkölcsök, technikai eljárások és eszmék közvetítése... A társadalom, ha *elvontan* szemléljük, az egyének szervezete, *konkrét* létét tekintve azonban inkább a szervezett szokások, érzelmek és attitűdök komplexuma – röviden: a konszenzusé.”⁵⁰

Ez a felismerés teszi a humánökológiát az emberi együttélés tudományává. Legyen az nemzet, városrész, bünszövetkezet vagy a csavargók utcasarki társadalma, egy emberi közösség élete, működése és változásai sohasem érthetők meg és nem vezethetők le a csoportot aktuálisan alkotó egyének törekvéseiből, szükségleteiből, cselekedeteiből és nézeteiből. A társadalmi egyénnek nincs valóságos léte a kommunikáció közösségétől elvonatkoztatva. A valóság a közös tudás világát mint a maguk kommunikációs teljesítményét fenntartó és megújító konkrét emberi életközösségek műve.

A történelmi világnak az ember annyiban alkotója és szuverén törvényhozója, amennyiben önmagát mint e másokkal közös valóság – a közös tudás világának – részesét képes fel fogni. Így tesz szert a személyiség öntudatára a kölcsönös megértés reményében folytatott párbeszéd során. Ez a kommunikáció az új tapasztalatok és új értelmezések számára elvileg mindig nyitott (a szimbolikus gondolkodás univerzalizálásából következően); világa szüntelenül formálódó, sohasem „kész” adottság. Ezért a kommunikációs közösség tagjainak kölcsönös függése egymástól személyi szabadságukat nem korlátozza. Éppen ellenkezőleg, a közös értelem (konszenzus) világának megújításán együtt munkálkodó partnerek tehetik csak egymás számára emberivé az együttlét, azaz a kölcsönös alkalmazkodás természet adta kényszerét.

50 uo. 163. o.

Ez a felfogás azonban mégsem a humánökológia chicagói iskolájának kezdeményezése nyomán terjedt el a huszadik századi társadalomelméletben. Filozófiai megalapozását elsősorban a fenomenológia, illetve a hermeneutikai mozgalom hatása alatt álló gondolkodók végezték el, valamint a személyiség interszubjektív elméletét megalkotó pszichológusok. A modern társadalmak keretei között élő konkrét közösségek „ökológiájának” tanulmányozása pedig a kulturális antropológia és egyes szociálpszichológiai irányzatok szakterülete lett, miután a szociológia fő áramlatának érdeklődése világszerte a személyes kapcsolatok szintje „alatti” és „fölötti” jelenségekre irányult: az egyéni választás és viselkedés tömeges jellemzőire egyrészt, másrészt az intézményrendszer működésére és azokra a funkcionális csoportokra, absztrakt kollektívumokra, melyeket elvont ismérvek szerint maga a szociológus alkot magának megismerési tárgy gyanánt (ilyenek pl. a szegények, a középosztály, a nők, a színes bőrűek, az adófizetők, a munkavállalók stb.).

A humánökológiai elkötelezettségű szerzők figyelmét eközben, különösen a 20. század második felében egyre inkább az emberi társadalom és a természeti környezet közötti kölcsönhatások tanulmányozása vonta magára, és pedig jó okkal. Az élővilág pusztulása az emberi beavatkozás következtében, a technológiai civilizáció működésmódjának egyre nyilvánvalóbb fenntarthatatlansága parancsoló szükségessé tette egy újfajta környezeti tudatosság megalapozását az „ökológiai komplexumot” alkotó kölcsönhatások egy-egy szemléletének helyreállítása útján. Ez megkívánta a különféle tudásmenetek, illetve tudományágak közötti merev munkamegosztás meghaladását. A nemzetközi és interdiszciplináris összefogás igénye hívta életre a Római Klubot, a földi életlehetőségek vesztes romlásáért felelősséget érző tekintélyes gondolkodók közös vállalkozásainak egyikét. A Római Klub 1972-es felhívását általában mérföldkőnek tekintik a küzdelemben, melynek eredményeként a következő évtizedekben a világ közvéleménye legalább megismerkedhetett az

emberiségre leselkedő veszedelem valóságos dimenzióival. A környezetvédő mozgalmak fellépése szoros összefüggésben állt az úgynevezett jóléti társadalmak esztelen pazarlását, a globalizálódó technológiai „haladás” ember- és életellenes fejleményeit a hatvanas évektől mind hevesebben bíráló újbaloldali, zöld, kommunitárius, neokonzervatív és ökofeminista politikai irányzatokkal, illetve életmódkísérletekkel.

Ezekben az évtizedekben a „környezet” kifejezés leggyakrabban a környezeti válság szókapcsolatban szerepelt. A válság következményeinek hiteles diagnózisát a biológiai ökológia szolgáltatta, ellenszerét a természettel szemben követendő emberi magatartás erkölcsi normáit újrafogalmazó mélyökológia környezeti erkölccstanától remélték, míg a „tettes” azonosítása a kritikai és alternatív közgazdaságtanra várt, ide számítva a természeti erőforrások felhasználásának elveit kutató új ágazatot, a környezetgazdaságtant is. Az ember-természet kölcsönhatások (újra)felfedezése a humán tudományok szinte valamennyi területén „ökológiai” indíttatású kutatások beindulását eredményezte, az „ökológia” kifejezés azonban lényegében a „környezeti” szinonimája lett. Így, sajátos módon, a századvégi ökológiai konjunktúra aránylag a legkevesebb újdonsággal éppen a humánökológia szorosabb értelemben vett tárgyára, az emberi együttélésre nézve szolgált. Ez pedig megbosszulta magát. A természet- és társadalomtudományok határterületein működő környezettudományi vizsgálódások eredményeként egyre pontosabb és világosabb kép alakult ki a krízis mibenlétéről és lefolyásáról. Kikristályosodtak és némi ismertségre tettek szert olyan nehezen vitatható magatartásszabályok és erkölcsi elvek is, amelyek helyességét mindenki kénytelen belátni, aki nem akarja nyíltan tagadni felelősségét utódai jövőjéért, és nem közömbös teljes mértékben a földi élet ezernyi változatának visszafordíthatatlan pusztulása iránt. De a gyakorlatban úgyszólván semmi se történt a kibontakozó katasztrófa elhárítása érdekében.

Az ökológiai vagy környezetvédő politika valószínűleg azért is maradt mind eddig hatástalan, mert – mint ellenfelei kárörömmel hangoztatják – nem rendelkezik önálló, átfogó és kidolgozott elképzeléssel magáról a társadalomról. A fenn tartható (és szerethető) társadalom kialakításának „a reálisan létező” emberiségre szabott programja nélkül hatástalan a dörge delmes bíráló, hiába hivatkozik nyilvánvaló – bár rendszeresen lehazudott, eltitkolt és meghamisított – tényekre. Enélkül az elvont morális követelmények legfeljebb elszigetelt csoportok számára teszik lehetővé, hogy a természettel különbékét kössenek.

Igaz, a posztmodern világállapotnak nevezett kulturális erózió viszonyai, a kommunikáció elszemélytelenedése, a közösségek széthullása és az értelmiség öndestrukciója korántsem kedveznek egy új, különösen nem egy konstruktív társadalomkép kidolgozóinak. Ez azonban maga is csak az elharapózó válság tüneteinek egyike. A válság pedig azért nevezhető mégiscsak inkább „ökológiai nak”, mintsem környezeti nek, mert talán még mindig nem a természeti környezet romlásának a jelei a leginkább szembeszökőek, hanem az emberi kapcsolatok minőségének elsilányodása, a sorsával szembenézni képes, autonóm személyiség fölmorzsolódása. Ennek csupán a következménye mindaz, ami eközben a földi ökoszisztémával történik.

Ahhoz azonban, hogy az ökológiai alternatívát kereső környezetvédő gondolkodás kialakítsa a maga politikai filozófiáját, előbb törlesztenie kellene a *humánökológiával* mint az emberi együttélés tudományával szemben felgyülemlett adósságát.

A SZEMÉLYISÉG ÖKOLÓGIAI ELMÉLETÉHEZ

„EZ A FOLYÓ RÉSZÉ A LÉNYEMNEK...”

„Miért érezném magam egyedül?
Nem tartozik-e planétánk a Tejúthoz?”
Henry David Thoreau: *Walden*

Erazim Kohák cseh filozófus érdekes tanulmányban fejtegeti,⁵¹ hogyan lett a természetből, vadászó-gyűjtögető őseink félelmetes és mindenható urából az állattenyésztő-földműves ember partnere – testvére, szolgálója és fondorlatos ellenfele –, később holt nyersanyag, hasznosítható erőforrás a termelő/fogyasztó homo oeconomicus szemében; végül, ha hajlandóak vagyunk meghallani a mélyökológia és a még mélyebb ökológiai válság figyelmeztetését, hogyan juthat viszonyunk a természettel egy újabb, immár erkölcsi stádiumba, amikor is ökológiai tapasztalatunkat felelősségünk felismerése hatja át. Bár Kohák az ökológiai tapasztalat tudatosulásának változásait kíséri figyelemmel, szemlélete annyiban mégiscsak belül marad egy naiv naturalizmus horizontján, hogy nála is mindvégig „az ember” áll szemközt természeti környezetével, s viszonyuk történelmi változását a termelés módjában bekövetkező változásokkal hozza közvetlen oksági összefüggésbe. Nem is igen tehet egyebet: az általa felvázolt, elvont, kétpólusú modellben nincs hely annak vizsgálatára, amit az emberek eközben *egymással* tesznek.

Az itt következő együttéléstani elmélkedések ezzel szemben azt kívánják bizonyítani, hogy az ökológia, ha filozófiai ambíciói vannak, nem maradhat meg természetfilozófiának. Azért kell szükségképpen *humánökológiává* válnia, mert

1. az ember nem környezetét tapasztalja ilyen vagy olyan módon, hanem ez a tapasztalat saját önértelmezésének főnákja;

51 Erazim Kohák: *Az ökológiai tapasztalat változatai*, Liget, Budapest 1998/8.
<https://ligetmuhely.com/szerzo/erazimkohak/>

2. az elsődleges környezet az ember számára az emberi társaság, nem is mint populáció, a szó biológiai értelmében, hanem mint a kultúra közössége, a nyelvi interakciók és interpretációk egymással megosztható világa.

Szinte kizárólag azon múlik, hogy az ember miképpen bántik természeti környezetével, mit tart saját magáról, pontosabban, hogy *kinek* tartja magát. Természetfelfogásunk története az individuáció története.

Kohák előadását követve az első stádium, a mindenható és parancsoló „Deus sive Natura” tapasztalata közvetlenül nem a vadász-gyűjtögető életmód jellegzetességeiből fakad, hanem a törzsi társadalmak viszonyaiból, ahol a közösség a mindenek felett való egyedüli realitás, az egyén pedig közvetlenül azonos a társadalmi szereppel, amelybe nemzetségének ilyen vagy olyan nemű és állású tagjaként beleszületik. A közösség rendje – és nem a természeté – az, ami számára megváltoztathatatlan, szent és félelmetes adottság, amittől egész életében feltétlenül függ. Egyénisége a csoportegyeniség része és tükörképe, nem is tudná magát attól elvonatkoztatva szemlélni, mint ahogy fenntartani sem tudja magát saját csoportján kívül. (A száműzetés még sokáig az egyén megsemmisülése, nem „leválás” a csoportról, hanem halálos büntetés.)

Hasonló megközelítést javasolnék az élőlények közötti partnerkapcsolat „agrárius” képzetének kialakulását illetően is. Szerintem ebben sem az állattartó-földművelő népek természetélménye tükröződik, hanem a társadalmi egyéné, aki-ben immár tudatosult az uralmi viszonyok személyes és következőképp feltételes jellege: az egymással szemközt álló felek jogai és kötelességei, érdekei, a kapcsolatok viszonylagossága és egyéni léthelyzetének kontingenciája. Megkülönbözteti magát társadalmi adottságaitól, azokat kényszerű, vagy legalábbis külsődleges köteléknek érzi. Ezért igyekszik tisztázni az alá- és fölérendeltségi viszonyokat, kölcsönös kötelezettségvállalással garantálni a kereteket, melyek között ő másokkal, mások övele rendelkezhetnek. Nem a természet

uralma alól, hanem az uralom természetadta rendjének elfogadása alól emancipálja magát szabad egyénként.

Végül nem a természet, hanem maga az ember válik számmá és szerszámmá, passzív nyersanyaggá a tömegtermelés és az irányított kényszerfogyasztás rendszerében, ahol csak mint munkaerő és vásárlóerő forrása jön számításba, a hatékony működés szempontjai szerint.

Érdemes itt kitérnünk az egyén eltüntetésének eszmétörténeti folyamatára is. Úgy tűnik, minél állhatatosabban keresték, hogy miben is áll visszavezethetetlen alanyiséga, annál kevésbé találták, s annál szűkebb térre szorult vissza elismert szuverenitása. Előbb a testéről kellett lemondania, mindazzal együtt, ami mint élőlényt a természettörvények fennhatósága alá rendeli, csak hogy a lelkét megmenthessék. Ezen az áron – amit a legszigorúbban Kant vasalt be rajta – az erkölcsi személyiség autonómia-igénye legalább fenntarthatónak látszott: az akarat mindenesetre szabad és képes rá, hogy meghatározza az egyén céljait. (Akkor pedig mégiscsak örömdósa és varázsfuvola: a jó társadalom egyetemesen észszerű rendje megvalósítható. Sőt, úgyszólván már meg is valósult, ha a felvilágosult liberalizmus szellemében sikerül biztosítani az önmagukban teljes, kerek és oszthatatlan egyéniségek számára a társadalmi közlekedés lehető legkevesebb korlátozással járó rendszerét.)

Ehelyett azonban a nehézségek egyre szaporodtak. Az egyik oldalról a pszichológia támadott. Kivédhetetlen bizonyítékokat mutatott be, hogy az öntudat, úgymond, a saját házatáján sem úr, hiszen lelki életünk nagyobbik részét tudattalan és akaratlan ösztönkésztetések vezérlik, amelyek messzemenően kihatnak választásainkra, jellemünkre és kulturális teljesítményünkre egyaránt. A személyiség integritásáért kezeskedő erkölcsi törvény, a kategorikus imperativus helyére a 20. század elején elfojtások, komplexusok és vágy-szublimációk kerültek, alaposan kikezdve az egyéni felelősség mint magyarázó elv alkalmasságával kapcsolatos bizalmat.

De a társadalomtudományok rohamos fejlődése sem jelentett ennél kisebb csapást az individuum-atomok öntörvényű működésével kapcsolatos vélekedésekre. A tudatos viselkedés valamennyi indítékáról szép lassan kimutatták, hogy azok bizony társadalmi érdekek és kulturális előítéletek kifejeződései, s az egyéni választásoknál a tisztán szubjektív elem – bármi legyen is az – sokkal kisebb szerepet játszik, mint a környezet meghatározó befolyása. Várható viselkedésünk valószínűségi függvényekkel leírható és pszichotechnikai eljárásokkal tetszés szerint szabályozható.

Nem vitás, ez a felfogás viharos sikereit nem tudományos vagy filozófiai megalapozottságának köszönheti, hanem az erőteljes pozitív visszacsatolásnak, amellyel a társadalom totális megszervezésére készülő politikai irányzatok és gazdasági érdekeltségek üdvözölték, terjesztették, finanszírozták és siettek eredményeit a gyakorlatba átültetni – ami azt illeti, nem is eredménytelenül.

A 20. század gondolkodó elméi többnyire kitartottak amellett, hogy az ember személyiségének teoretikus elütése bűvészmutatvány. Fenomenológiai, perszonalista, egzisztencialista, interakcionista, hermeneutikai, anarchista és más egyéb lobogók alatt bizonygatták ellenfeleiknél nem kevésbé meggyőző érvekkel, amit egyébként a maga személyes élettapasztalatából mindenki jól tudott, hogy ez a modern tudományosság eszközeivel azonosíthatatlan, ki- és beszámíthatatlan lény változatlanul él, szenved, örül és remél, ami pedig csődöt mondott, az csupán az analitikus redukció módszere, amely az élet jeleit bonckéssel a kezében keresi.

A társadalomtudományok nagyjából akkor kezdték szem elől veszíteni hipotetikus tárgyukat, az egy és oszthatatlan (in-dividuális) egyént, amikor hasonló csúfság esett meg a természettudósokkal, akik ugyancsak a legkisebb elemi részecske és a végső magyarázó elvek keresésével voltak elfoglalva a maguk szakterületén. Egyszer csak kiderült, hogy a bonyolult matematikai modellek és drága műszerek segítségével bekerített jelenség-parány, amit épp vizsgáltak,

aszerint vallja magát hol részecskének, hol energiának, hogy épp miféle módszerekkel veszik kezelésbe.

Valójában az individualitás mint végső magyarázó elv abszolutizálásával is az volt a baj, hogy olyasmit akartak lokalizálni és szeparálni, ami nem korpuszkuális, hanem, ha úgy tetszik, hullámtermészetű. Az ember személyisége a fizikai térben egyáltalán nem, hanem csak mint szellemi viszonylat létezik, s képez meghatározott „erőteret” a pólusok, egyén és környezete közt.

Mert nem magányos egyének lépnek egymással társadalmi kapcsolatba, hanem a társas érintkezés során tesznek szert egyéniségük öntudatára és válnak egymás számára és egymás által személyl.

Én és külvilág megkülönböztetése nem eredendő adottság a gondolkodás számára, éppen ellenkezőleg, ezek azok a legvégső általánosítások, amelyekhez eljut: a tudatosult lét hátfogalmi. A kognitív pszichológia, a társadalomlélektan és a kommunikációelmélet a 20. század közepére hitelt érdemlően bebizonyította, hogy az egyén csak fokozatosan tanulja meg magát Én-ként azonosítani és elhatárolni a létfontosságú Másikhoz fűződő viszonyaiban. Kezdetben tapasztalatainak annyiban tulajdonít értelmet, amennyiben azokat egy másik szubjektum jelentőségteli megnyilvánulásának tekint. Az elsődleges szocializáció lényege – de többé-kevésbé későbbi tapasztalataink alapszerkezetére is érvényes ez –, hogy az ember a saját megnyilatkozásait a mások válaszából érti meg. Az öntudat számára a kiindulópont nem az én, hanem a kapcsolat. Kommunikációs helyzetek sokaságában észleli magát, mint akit megszólítottak és figyelembe vettek, mint aki válaszolt és megfelelt, megfelelt tudniillik a rá irányuló várakozásoknak, és „jutalomképpen” saját várakozásainak megfelelő válaszhöz jutott. Az ember úgy érti meg magát, hogy mások megértik őt, ő pedig lényegében ezeket a másokat érti meg. Annyiban értelmes lény, amennyiben számítt a mások megértésére. „Nemcsak a másokban a pillanatnyilag lezajló szubjektív folyamatokat értem meg, hanem a

világot is, amelyben él – és ez a világ lesz a sajátommal... Im-
már nemcsak értjük egymás meghatározásait a közösen átélt
helyzetekről, hanem kölcsönösségi alapon határozzuk meg
azokat. Indítékaink között tartós kapcsolatok szilárdulnak
meg, amelyek kiterjednek a jövőre is. Ami a legfontosabb: at-
tól kezdve folyamatos és kölcsönös azonosulás van köztünk.
Nemcsak ugyanabban a világban élünk, hanem részt veszünk
egymás életében is.”⁵² Minden tapasztalatunk egy másokkal
közös projektumra vonatkoztatva nyeri el értelmét, s ez a kö-
zös projektum – a való világ – kulturális teljesítmény, a dia-
lógus résztvevőinek közös alkotása. Annyiban létezünk sze-
mélyként, amennyiben a dialógus alanyaként, értelem
forrásaként vesznek számításba. Descartes állításával ellen-
tétben a gondolkodás nem egy gondolkodó Én, hanem min-
denekelőtt egy nyelv és egy beszédkapcsolat előzetes meglé-
tét feltételezi. Gondolkodom, tehát *vagyunk*.

Az öntudat nem valamiféle szellemi organizmus, és nem
úgy lakik az emberben, mint a csiga a házban, hogy kibújjik és
visszahúzódik. S nem is az emberben lakik, hanem az ember
az, aki „a nyelv hajlékában lakozik”, ahol a megértés végbe-
megy.⁵³ De nem is a nyelvben, hanem a szavak értelmében,
nem is a szavak értelmében, hanem a beszédben, nem is a be-
szédben, hanem a párbeszédben, melyben az emberek egy-
mással *szót értenek*.

„A szellem emberi megnyilvánulási formájában az ember
válasza a másiknak, akinek képes azt mondani: Te... Nem a
nyelv lakik ugyanis az emberben, hanem az ember áll a
nyelvben és belőle beszél – így van ez minden szóval, az egész
szellemmel. A szellem nem az Én-ben van, hanem az Én és a
Te között. Nem olyan, mint a vér, amely benned kering, ha-
nem mint a levegő, melyben lélegzel. Az ember a szellemben

52 Peter L. Berger–Thomas Luckman: *The Social Construction of Reality*. Doubleday, New York 1967. 130. o.

53 Martin Heidegger: 'Levél a humanizmusról'. In: Martin Heidegger: „...költőien la-
kozik az ember...” (vál.: Pongrácz Tibor) T-Twins – Pompeji, Budapest – Szeged
1994. 117. o.

él, ha képes válaszolni a neki rendelt Te-nek. Képes rá, ha egész lényével belép a viszonyba. Csak viszonyt teremtő ereje által képes az ember a szellemben élni.”⁵⁴ A dialógus-elv legjobb összefoglalását Martin Buber fenti soraiban találjuk. S még rövidebben Emmanuel Lévinasnál: *Az ember: találkozás*.

A személyiség ökológiai elméletének kidolgozására először Arne Naess tett kísérletet.⁵⁵ Közepontjába az önmegvalósítás oly gyakran félreértett fogalmát állította. Az ember tudatos énje önmegvalósításának története: az én az, amivel az ember élete során *azonosul*. Minél inkább képes felismerni és átérezni, ami sorsában más lényekkel rokon, minél inkább képes azonosulni a mások javával és a létezés egyetemességével, személyisége annál gazdagabb lesz, élete annál teljesebb.

Naess felidézi egy lapp halász esetét, aki Norvégia északi részén, egy folyó partján élt. Ezen a folyón egy szép napon vízi erőművet kezdtek építeni. A helybeliek tiltakoztak, majd megpróbálták megakadályozni az építkezést. Ezért bíróság elé kerültek, ahol a mi halászunk azzal védekezett, hogy önmegvédelemből cselekedett. A folyó, állította, része a lényének, tehát vele szemben követ el erőszakot, aki gátat emel rajta.

Tíz hallgatóm közül kilenc úgy értelmezte ezt a történetet, mint a Nemes Benniszülöttről szóló példázatot, akit természeti lényként, az azonosulás eltéphetetlen szálai fűznek a környezethez, amelyben él. Ez az értelmezés igen jellemző, de szerintem téves. A történet hőse nem azért képes azonosulni a folyóval, mert természeti, hanem mert szellemi lény. A halak és a vízi madarak lényéhez nem tartozik semmiféle folyó: nekik a folyó a környezetük. Azonosulásról kizárólag szellemi értelemben, az emberrel kapcsolatban beszélhetünk, aki tudatosan viszonyul létfeltételeihez és e viszonyokban tesz szert önismeretre.

54 Martin Buber: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1991. 46–47. o.

55 Arne Naess: *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge Univ. Press 1989., valamint *Önmegvalósítás*, Liget 1996/12

Ide két kiegészítő megjegyzés kívánczok.

Az egyik, hogy a reflexió ezek szerint nem valamiféle válaszfal ember és környezete között, hanem a bensőségebb összetartozás lehetősége. A másik, hogy azonosulásról viszont csak ott lehet szó, ahol az azonosság nem eleve adott. Valamivel azonosulni mindenekelőtt azt jelenti, hogy megkülönböztetjük bármi egyébtől: az ehettől az ehettől, a látványtól a látástól, az igazat a hamistól, és azért választjuk – tudatosan vagy akaratlanul –, mert épp olyan, amilyen. A megkülönböztetés és a megkülönböztetettel azonosulás a gondolkodás elemi alpműveletei. Amikor a tudat magáról vesz tudomást, akkor is ugyanígy jár el: választ és eltávolít. Az Én – Naess intuíciójának megfelelően – csak az *azonosulás* aktusában ragadható meg; sohasem *azonos* önmagával. Nem kész adottság, hanem megvalósításra váró feladat. Viszonyában valósítja meg magát: azzá lesz, amivel azonosul. Ebben áll az egzisztencia nyitottsága; az ember olyan lény, aki sohasem éri be önmagával.

Ahhoz, hogy valamit megértsünk, azonosulnunk kell vele: el kell fogadnunk legalább azt, hogy hozzánk hasonlóan önálló léttel rendelkezik. Ezt szívesebben neveznék személyiségnek, mint „objektivitásnak”, mivel ez utóbbi kifejezés nem partnerünk függetlenségére utal, inkább annak az ellenkezőjére, nevezetesen arra, hogy léte megismerő – eltárgyasító – tevékenységünk korrelátuma.

Megérteni valamit, ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy tiszteljük a pótolhatatlan és semmi egyébre vissza nem vezethető sajátosságot, ami létében rejlik. Éppen ezt szeretnénk a megismerésben napvilágra hozni és megtartani olyannak, amilyen. Erre mondja Heidegger, hogy a megismerés „lenni hagyja” a dolgokat. Ez korántsem passzív viszony, hanem a legnagyobb erőfeszítés, ami tőlünk telik. Igaz, célja nem a természet átalakítása, hanem önmegvalósítás, abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést Arne Naess használja: az ember emberként akkor valósítja meg magát, ha a Másikban saját létének határtalan lehetőségeit ismeri fel. Tehát –

ha úgy tetszik – nem önzetlenül jár el, amikor kíméli, óvja, ami az útjába kerül: magának tartja meg. Az egoista saját lét-lehetőségeit korlátozza és mélységesen lebecsüli magát, mondja Naess, amikor képességeit az önérvényesítés narcisztikus törekvésének szolgálatába állítja. A pusztító önfenntartás eszközévé silányítja a világot: fel- és elhasználja. A használat a megértés ellentéte. Lemond a létezés feltárulkozó gazdagságáról, csak azért, hogy lénytársait szegényes szolgálatokra kényszerítse. Rendelkezik velük, még arra is képes – vagy csakis arra képes –, hogy megfossza őket létük-től, de ennek az uralkodáshoz nincs semmi köze. „Ölni nem annyit tesz, mint uralkodni, hanem megsemmisíteni: lemondás ez minden megértésről”. Ezek már Emmanuel Lévinas szavai.⁵⁶

Amikor az ember lemond a megértésről, saját létének értelmét áldozza fel. Az önfenntartás nem cél az ember számára, hanem kényszerűség. Minél rafináltabban és bőségebben gondoskodik saját úgynevezett szükségleteiről, minél több és kellemesebb elfoglaltságot talál kielégítésük körül, és minél kevesebb képességét veszi igénybe az egyhangú hajszá, amit a pénzkeresetté züllesztett munkavégzés jelent, annál kínzóbb és megválaszolatlanabb marad számára a kérdés, hogy mivégre él. Félreértette léthelyzetét: uralkodni akart a létezők fölött, ami képtelenség, hiszen létüknek törvényt nem ő szab. Nem istenükké lett, csupán élősdív: egész uralma a hullán lakmározó férgek királyságához hasonlatos.

Mondhatjuk-e hát Arne Naess halászával, hogy Önünkhöz nemcsak az tartozik, amivé az emberi társaság tesz bennünket, a tudás és a nyelv, hanem más lények is, sőt, a folyó, a város, a táj, mindaz, amit szeretni tudtunk, és ami sorsunkra meghatározó hatással volt? Alapjában véve nincs ebben semmi új: a művészet, az irodalom és az emberi lélek ismerői mindig is ezt vallották. Ökológiai szempontból ellenben jó

56 Emmanuel Lévinas: *Etika és végtelen – beszélgetés Philippe Nemóval* (részlet), *Pan-nonhalmi Szemle* 1995/1

lesz figyelembe vennünk Leslie Paul Thiele aggályait Naess határtalan Én-koncepciójával és egész önmegvalósítási teóriájával kapcsolatban. „A mélyökológia legmélyebb szándékai legalább annyira – ha nem még inkább – a természet titokzatos és gyökeres másságának a közvetlen tapasztalatából erednek, mint a vele való személyfeletti azonosulásból. Heidegger arra tanít bennünket, hogy ami az emberi elmében és az ember lényében igazán nagyszerű, az pontosan a csodálat és a tisztelet képessége mindaz iránt, ami nem ő maga és nem szellemi. A természet gyökeres másságának csodálata ellenszere lehet mindenféle tisztán haszonelvű és szigorúan emberközpontú megközelítésnek, amely hasztalanul igyekszik az embert azonosítani egyéni és társadalmi szükségleteivel. Vagyis a természet megőrzése önmagáért egyszersmind az egyedüli módja annak, hogy megőrizzük az ember nagyságáról és lényének különlegességéről alkotott felfogásunkat. Az ember méltóságát és szabadságát alapvetően abban fedezi fel, hogy ő a különbség egyedüli tanúja.”⁵⁷

Thiele – egyike azoknak, akik az ökológiai diskurzust a heideggeri egzisztencia-analízis alapjaira igyekeztek helyezni – valószínűleg joggal veti Naess szemére, hogy bármennyire hangsúlyozza is más lények Másságának inherens értékét, amikor végül az egész világot az emberi önmegvalósítás és azonosulás számára tekinti kínálgató alkalomnak, megengedhetetlenül antropomorf szempontot követ. Thiele ellenvetésének, úgy tűnik, nem az a lényege, hogy Naess mélyökológiája ezen a kritikus ponton nem eléggé mély. Ami Naess felfogásán számonkérhető, az az „azonosulás” kifejezés túlságosan tág és ezért homályos használata. Mit állított a lapp halász, amikor kijelentette, hogy a folyó a lényéhez tartozik?

Az együttélés filozófiájának itt két, egymásból szorosan következő kérdést kell tisztáznia. Az első ismeretelméleti, a

57 Leslie Paul Thiele: *Természet és szabadság*, Liget, Budapest 1996/10 17–18. o. <https://ligetmuhely.com/liget/termeszeti-es-szabadsag/>

második etikai természetű, s mindkettő a személyiségnek a viszonyban való feloldásával kapcsolatos.

1. Megérthetjük-e azt, aminek a megértésére épp azért törekszünk, mert lényge a miénktől oly végtelenül különböző – lett légyen az egy szeretett személy vagy a természet maga? S mit jelent ebben az esetben „megérteni”?

Ökológiai elkötelezettségű szerzők igen sokat tettek azért, hogy megszabaduljunk a megismerés szűkös felfogásától, ami az igaz ismeretet a diszkurzív racionalitás kívánalmai szerint verifikálható tárgyi tényállásokra korlátozná. Joggal hívják fel a figyelmünket arra is, hogy miközben alaposan megrendült az igaz kijelentés kartéziánus, illetve empirista ismérveibe vetett bizalom, ezek helyébe a tudományos gondolkodás még rigorózusabb és zártabb igazolási eljárásokat és koherencia-követelményeket állított. „A valóság immár nem tartalmaz egyebet, mint olyan jelenségeket, amelyeket az objektív tudat a tudomány, vagyis a technológiai manipuláció tárgyává tud tenni.”⁵⁸ Végül is mi indokolja, kérdi a mechanikus intelligencia által igazgatott világ ellen egész életművével lázadó Theodor Roszak, hogy tudásnak csakis a „nem rólunk szóló” tudást ismerjük el, azt, ami az univerzumot a megismerő ember szükségképpen elkötelezett, egy-szeri és esendő személyiségétől elvonatkoztatva igyekszik leírni? Az értékmentes objektivitás követelményét a tudomány szerinte körkörös okoskodással támasztja alá: előbb definiálja tárgyát mint az objektíve egyedül lehetséges tárgyat, azután mély megvetéssel rekeszt ki vizsgálódása köréből minden egyéb tudást, ami nem erre a megismerési célpontra irányul, tehát módszertani eszményeit illetően is más utat követ.

Nos, a megértő azonosulás ismeretelméleti relevanciája nyilván eleve csak azoknak lesz elfogadható, akik a

58 Theodor Roszak: *A Szörny és a Titán – tudomány, ismeret, gnózis*. Filozófiai figyelő, Budapest 1981/3–4. Ugyanerről Roszak más műveiben is olvashatunk: *Ellenkultúra születik* (Népművelési Intézet, Bp. 1979). *Az információ kultusza* (Európa Bp. 1990), *The Voice of the Earth* (Simon and Schuster, New York 1992)

személyes meggyőződést, a képzeletet, a tudományos intuíciót, a megismerő érzelmi ráhangoltságot, kíváncsiságot, ambícióit és homályos előérzeteit nem az igaz megismerés akadályának, hanem nélkülözhetetlen velejárójának tartják.⁵⁹ Hiszen a megértés odaadó figyelmet és tiszteletet követel tőlünk, empátiát és tapintatot, csupa olyasmit, amire egyedül a szeretet tesz képessé. Íme, a tudás, amely nem hatalom, hanem szeretet.

Rendben van, de vajon nem homályosítja-e el látásunkat a szeretet? Mennyire sajátítjuk ki a másik szeretett lényét, amikor azonosulunk vele? Ki antropomorfizálja gátlástalanabban a természetet, a haszonelvű, aki nyersanyagforrásnak tekinti, vagy a mélyökológus, aki a medvéknek emberi jogokat tulajdonít? (Ne térjünk ki a kérdés elől azzal, hogy az utóbbi, még ha esetleg csalódik is, nem okoz kárt vele.)

Vajon a védelmezett folyóban énjét kiteljesedni vélő környezetvédőben nem Narcisszus újabb alakváltozatát kell megcsodálnunk, aki csak azért hajol a víztükör fölé, hogy a saját képmásában gyönyörködjek?

A könnyebbség kedvéért induljunk ki az emberek közti párbeszédből. A megértés feltétele a párbeszéd kettős természete: egyszerre személyes és tárgyias. A figyelem, amellyel az Én a Te mint az értelem forrása felé fordul, mintegy beléhelyezkedik, hogy szándékait megérthesse, mindig személyes. Személyes – és néma. „Cordélia hallgat és szeret”, mondja Shakespeare. Odaadó hallgatásunk az egyetlen, ami nem sérti a másik tiszta jelenvalóságát, Martin Buber is ebben erősít meg. „Csak a Te-hez való hallgatás, minden nyelv hallgatása, a néma várakozás a megformálatlan, szétválasztatlan, a nyelv-előtti szóban, csak az engedi szabadon a Te-t... minden válasz az Az-világba kötözi a Te-t.”⁶⁰ Mert amiről beszélünk és nyelvi úton egyetértésre juthatunk, már olyan

59 A képzelet visszahódításáról és szerepéről a környezeti tudatosságban érdemes elolvasni Sara Ebenreck *Pandora szelencéje* című tanulmányát a Liget 1996/9 számában. <https://ligetmuhely.com/liget/pandora-szelenceje/>

60 Martin Buber i. m. 47. o.

dolog, amit maga a párbeszéd hoz létre, és igen nagy mértékben a közvetítő közeg, a nyelv szelleme határoz meg. „Az igazi beszélgetés sohasem az, amit folytatni akartunk. Sőt, általában helyesebb azt mondani, hogy beszélgetésbe kerülünk, még inkább azt, hogy beszélgetésbe bonyolódunk”, figyelmeztet Gadamer. A nyelvi megértés tárgyias; „megérteni, amit valaki mond, ez, mint láttuk, a dologban való egyetértést jelenti, nem pedig azt, hogy behelyezkedünk a másikba, és megismételjük az élményeit.”⁶¹ Íme, az azonosulás hermeneutikai korlátai. S egyúttal nélkülözhetetlen jelentősége a megértés folyamatában. Mert mégsem a szavakat értjük, hanem a beszélőt, s nem a nyelvhasználat logikai és grammatikai szabatosága teszi lehetővé, hogy valamit megértsünk, hanem az a képességünk – vagy reménységünk –, hogy azonosulni tudunk a nyilatkozó szándékaival. „Egy szó önmagában nem jelent semmit, csak a beszélő vagy hallgatósága ért rajta valamit. Ha pedig az értelemtulajdonítás aktusát így visszavezetjük a személyre, aki képességeit a dolgok megértésére az azokat leíró szavak használata útján gyakorolja, akkor az értelemtulajdonítás aktusának szigorú kritériumokhoz kötött kivitelezése logikailag értelmetlen feltételezésnek fog tűnni. Hiszen bármely szigorúan formális művelet csak személytelen lehetne, és így nem hordozná a beszélő személyes meggyőződését.”⁶² Polányi Mihály írja ezt, aki tudtommal először nevezi *konviviálisnak* az ismeretelméleti álláspontot, amely a megértés képességét megismerő és megismert pre-reflexív összetartozásának (együtt-élésének) *hallgatólagos* tudásához köti. Ide tér meg a nyelv logikájának talán legállhatatosabb kutatója, Ludwig Wittgenstein is kései vizsgálódásaiban: „De vajon valóban megmagyarázod-e a másikkal, amit magad értesz? Nem kitaláltatod-e vele a lényegét? Példákat kínálsz neki, de a példák irányát, azaz a te

61 Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest 1984 269. o.

62 Michael Polányi: *Personal Knowledge – Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1957, 252. o. (magyarul Polányi M. *Személyes tudás*, Atlantisz 1994)

szándékodat neki magának kell kitalálnia.”⁶³ Nem a nyelvi megértés teremt közöttünk kapcsolatot, hanem a kapcsolat teszi lehetővé a megértést. „Igaz és hamis az lehet”, állítja Wittgenstein, „amit az emberek mondanak, a nyelvet illetően pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem a vélemények egyezése, hanem az életformáké.”⁶⁴

A megértés előfeltétele szigorúan véve a megértés lehetőségébe vetett bizalom, azaz a beszédpartnerek kölcsönös bizalma egymás megértési hajlandósága iránt. Csakhogy ezzel oda lyukadtunk ki, hogy amit ismeretelméleti problémának véltünk, annak megoldása – vagy megoldhatatlansága – az etika illetékességébe tartozik.

2. Megismerkedtünk az érvekkel, amelyek a megértő azonosulás lehetőségével kapcsolatos ismeretelméleti kételyeinket az elviselhetőség mértékéig csökkentik – ne tovább! Akiben nincs kétely, esélye sincs rá, hogy az igazság közelébe jusson. De bizonytalanságunk annál kínosabb, mihelyt vizsgálódásunkat ökológiai térre visszük, ahol számunkra (verbálisan) néma partnereket kellene megértenünk. Ki és mi kezeskedhet érte, hogy helyesen értjük titkaikat? Beszélhetünk-e dialógusról ott, ahol csak az egyik fél *beszél*?

A dialógushelyzet vélt szimmetriáját (kölcsönösségét) azonban eleve megkérdőjelezi a Buberrel vitatkozó Lévinas, aki szerint Buber „angyali spiritualizmusa” kellett ahhoz, hogy az Én–Te viszonyt tisztán szellemi barátság módjára képzelje el, egymással egyenrangú, a viszony kölcsönösségén önmagáért és a megértés kedvéért fáradozó felek között. Mintha bizony nem lennénk egymásra ezerszeresen ráutalva, és találkozásunk nem egzisztenciális kényszerűség volna! Nos, éppen az együttlét sorsszerűségéből következik, hogy nem ismeretelméleti, hanem etikai biztosítékot kell keresnünk, hogy a Másik mássága a megértő kapcsolatban valóban érvényre jusson.

63 Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1992, 210. o.

64 Ludwig Wittgenstein i. m. 241. o.

Ez pedig azt jelenti, hogy eljárásunkban valamely erkölcsi parancsolatot kell követnünk. Az erkölcs előírásai feltétlenül érvényesek, a másik viselkedésétől függetlenül. Ezzel megszűnik a kölcsönösség, az Én és a Te helyzete fölcserélhetlenné válik. Nem azért bonyolódtak párbeszédbe, mert meg akarják érteni egymást, hanem mert az Én felelős a Te-ért. Kapcsolatuk személyessége a felelősségen alapul. „A felelősség nem járulékosan tartozik a szubjektumhoz, mintha az önmagában, az etikai viszonyt megelőzően is léteznék. A szubjektivitás nem önmagában van, hanem kezdettől fogva a másikért... Az emberlét azt jelenti, hogy úgy élünk, mintha nem csupán egyike volnánk a létezőknek... Az emberi szubjektum – az alany – alávetettségével elsőszülöttségéről is számot ad. Felelősségem átháríthatatlan, helyettesítésemről senki sem gondoskodhat. Felelősség az, ami kizárólag rám hárul, és amit emberként nem háríthatok el. E teher a kiváltáságos létező legfőbb méltósága. Énem felcserélhetetlenségéből következik, hogy csak annyiban vagyok én, amennyiben felelős vagyok.”⁶⁵ Lévinas ezt nevezi az Én és a Te közti szintkülönbségnek. „A másik egyszerre fölöttem áll és szegényebb nálam”, mondja.⁶⁶ Felettem áll, mert lényem számomra parancsolat, és szegényebb nálam, mert rászorul a gondoskodásomra. És felettem áll azért is, mert csak tőle tudhatom meg, hogy ki vagyok. Őérte vagyok.

Viszonyunk azért személyes, mert megértettem a Másikkal kapcsolatos *tennivalómat* – vagy legalábbis meg kellene értenem. Ez (volna) a kötelességem. Úgy tartozik *hozzám* – a szükségem szenvedő, a folyó, a Lét – hogy felelősséggel tartozom *érte*. A megértés feltétele *gyakorlati*: a szolgálat teljesítése. A diakónia (a szolgálat) megelőzi a dialógust⁶⁷, hangsúlyozza Lévinas. „Azt kérdezhetnénk: a mezítelenek

65 Emmanuel Lévinas: *Az arc mezítelensége*, Műhely, Győr 1994/1 7–8. o.

66 Emmanuel Lévinas: 'Martin Buber és a megismerés elmélete'. In: Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség* (vál.: Tarnay László) Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs 1997, 109. o.

67 uo.

felöltöztetése vagy az éhezők táplálása vajon nem az igazi és konkrét út a másik Másságához, s nem hitelesebb-e a barátság éteri közegénél?⁶⁸

Az ökológiai tudatosság, azonosulásunk más lényekkel nem lelkueti kérdés. Az ember nem elméletben őrzője a Létnek. „Az egyetlen feltétel az, hogy az emberek ismerjék fel: a szabad élet egyúttal felelős élet is. Vállalják tudatosan a Föld megőrzésének feladatát, és törekedjenek a népességszám, illetve a fogyasztás korlátozására, az élet fenntartásához nélkülözhetetlen összhang helyreállítása érdekében. Ha már embernek kell lenned, légy Albert Schweitzer”⁶⁹ – íme, az ökoetika. A természet nem néma többé. Halljuk, hogy megszólít bennünket. Segítségért kiált.

A lapp halász a folyóhoz igyekszik. Dolga van ott.

68 uo. 109–110. o.

69 Erazim Kohák i. m. 15. o.

A BEAVATÁS

„...A félelem önmaga elvesztésétől és ezzel együtt a saját és a másik élet közötti határ felszámolásától, a haláltól és a pusztulástól való irtózás párban jár egy olyan boldogság ígérétevel, amely minden pillanatban fenyegette a civilizációt.”

Horkheimer–Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*

Azért, hogy el ne feledjük: vagyunk, és nemcsak tudomással bírunk magunkról, de mivoltunkra nézve mégis öntudat vagyunk; hogy a pusztta létezésben helyünket ne találjuk, de keressük, ám a keresésben végpontot ne reméljünk, a tudásban megnyugvást sose leljünk – keletkezésünk-elmúlásunk természetete számunkra felfoghatatlan, belátásunk természetétől mindörökre idegen marad. Az egyetemes változásban keletkezés és elmúlás közé az elme határvonalat húz. Így kell tennie: az öntudatot alkotó ős-tapasztalat mintájára cselekszik, mely megkülönbözteti az Ént a nem-Éntől. Mióta ez van, van a halál, mégpedig egyre inkább van, minthogy a határolt egyéni létezés maradt egyedüli valóságunk. Mindaz, ami az öntudat számára áthatolhatatlan határon túlmutat, csábító kísértés: halálos veszedelem. Mert az Én visszavágyik a Minden-Egy ölébe, de akarnia mégis magamagát kell. Kagyló-öntudatunkba zárt világtalanok, akik vagyunk, eggyé-lenni vágyunk a más-világgal, ezért az elragadtatást, mely végre önmagunktól elragad: *szerelem*nek nevezzük.

E kötés (szer) az egyetlen talán, mely több mint sejtelem; kinyilatkoztatása annak, hogy az Én nemcsak Mása (tükre és tagadása) az örökkévalóságnak, hanem egy is vele. A szerelem az az állapot, melyben a lélek azonosul a vággyal, hogy ne csak önmaga legyen. E vágy belőlünk a legvalóságosabb. De nem hozzánk tartozik. Mi tartozunk a vágyhoz, mely pusztít és teremt, tekintet nélkül az Én önös érdekeire.

Amikor a vágy elhagyja szorgos ügynökét, az Ént, ezt pedig a vágy beteljesülésének, *halálnak* nevezzük. Halál mind, amennyit ébren látunk, és amit álmunkban: álom. Így tanítja

Hérakleitosz, gnózis és dialektika határán. Amikor ébren, azaz magunknál vagyunk, halálunk tudatánál vagyunk. A tudaton kívül nincs halál. Ami az Ént e halálos körből elragadja: önkívület, álom. Álom, önkívület – a szerelmes állapot leírására leginkább találó fogalmak. És ezekkel rokon értelemben: ráébredés teljesebb valónkra, beavattatás rejtett létdimenziókba. Szerelem és halál neve a latin nyelveken egy szógyökből ered: amor, mors. A nyelv híven követi az ösztön sugallatát, mely nagyon is tudatában van a kettő közötti összefüggésnek. Még tovább megy a nem kertelő francia, amikor a szerelmi vágy beteljesülését, boldogságos megsemmisülését a gyönyör csúcspontján nevének nevezi: la petite mort – a kis halál. Ez az, amivel a természet megjutalmazza az egyént, amiért rendelkezésére állt egy fontos ügyben. („Ha nem Dionüszosz volna, akinek körmeneteket tartanak és énekelnek phalloszok kíséretében, a legszemérmetlenebb dolgot művelnék”, állítja Hérakleitosz. „De ugyanaz Hadész és Dionüszosz, akiért őrvölgének és rajonganak.”)

A szerelem a mássá levés, az önmagunkból kilépés kataritikus, de túlélhető élményével ajándékozza meg a földi halandót. Ami ilyenkor két ember között (nem okvetlenül kölcsönösségi alapon) végbemegy, afféle lélekvandorlás: a szerelmes énje mintegy áthelyeződik a szeretett személybe. E rendkívüli művelethez lelki energiát a nemi készletétől kölcsönöz, mely ösztönéletünknek önmagában is különös jelensége: az egyetlen, mely sikerrel képes szembeszállni énünk alapvetően egocentrikus beállítottságával. Magyarázata, mint ismeretes, a különműveknek a szaporodással kapcsolatos egymásrautaltságában leli. Az Én tehát veszélyes és szokatlan vállalkozásba kezd; ahelyett, hogy megszerezni akarna valamit, feladja hevesen védelmezett, bár viszonylagos integritását, hogy eleget tegyen az egyesülés ellenállhatatlan kívánságának. Egyszerűbb volna persze a nélkülözhetetlen partnert bekebelezni, birtokolni, ahogyan ezt egyébként tenni szokta. A biológiai ösztön nem felejtí a szaporodás és a táplálkozás közti rokonságot, mégis ezúttal

önmaga kiterjesztésének és megsokszorozásának egy más, áldozatosabb módját választja. Ezzel együtt, a nemiség legmagasabb rendű megnyilvánulása, a szerelem is őriz agresszív, sőt kannibalisztikus vonásokat, és a fajfejlődés során csak fokról fokra jut el a felismerésig, hogy törekvései maradtalan megvalósításához ebben az esetben a másik személyiségének hiánytalan megőrzésére van szükség, és ha abból valamit elragad – mondjuk, leharap – azzal maga veszít. Jóllehet, a nyelv a szerelemmel kapcsolatban hódításról és odaadásról beszél, ezek a képek helyénvalóbbak egy várostrom leírásánál, mint az Én és Te szokásos nézőpontján felülemelkedő, magából „kikelt” szerelmes állapotának leírására.

Annál nagyobb szerep jut a kényszernek és a birtoklásnak a nemi érintkezés társadalmi szabályozása körül, ami nem is csoda, ha tekintetbe vesszük, hogy az elosztható társadalmi javak közül legértékesebb a másik ember, a másik, aki első sorban mint szexuális partner nélkülözhetetlen. A társadalom intézményes rendje tehát férfi és nő viszonyát az uralom mindenkori rendjének megfelelően mint vadász és zsákmány, úr és szolga, eladó és vevő viszonyát határozza meg. A szerelmi partner, illetve a saját nemi képességeink tárgyként való birtoklása azonban csak az emberre jellemző szerelmi magatartás integritásának megtörése árán lehetséges. Ezt szolgálja – a közvetlen kényszeren túl – a különböző kultúrákban a test és a lélek szerelmének különválasztása és szembeállítás. A lelki vonzalom, az utódnemzés, valamint a genitáliák ingerléséből nyerhető kéjérzet minden további nélkül különválasztható, és csakis külön-külön tehető az uralom és a manipuláció kész eszközeivé. Ehhez erős érdekek fűződnek, mert a mindenkori elnyomással szembeszegülő autonómiaigény és szolidaritás legrégebbi és legnehezebben fékezhető megnyilvánulásai a szerelemmel kapcsolatosak. A szerelem tanította először az embert másokkal együttérezni és felismerni az egyéni szabad választás jelentőségét.

Egyes primitív népek évezredek óta a nő klitorisának megcsönkítése révén rendelték alá a nemek érintkezését a

puszta funkciónak, a fajszaporításnak. Így biztosították a férfi birtokának, a női testnek háborítatlanságát s az uralkodó fél előjogát az élvezethez. A társadalom szervezettségének magasabb fokán az erőszak egyre közvetettebb és kifinomultabb alkalmazásával érik el ugyanazt a célt, *a természet leigázását*, ami a civilizáció alaptörekvése, és az emberi természet leigázásával kezdődik. Ehhez képest a részvét, a másik tisztelete, következésképp a szabad párválasztás jogának elismerése aránylag kései fejlemények. Azt mondhatjuk róluk, némi rezignációval, hogy csak akkor nyertek polgárjogot, amikor többé nem jelenthettek akadályt az uralom érvényesülésének útjában, mert az időközben kialakította az egyéni vágyak, előszeretetek és meggyőződések közvetlen pszichikai ellenőrzésének és irányításának alkalmas technikáit.

Mindinkább rá is szorulunk a kiszámított gondoskodásra, a stimuláló technikákra, mivel lelki készségeink, eltekintve a tisztán racionális működéstől, kellőképpen elsatnyultak, és egyre kevésbé alkalmasak az öröm és szenvedés elviselésére. Az emberek nem sírnak többé örömkönnyeket, ha viszontlátják szeretteiket; a szeretet és gyűlölet megélését az alkalmazkodás és kontroll elhalványította. Nem veszítik el eszméletüket, mint eleink, a felindulástól, ha valami nagy dolog történik velük – így nem is történnek velük nagy dolgok. A manipulációs technikák uralma csak a számítógéppel kicserélhető eszme, az ipar kínálatával kompatibilis vágy és az önismereti gyorstalpalón szétszedhető-összerakható egyéniség létjogosultságát ismeri el. A szerelemben is a használatot tünteti fel élvezet gyanánt, és a lélek unalmát, a belső történések hiányát a külső ingerkörnyezet látszólagos mozgalmassága feledteti. Lego-rendszerű párkapcsolatainkhoz könnyen kezelhető, higiénikus, élvezetbiztos, energiatakarékos és kizárólag természetes anyagokat tartalmazó partnerekről a szerelmi szolgáltatóipar gondoskodik. A szoftver nemcsak változatos koitusz-játékokra tartalmaz utasítást, ki-ki ízlése szerint programozza át szerelmi életét romantikus

lejátszásmódba, ha az erre alkalmas, drágább készülékeket hajlandó beszerezni.

A mostani világrend az egyentudatúak kényszerfogyasztásának megszervezésén alapul. Ha a szerelemből nem tudna konzumtevékenységet fabrikálni, összedőlne. (Nem tud, és össze fog dőlni.)

Az intézményesítésnek nemcsak a szerelem leküzdhetetlen személyessége mond ellent, hanem a személytelensége is. A szerelem azért antiszociális, mert végső fokon anti-individuális. A szerelem ugyanis nem a másik emberre, mint törekvésünk külső tárgyára irányul, hanem magára az összetartozásra, sőt, legfőképpen arra, hogy szerethessünk, hiszen a szeretet önmaga célja, mint a műalkotás. Tárggyá csak az tehető, ami eszközzé tehető. Eszközzé az tehető, ami helyettesíthető, vagyis helyettesíthet bennünket valamely külső célra irányuló ténykedésben. Ahol a tevékenység önmaga célja, helyettesítéshez nem folyamodunk. A szerelemben férfi és nő egymást nem helyettesíthetik, ennélfogva nem is használhatják. Szó szerinti értelemben nem vehetnek el egymástól és nem is adhatnak egymásnak semmit. Úgy vannak, mint olyan örökösök, akik az örökhagyó különös rendelése folytán csak közösen és osztatlanul élvezhetnek egy rájuk szálló birtokot. Mint afféle családi örökség, ez sem egyéni érdemeik fejében, hanem „vér szerinti jogon” illeti őket, mint egy nemzetség folytatóit, nemzőket és nemzetteket.

Igaz az is, hogy itt nem az erkölcsi személyiség rendelkezik önmagával, hanem a fajta reprodukcióját szolgáló, úgynevezett vak ösztön rendelkezik az egyénnel. Az individualista filozófia némely képviselői ezért a szerelemben az egyéni szabadság és az erkölcsi méltóság megsemmisítő korlátozását vélték felfedezni. Ámde az individualitás paradoxona éppen abban az ellentmondásban rejlik, mely az egyetemes belátás történetileg kimunkált képessége, illetve magának az individuális létnek korlátoltsága között feszül. Ha pedig a szerelemben korlátozást látunk, úgy csakis az egyéni lét korlátozottságának időleges felfüggesztését

láthatjuk annak: a korlátoltság korlátozását. Az egyén felfedezi az Énen mint zárt és önmaga számára egyedül lehetséges vonatkoztatási rendszeren kívüli tájékozódás lehetőségét. Tapasztalja, hogy létezik kapocs, mely egy másik személyhez erősebb szállal fűzi, mint önmagához, hogy módjában áll nem önmagát választani, s hogy azok az erők, melyek őt erre indítják, saját természetének erői, bár tudatos személyiségétől függetlenek, s ez megváltoztathatja önszemléletét; belátja, hogy az öröklét titkának nemcsak szüntelen faggatása jutott osztályrészéül, hanem egyúttal annak letéteményese is.

A szerelmes számára bármely külső tárgy vagy esemény csak annyiban jön számításba – ideértve a szeretett személy tulajdonságait is –, amennyiben azoknak szerelmére vonatkozó jelentést tulajdonít. A külvilág metaforává válik, vagy teljes jelentéktelenségbe süllyed. Ettől függően terjeszti ki a szerelmes felfokozott aktivitását egyes tárgyakra, míg mások iránt vakká és süketté válik.

A mitikus szerelmi történetekben szereplő akadályok hosszú sorát voltaképpen nem a külvilág támasztja, ezek az akadályok és próbatételek csupán megszemélyesítik a saját határán túllépő személyiség bolyongását, küzdelmes átlenyegülését. A szerelmesek közti, gyakran végzetes félreértés és bújócska nem holmi késleltető motívum e történetekben, hanem a beavatási rituálé döntő mozzanata. El kell tévedniük a szentivánj varázserdejében, ahol a hallucináció az egyetlen valóság, és a valóság hallucináció, érzékeik cserbenhagyják, tudniillik nem a szokásos módon szolgálják gazdáikat; ismerős arcuk álarccá változik, majd meg kell tanulniuk új alakban, tündér, démon és állat képében újra felismerni egymást. A szerelmesek elrejtőznek egymás elől; bábként begubózva, tetszhalottnak tűnő állapotban készülnek a nászrepülésre. A varázsszer, tetszhalál (mint Júliáé) a szerelmi cselszövények gyakran alkalmazott fogása, tragédiában és komédiában egyaránt. A régi én elvesztése az egyesülés előfeltétele. De a teljes igazság már csak a mese és a misztérium

nyelvén mondható el, ott ahol könnyebben bánnak a halállal és az újjászületéssel. Ott az e világi inkognitó-létben bekövetkező halál – még gyakrabban: tetszhalál (Csipkerózsika, Hófehérke) – a szerelem által bekövetkező újjászületést készíti elő.

A szerelem tehát új evidenciát teremt és új realitást, melyet az ember legjobb esetben is csak szerelmesével képes megosztani. A kölcsönösség azonban a szerelemnek egyáltalán nem feltétele, inkább afféle kedvező, de esetleges körülmény. Ha fennáll, tartóssá és elviselhetővé teszi a szerelmes állapotot, azonban tudomásul kell vennünk, hogy annak lényege, a gyönyör és a kín határtalansága, azaz önmagunk határtalanságának felfedezése már senki másra nem tartozik, és azzal is, aki viszontszeret, csak pillanatokra osztható meg.

Pillanatokra? A legnagyobb bizonytalanságban vagyunk afelől, hogy a szerelem tartama és a földi idő múlása között miféle összefüggés lehet. Amíg az egyesülés (önkívület, egymásban-lét) tart, nincs idő; mikor az idő múlását észlelni kezdjük, már ismét magunk vagyunk. Ezzel szemben a viszonzatlan szerelemnek van ideje: a gyötrelmek örökkévalósága, a szerelem hosszan tartó, kínos agóniája, végül az erre következő évek tagolatlan egyhangúsága.

Minderre a szerelem nincs tekintettel. Előzményei és következményei iránt közömbös. Váratlan megjelenése szét-töri a személyiség időbeli koherenciáját. Ahogy a forradalmi kormányzat eltörli a régi adósságokat, majd utóbb, a rend helyreállítása után a forradalom bankjegyei válnak papírszemétté, a szerelem is efféle cezúra az egyén önértékelésében; és amiképp a barikádok hőse jámbor filiszterré visszaváltozva korábbi cselekedeteit már garázdaságnak véli, ugyanolyan döbbent értetlenséggel szemléli az egykori szerelmes saját viselt dolgait, és igyekszik azokat megtagadni vagy elfelejteni.

A szerelem sorsformáló erő, és amíg tart, áthatja egész személyiségünket, de nagyszerű vonásai közé sem az állandóság, sem az élet köznapi realitásaihoz alkalmazkodás képessége nem szükségképpen tartozik. Igaz, nincs másik

állapot, melyben ugyanilyen önzetlenül tudnánk azonosulni valakivel (anélkül, persze, hogy az illető igazi kilétével tisztába kéne jönnünk), mégis, nagy kérdés, mennyiben lehet a társadalom legalapvetőbb intézményét, azt, amelyiknek a legtöbb védelmet, biztonságot és állandóságot kellene nyújtani tagjainak – tudniillik a családot – erre a páratlan lelki tü-neményre alapítani. Ez a kérdés szerencsére már nem tartozik szorosabb értelemben vett tárgyunkhoz, ezért ugyanolyan nagyvonalúan siklunk el felette, ahogy a szerelmesek teszik, akik amúgy sem olvasnak efféle értekezéseket.

AZ ÖREGEDÉS ÖKOLÓGIÁJA

Alkonyatkor kimentem a hegyoldalba, lekuporodtam a hatalmas sziklafal tövébe, hogy majd ott végiggondolom az életemet, ez volt a tervem, de ami fogadott, annyival jelentősebb és izgalmasabb volt mindannál, amire gondolhattam volna, hogy egyszerűen képtelen voltam a figyelmemet másra terelni. Az ösvény kanyargott, fújt a szél, a nap éppen letűnt, a szikla a tengerbe szakadt, felettem sötét nyiladék tátongott – kedvem lett volna közelebbről megvizsgálni, de már nem mertem nekivágni –, körülöttem egyre sűrűsödött a homály.

Semmi se történt, ami évezredek óta ne ugyanúgy történné, mégis, félrevezető volna, ha környezetet mondanék események helyett, még inkább, ha látványról beszélnék, azután pedig a látnivalók rám gyakorolt hatásáról, az élményemről. Akkor ráadásul kétszer kellene előadnom ugyanazt, ugyanazokkal a szavakkal, miközben a választott beszédmód eleve megakadályozná, hogy akár a szemlélet tárgyának leírása, akár az én egyidejű tudatállapotom bemutatása híven adja vissza tökéletes azonosságomat a történetekkel. Amikor megpróbálom ezt érzékeltetni, csak megzavar, ha tapasztalataim alanyaként még egyszer, külön is meg kell jelennem az elbeszélésben – mint ahogy nem az álomhoz tartozik, hanem az álmot megszakító ébredés jele, ha közben tudom már, hogy álmodom.

Annyi bizonyos, nem a cogito bűvárharangjából leselkedtem kifelé, számomra elvileg elérhetetlen valóságokra. S bár mindez Hellász földjén, az Égei-tenger partján esett meg, nem éreztem a Minden-Egy ölébe visszatérő egyéni Én megsemmisülésének kéjes borzadályát sem; nagyon is magamnál voltam. De ha *ottlétem* jelentett valamit, ez a valami egy fantasztikus, kopár hegy és a tenger jelenvalósága volt (a tudatomban? Ne vicceljünk), a szél zúgása volt, legalább annyira, mint a serpentinúton felkapaszkodó lény jellegzetes érzékenysége környezetére, vagy bizonyos költői és filozófiai

szövegtöredékek váratlan és akaratlan felbukkanása az emlékezetből, valamint a nyelv közreműködése, amelyen gondolkodom – és ezen keresztül mindazoké, akikkel a nyelvhasználat összeköt.

Az emlékezet, a nyelv, a táj, a test – ahogyan ezek egymásra hagyatkoznak, e viszonylatok folytonosságának és változékonyságának észlelése, erre mondjuk: én vagyok. Ez voltam én. Kint jártam a hegyen. (Mert amikor mondjuk, mindez már múlt idő.)

Sötét este lett közben, gondolnom kellett a hazatérésre. Visszafelé az ösvény kanyarulatait inkább csak érezte a lábam, mint láttam magam előtt. A hegyet elnyelte a sötétség. A költők és filozófusok sorait lassan elfelejtem. A test részei egyenként mondják fel a szolgálatot. A találkozások emléke egy darabig elkísér, amikor elhagy, az már nem én leszek, akkor ez a történet véget ér, legfeljebb utalásokat találunk rá a mások végtelenül különböző történetében.

Hogy is ne fájna ez? Minden fájdalom mulandóságunkra figyelmeztet. De mi az, aminek az elvesztése fájdalmat okoz? Ha választ találunk e kérdésre – márpedig önmagának mindenki tud rá válaszolni –, eldönthetjük talán, hogy elfogadjuk vagy pedig el kell vetnünk iménti feltevésemet arról, hogy „mi magunk” kik vagyunk.

*

A nyár elején az történt velem, hogy az egyik fülemre megsüketültem. Így alkalmam nyílt rá, hogy megvizsgáljam a testi fogyatékoság kérdését, amit a pozitívista bíráló a legkézenfekvőbb ellenérv gyanánt szokott felhozni az Én tágasabb (interszubjektív, transzperszonális, konviviális, ahogy tetszik) felfogásával szemben. Esetemre alkalmazva a redukcionista ellenvetés így hangzanék: „Lám, hiába állítottad, hogy a madárfütytös erdő stb. lényedhez tartozik, nélkülözhetetlen eleme lévén, úgymond, a személyiségedet alkotó történeteknek és viszonylatoknak, melyekben önmagadra leltél. Illúzióban ringattad magad, s hogy rád cáfoljon, most

elégg egy apró baleset, mely megfoszt a hallástól. Ha megsüketülsz, nem hallod többé a madarak énekét, de önmagaddal azért még azonos maradsz. El kell tehát ismerned, személyiséged határai mégiscsak a saját szervezeted működőképességének határaival esnek egybe.”

A fenti okoskodás igazsága számomra, bevallom, korántsem magától értetődő. Eszem ágában se volna persze figyelmen kívül hagyni a különbséget a hallás elvesztése és a „néma erdő” süket csöndje között. Nem mindegy az sem, hogy én magam nem vagyok képes többé meghallani az el-suttogott szerelmes szavakat, vagy pedig imádottamnál találok „süket fülekre”. E különbségnek, a Másik másságának és velünk szembeni feltétlen szuverenitásának senki sem tulajdonít nagyobb jelentőséget, mint a perszonalista, amikor azt vallja, hogy csakis a Másikkal szemben, sőt, csakis az ő számára és az ő közreműködése révén válhat önmagává. Alanyiságát ugyanúgy korlátozhatja a Másik elutasítása vagy hiánya, mint a saját fogyatékos képességei, melyek esetleg megakadályozzák, hogy megnyíljék és megnyilatkozzék a világ számára. Az Én mindkét esetben szűkebb térre szorul, a személyiség így is, úgy is szegényedik.

Épp ezért gondolom, hogy a kétféle veszteség között csak fokozati különbségről beszélhetünk. Míg a süketség általában foszt meg a világ hangjaitól, a zöld forradalom néven indított irtóháború – vegyi fegyverek mértéktelen bevetése a természet ellenében – és ennek következtében az énekesmadarak pusztulása csak egyfajta hangot, a madarakét rabolja el tőlem. Madarének nélkül azonban az erdei csend ugyanúgy nem hallható, mint fül nélkül. Egyazon némaság, akár a hallás épsége sérül, akár a hallható világé. Némaság – a csend helyett... („Némaság a csend helyett, de a némaság – mi helyett?” Tandori)

Vagy vegyük a szerelmes esetét, és képzeljünk el egy „abszolút” szerelmest, olyan szeretőt, aki joggal mondhatná magáról, amit oly sokan vallanak ilyenkor, hogy lényét minde-nestül áthatja a szerelmi szenvedély. Vajon az ő számára mi

különbőség lehet a szeretett személy (az ő „mindene”) elvesztése és saját életének végpontja között? Nem sok, vagy éppen semmi sem, bizonyosság rá a világirodalom, amelynek legszebb lapjai a szerelmi halál megrendítő példáival vannak teli. Nem tartanánk oly nagy becsben ezeket, ha nem lennénk meggyőződve róla, hogy a hősök önpusztítása, önfeláldozása vagy lassú elsorvadásuk a bánatos magányban nem esztelenségükből fakad, hanem valamiképpen a „nagy élet”, a teljes és következetes önmegvalósítás példáival szolgál. Olyan mintákkal, melyek követésétől bennünket legfeljebb más irányú elfoglaltságaink térítenek el: gyávaságunk, gyengeségünk, testi és társadalmi köteleink megalkuvásra ösztönző befolyása. Az elbeszélések és tragédiák hőseinél azonban a sorszerű, nagy szerelem túlélését se helyénvalónak, se szépnek nem találják. Teljes (erkölcsi?, esztétikai?) felhatalmazást az életben maradásra csupán a líra hőse nyer, akinek ezer szerencséje, hogy a lírikussal azonos, akitől viszont elvárható, hogy hátralévő idejét a szerelem és az őt ért veszteség megéneklésének szentelje. A szerelmi tragédia normális esetben a szerelmes(ek) halálával ér véget, a szerelmi költészet ellenben gyakran ezzel veszi kezdetét, és túlélő nélkül elképzelhetetlen.

Az „abszolút” szerelem példáján mintegy laboratóriumi körülmények között tanulmányozhatjuk személyiség és környezet viszonyát, mivel a szerelmes valamennyi vágya környezetének egyetlen pontjára, a szeretett lényre irányul, és bármi egyebet hajlamos alárendelni ennek az egyetlen kapcsolatnak. Példáját követve nekünk se kell a viszonyok végtelen sokféleségével dolgoznunk, a számunkra létfontosságú környezeti tényezőket bátran megszemélyesíthetjük egy általános Másik kecsesen univerzalisztikus alakjában. Úgy találjuk ekkor, hogy ha ez a Másik, akivel a világot behelyettesítettük, eltávozik körünkből, vagy más módon válik elérhetetlenné, annak következménye a személyiségre nézve ugyanolyan végzetes lesz, mintha valamennyi életműszere egyszerre mondaná fel a szolgálatot. Mi értelme a

lábna, ha egyszer nincs kihez sietnie?, a szaglásna, ha nem az ő illatát szívja be?, így hangzik ilyenkor az elhagyott szerelmes panasza.

Ami pedig példánk szerint igaz lehet egyetlen ideális viszonyra nézve, életviszonyaink összességét tekintve még inkább igaz kell legyen: a személyiségnek kapcsolatain kívül nincs valóságos léte. Ha rendelkezünk is olyan testi-lelki adottságokkal, amelyeket születésünktől magunkban hordozunk, vagy amelyek tisztán az egyedfejlődés törvényszerűségei szerint alakulnak, és nem függenek az egyéni sorstól, úgy éppen ez az, ami bennünk a legkevésbé személyes. Nem választhatjuk például a nemünket, a szüleinket, az anyanyelvünket, a betegségeinket, de már az, ahogyan ezekkel az adottságainkkal azonosulunk, küzdünk vagy elutasítjuk őket, az ránk vall és hozzátartozik a viszonyaiban önmagát teremtmő személyiség történetéhez.

Hallásom romlása, emlékezetem kihagyásai, egy szenvedély fellobbanása vagy kihunyta ugyanúgy nem „én magam” vagyok, mint a leszálló alkonyat vagy a hazáig vezető út fáradalmai, mindaddig, amíg fel nem ismerem bennük választásaim következményét, célját vagy akadályát, egy fölkinálkozó új létlehetőséget, melyet, *mintha* választottam volna, magamra vállalok. Vállalom, mert elsajátította velem a vágy, a fájdalom, az undor, a csodálat, a részvét, a rettegés – ezekben önmagamra ismerek: megtudtam, ki vagyok.

Mert csak arra mondhatom: én ez vagyok, amit vállalok. És csak azt vállalhatom, amit el is utasíthatnék. Ami pusztá adottságom, számomra ott kezdődik az Idegen.

Az út, amit bejárok, egyszerre idegen terep és az én tettem. De amikor megbotlom, az mennyire vagyok „én”, és a láb akaratlan mozdulata miatt inkább, mint az útjába kerülő kődarab? Az étel ízében hol végződik az étel, és hol kezdődik az én ízlelő képességem? Az ölelésben, amikor a szeretett lény utáni sóvárgás tölti be egész valómat, „ő” van jelen a vágyban vagy „én”? Van-e értelme ennek a megkülönbözte-

tésnek? Van-e a viszonyokban valóságos határ az Én és a Másik között?

Van, mihelyt különbséget *teszünk*. Nincs, amikor az egyesülés végbemegy. Ez a szüntelen távolodás és közeledés a személyiségünk. A különbség választásainkban realizálódik. Saját válaszainkból alkotunk magunknak fogalmat arról, ami megszólított: a világ alakot ölt, ellenáll, befogad, kivet magából. „Ő az, akire vágyom” – viszonyunk valóságosabb, mindenetre eredendőbb, mint alkotásai: „te” meg „én”.

Akinek a látása romlik: *világtalanná* lesz. Ezúttal is bátran hagyatkozhatunk a nyelvre, amely nem tesz különbséget aközött, hogy világunk fogyatkozását vajon érzékeink *szemtelen* romlása okozza vagy a társak eltávozása. Amikor megöregszem, ritkábban szólítanak, és egyre inkább nehezemre esik felelni, megfelelni. A testi hanyatlástól, a biológiai öregedéstől célszerű megkülönböztetni a személyiséget alkotó viszonyok beszűkülését. Amikor a Másik eltávozik vagy jelenlétét tompábban érzem: elszemélytelenedem. Idegenné leszek. Ez megelőzheti, siettetheti, de ha nem következik be, késleltetni is képes a biológiai öregedést. A személyiség épességét sem a romló egészség, sem közeledő halálunk tudata nem rombolja olyan feltétlen szükségszerűséggel, mint a viszonyaink minőségében beálló változás. Ez utóbbin múlik, mennyire válunk védtelenné a szervezet leépülésével szemben, de még az is, hogy mikor kezdünk el öregedni. Hiszen a húszéves úszóbajnok már öreg, a teherhordó akkor öregszik, ha nem bírja megemelni a háromajtós szekrényt, a tanár, amikor nem érti többé a diákjait, a falánk, ha foga egy pirosuló almába beletörik, a szerelmes, ha többé nem képes szeretni, az olvasó, ha szeme előtt a betűk végképp összefolynak.

Az öregedésről beszélek és nem a halálról, hiszen mulandóságunk tudata egész életünkben kísért, és az időződő ember figyelmét elsősorban nem a közelgő vég gondolata tereli el az élet dolgairól, hanem éppen fordítva, az élet

szövedékének megritkulása teszi mindinkább figyelmessé az elmúlás tényére.

Maga a halál sokak szerint messziről rettenetesebbnek látszott, mint így, közlről. Vagy mire megöregsünk, megtanuljuk felismerni benne a saját – felfoghatatlan, de mégis: saját – természetünk törvényét. Vagy úgy vagyunk vele, mint a gyermek a mesével: szeretnénk, hogy a történet még ne érjen véget, de sejtjük titokban, hogy minden jó történet a vége felől van megkomponálva. A gyermek csak érzi, mi tudjuk is már: szeretet, ragaszkodás, odaadás csak ott lehetséges, ahol van végérvényes veszteség, s ez fordítva is áll, hiszen a ragaszkodás teszi a veszteséget veszteséggé. S mi úgy szeretünk szeretni.

És mint a gyermek a mese végét, halljuk is, nem is, ami még hátra van; nincs mit tépelődni ezen – talán nem is a történetnek szakad vége, csak mi alszunk csöndben el...

Mintha megöregedni nehezebb volna, mint meghalni. Mert bármennyire szánjuk is, akiket az erőszakos halál idő előtt, fiatalon ragad el, ezek körében mégis gyakrabban találunk olyanokat, akiknek sorsa, bölcsessége, művészete éppen a közeli halál tudatától teljesedett ki.

Az öregedés három nagy próbatétele: a testi szenvedés, a képességek hanyatlása és a magány. Amit a bölcsélet a testi nyomorúsággal szemben felhoz, úgyszólván csupa képmutató és mellébeszélés. Megfutamodom én is e kérdés elől azzal, hogy nem tartozik szorosan és kizárólag az öregedéshez, a test gyötrelmeinek egész életünkben kiszolgáltatottak vagyunk. Öregség és testi szenvedés között a szoros és magától értetődő összefüggés aránylag újkeletű. A természetellenes életmód következtében ma talán korábban és többféle tartós nyavalyára teszünk szert, mint elődeink, de hála az orvostudománynak, mégis tovább húzzuk. Éltet a technológia, életben tartja, működteti a felbomló szervezetet, képzelhetetlen gyötrelmek között is, akkor is, amikor az öntudat már régen kihuny.

Az öregedés azonban ettől függetlenül, mindenképpen fájdalmas veszteségek sorozata, s ezen nem sokat változtat, ha bölcs megadással, kellő önfegyelemmel és türelemmel viseljük az elkerülhetetlent. A testi-lelki higiéné arany szabályaihoz nincs mit hozzátennem, és a gerontológia területére sem merészkedem. Szegényes mondanivalóm arra szorítkozik, ami korábban felhozott példáimból és következtetéseimből esetleg idevág; hozzájárulhat ahhoz, hogy életünk alkonyát emberhez méltóan éljük át, s ne pusztá zavarelhárítással, a meghibásodott szerkezettel bíbelődve töltsük el.

Ami az életet oly értékké tette, idáig sem a magunk feszese bőre, éles elméje, pompás étvágya volt – márpedig ennyi csak, ami végérvényesen a múlté. Mindez eszközként szolgált kapcsolatainkban, a Másik világának elsajátításában. De többé nincs mit elsajátítanunk, mert minden a miénk lett, ami nekünk rendeltetett. Kapcsolatteremtő képességünk, vonzerónk rohamosan hanyatlik, gyengülnek a vágy hordozói, de nem a vágy, hogy másokkal együtt lehessünk. Velük, akik ezentúl, fájdalom, nem bennünket fognak választani.

Lehet-e másokhoz másképpen közünk?

Méltósággal megöregedni: e címszó alatt rendszerint mértéktartásra és lemondásra szólító jó tanácsokat találunk. Csakhogy az öregeknek nincs miről lemondaniuk! Ahogy öregszünk, szeretteink és szerveink sorra elhagynak bennünket. Miről mondhatnánk még le? Hová vonuljunk vissza? A test kalodájába, amely egyre újabb kínokat tartogat?

Sztoikus tanácsadóink csalódott individualista. Nem ismer kiutat az egyéni létezés börtönéből, fogságát szeretné legalább a lehető legkevesebb szenvedéssel és megaláztatással megúszni. Életét védekezésre rendezi be, hogy ne fájjon annyira, ami fáj. Döntetlenre játszik, ahol csak nyerni és veszíteni lehet. Ami az öregedést illeti, be nem vallott példaképe a nemes vadállat. Mikor részvétele a csorda életében biológiai értelemben értéktelenné válik, haszontalanná a faj reprodukciója, a közösség védelme és a közös zsákmányszerzés

szempontjából, elvonul társaitól, egyedül vadászik, elrejtetik üldözői elől, s mint nőstény a vemhét, magányosan hordja ki halálát.

Az állat születik és kimúlik az élet rendje szerint. A szellem öntudatra ébred, értelmet keres egy változó és veszendő világban. Ha saját sorsára kérdez, választ nem a természet megértése, hanem a *megértés természetének* vizsgálata nyújthat. A gondolkodás ugyan bonyolult idegéletteni funkciókhoz kötött, az elmés szerkezet működésének magyarázata azonban nem visz közelebb a műsor megértéséhez, melyet közvetít. Mi a műsorban vagyunk illetékesek. S a történet minősége, melynek szereplői és nézői vagyunk, nem függ a vélteli viszonyoktól.

Személyiségünk nem azonos a biológiai egyeddel, viszonylagos függetlenséget élvez a szervezet mulandó és így idővel hanyatló képességeitől. „Mi magunk” a gondolkodás módjára létezünk – Heidegger kijelentése szabadságunkat írja körül: a megértés világra nyitottságát, azt, hogy személyiségünknek nincsenek határai. Csak középpontja van, s az maga a szabadság, amely szüntelenül túllendít önmagunkon bármilyen elgondolható felé – így vagyunk képesek másokat megérteni, mássá lenni, mások számára lenni. Embervoltunk rejtélyét, nekem úgy tetszik, leginkább ez a heideggeri paradoxon világítja meg: az ember „minél eredetibben önmaga, annál inkább nemcsak és nem is elsősorban önmaga”, hanem „ex-szisztencia, ami kilép önmagából, és ami így, e kilépés során nyilvánul meg.”

Az öregedés most ráébreszt, hogy többé nincs is más választásunk, mint e felismerés jegyében élni. A nyűggé lett énadottságok egyre súlyosabb nehézkedését legyőzve, inkább, mint eddig bármikor, jó okunk van rá, hogy megpróbáljunk „nem-elsősorban-önmagunkká” válni: nyitott befogadókká, a Lét hűséges őrzőivé. A test őrzéséből és szolgálatából úgyis egyre kevesebb örömünk származik.

Ne feledjük: a világ nem öregszik velünk! A testünk öregszik, a lélek pedig aszerint, hogy mennyiben tartozik a

testhez és mennyiben a világhoz. Mire vigyázzunk, ha megöregsünk? Bármire, csak ne önmagunkra. Ne azon próbáljunk segíteni, amin úgysem lehet. Tartsunk a túlélőkkel, tartsunk azokkal, akik most egyenként elhúzódnak mellőlünk; ne próbáljuk meg marasztalni őket, inkább vágjuk el távozásuk útját: valljuk a magunkénak egész világukat!

Mert nélkülük a magunk gondja gyűlöletes lesz és elviselhetetlen: leroskadunk alatta. Tehát próbáljunk könnyíteni a ránk nehezedő terheken! Tudjuk a (meta)fizikából: minden lélek annyit veszít magánya súlyából, amennyit a másokat nyomasztó teherből magára vállal.

Teher mindig akad. (Ja, és ne várjunk többé viszonzást. Mindenért – semmi se jár.)

Tudom, lesz majd, aki az én csalhatatlan nyerési szisztémát az önzetlen lemondás nemes erényével hozza összefüggésbe, ezért inkább megpróbálom a kérdést még egyszer megvilágítani.

Jelenleg egy terebélyes almafa alatt dolgozom. „Haldoklik ez a fa”, állítja valaki. Így ránézésre egy ilyen öreg fa természetes életesélyei a magaménál lényegesen kedvezőbbnek tűnnek, betegség ide vagy oda. Ettől eltekintve sem valószínű, hogy én ide egyhamar visszatérnék. Miért keserít mégis a kilátás, hogy ez a fa esetleg tíz vagy harminc év múlva nem lesz már? Miért szeretném, ha túlélne engem? Miért fájdalmat éreznék elégtétel helyett – hogy lám, én bírtam tovább –, ha egyszer öregen erre járva csak a hült helyét találnám?

A fa életéhez nem fűződik semmiféle egyéni érdekem. (Legfeljebb valami roppant körülményes és közvetett okoskodás tudna efféle érdekeltséget kimutatni, én azonban nem nemzetgazdaságtani megfontolásokról beszélek.) Érzéseim hevessége arról tudósít, hogy többről lehet szó a természet általában vett szereteténél, más lények iránt érzett jóindulatnál, vagy éppen a halandók közti együttérzésnél, ami végső soron az önsajnálát megnyilvánulása. Mi közünk hát

egymáshoz, kérdezem a fától. Válaszul éretlen almát poty-tyant elém. Célzásnak vegyem? Viszonyunk egyoldalú, valóban. Én élvezem az árnyékát, viszonzásképpen elriasztom vendégeit. Aki látott gyümölcsei terhe alatt roskadozó fát, tudja, hogy az a madaraknak, talán még az embernek is szívesen szolgál lakomával, lakással. Ezen első nap ráadásul még mókus is szaladgált – vajon hol húzza ki, amíg az esszé véget ér? Igyekezünk.

Továbbra sem jut az eszembe semmi okosabb, mint hogy az ember azért ragaszkodik a Léthez (én az almafához stb.), mert az övé. Vagyis hogy ő tartozik a Léthez és viszont: ő hozza azt Világra, öntudata egy Világ tudata lévén. Nincs is fontosabb szeretnivalója. Ha önmagában talál valami szereetre méltót, amit érdemes az elmúlástól féltetni, az éppen ez. Hol találunk ezek a létezők létükhöz ilyen hűséges tanút, ha én már nem leszek? Ki fogja *lát*ni őket? Minek világlottál, világ, ha elsötétülsz?

Ezek már a költészet ismerős kérdései. Úgynevezett végső kérdések, ami azt jelenti, hogy válasz nem követi őket. Épp ezzel járulnak hozzá, hogy megértsük: ittlétünk tudásunknál mennyivel tágasabb.

EGY „KÖRNYEZETI”
ETIKA ELEMEI

LEVÉL AZ IGAZSÁGRÓL⁷⁰

...Biztos és biztonságos tudással csak az állat rendelkezik. Tévedhetetlen biztonsággal *tudja* a párzás idejét, a fészekrakás alkalmas helyét, a kicsinyek táplálásának célszerű módját, valamint azt is, hogy mikor és hogyan csatlakozzon a csordához, s mikor maradjon el a többiektől. A szarvas, ha rosszul méri fel a szakadék szélességét, amelyen át kell ugrania, nem tévedésből zuhan a mélybe. Halálos szökellése azt az igazságot revelálja – tekintet nélkül az egyed érdekeire –, hogy az állat legyengült, beteg, túl öreg vagy éppenséggel túl fiatal ahhoz, hogy megfelelő választ adjon a környezet kihívására. Tévedni ugyanis – vagy igazságra lelni – emberi kiváltság, a mérés (tudatos megkülönböztetés) és mérlegelés (szabad választás) képességéhez kötött.

Az igazság nem olyasmi, ami fennáll, mint két dolog – tudásunk és a tények – közti megfelelés, hanem olyasmi, ami megtörténik velünk vagy sem. Igazság akkor lesz, ha igazságot *teszünk*; úgy van, ahogy sorsunkban beteljesedik.

Az emberi állapot örökös bizonytalanság az igazság felől. Ezt nevezik szabadságnak. Hamlet léthelyzete ez, akinek kísérleti úton kell újra és újra ellenőriznie hipotézise helyességét („tör lesz e darab...” stb.). Hogy igazságot tesz vagy beteg, mániás gyilkos, arról csak a végső kísérlet kimeneteléből győződhet meg, amikor beteljesedik rajta az igazság (hogy méreg a méreg, az uralkodó gyilkos, anyja a cinkosa). De a végső bizonyosság pillanatát az igazság kutatója, a kételytől gyötört királyfi nem éri meg: saját halálának pillanata az.

Az *igazság* a fogalmi gondolkodás gyümölcse (alma-formájú, kigyó-látta gyümölcsként írják le rendszerint); a *fogalomainkkal* megragadható valóság (a tudás világa) pedig a *nyelvben* szóhoz jutó világ. A nyelv házában lakozik az ember, mondja Heidegger. Ez az a fülke (niche), ahol az univerzális,

70 A levél 1997-ben kelt, eredeti címzettje: Nagy Boldizsár

tehát mindenütt hontalan lény otthonára lel. Márpedig a nyelv – nézzünk szembe ezzel – eredendően nem a tárgyak helyes és egyértelmű jelölésére szolgál. Nem arra, hogy végre megtudjuk, milyenek, azaz milyenek lennének nélkülünk – de hát, őszintén szólva, ki kíváncsi erre? A nyelv arra való, hogy két ember *egymást* megértse. Hogy megtudjuk, milyen a világ a Másik számára (hogy milyen lehet az ő világa), egyáltalán, hogy kicsoda ő, a velünk szemben álló személy, akitől majd végre megtudhatom, hogy én magam ki vagyok. Mert a Másik titka az én alanyiságom, ezért faggatom őt egy életen át.

Vagyis hogy amit mi tudásnak nevezünk, az nem valami *másnak* a hű rekonstrukciója-reprodukciója a logikai térben, hanem egyrészt: *önismeret*, másrészt *egyetértés* másokkal. Ez utóbbi, a mások megértése azért létfontosságú az ember számára (mint a szarvasnak, hogy átugorja a szakadékot), mert ha nem volnánk képesek cselekedeteinket valamely közös értelem jegyében összehangolni társainkkal – ismeretlen, elholt és még meg sem született társainkkal is –, akkor már rég nem volnánk. Fogazatunk, izmaink és érzékszerveink ugyanis meglehetősen silányak.

Biztos tudás? Igaz ismeret? Homályos értelmű szavak ezek. Ha nem akarom, sosem jutunk a velük kapcsolatban fölmerülő félreértések és nézeteltérések tisztázásának végére. De így van ez minden kijelentésünkkel. A pozitivista megismerésnek ezért valóban legyőzhetetlen ellenfele az idő. Csakhogy én mégiscsak értem a te *beszédedet*. Értem a gesztust, amellyel megszólítasz, megelőlegezve a kölcsönös megértés lehetőségébe vetett bizalmat. Igyekszem viszonzni azt, azonosulok törekvéseiddel és indítékaiddal, s így: megértelek. De csakis a kölcsönös rokonszenven és nyitottságon alapuló igyekezet teszi lehetővé, hogy két ember azonos értelmet tulajdonítson a közösen használt szavaknak, és a segítségükkel tisztázni tudják a nézeteik közti különbséget vagy azonosságot.

Hogy ismerős példával világítsam meg, amire gondolkodom: nem tartom lehetségesnek, bármennyire is szeretném, hogy világos, cáfolhatatlan érvek, hibátlan következtetések segítségével meggyőzd Magyarországot miniszterelnökét a hágai nemzetközi bíróság által hozott ítélet értelmét illetően. A leglogikusabb és a legnagyobb gonddal mérlegelt mondatok is számtalan kibúvó lehetőségét rejtik az értelmező számára. Észérvekkel nem lehet meggyőzni senkit. A nyilvános vita kizárólag a harmadik fél – a többiek – jóakaratainak elnyeréséért folyik. Morális párbeszéd, az persze kezdődhet közted és a kormányfő között – hiszen emberek vagytok mind a ketten –, és ennek folyamán ő, azonosulva álláspontunkkal, rádöbbenhet eddigi eljárása alávalóságára, végül bűneitől megundorodva kolostorba vonulhat. Ennek elvben legalább van realitása. De annak elvben sincs, hogy pusztán észérvek kikerülhetetlen és így bárki számára kötelező következtetésekre vezessenek, elvont matematikai és logikai feladványok megoldását kivéve.

Szeretném, ha nem értenél félre: mindez nem az igazság konvenció-volta mellett, hanem a tiszta észmegismerés önmagán alapuló, zárt rendszerének lehetsége ellen szól.

Ahogy a földi élővilág evolúciója során maga hozta létre s tartja fenn a létezése szempontjából nélkülözhetetlen klimatikus feltételeket, ugyanúgy a „való világ” is, melyen tudásunk érvényességét mérjük, a szellemi evolúció alkotása.

Tények csak egy kommunikációs rendszer viszonylatában vannak, és csak azok számára vannak, akik a közös értelem kimunkálásán fáradoznak – s még nem fáradtak bele. Választásainkon múlik a tudásunk, és nem megfordítva áll a dolog.

Nem hiszed, ugye? De ezt talán belátod: ahhoz, hogy tudjunk valamit, mindenekelőtt gondolnunk kell valamire. S ahhoz, hogy biztosan arra gondoljunk és ne valami másra, egyidejűleg fel kell vennünk gondolkodásunkba annak a valaminek a tagadását, valamit, ami „nem Az”. Mert Az csak nemlétének föltevéséhez képest válik elgondolhatóvá. Nincs gondolkodás Az és nem-Az megkülönböztetése nélkül. Nincs

megkülönböztetés választás nélkül. Nincs válasz a kérdéstől függetlenül. Választásaink szükségképpen előfeltételei minden tudásnak. Aki nem választ, tudatlan marad. Az előzetes elköteleződés nem akadály, hanem előfeltétele az igazság megismerésének. E választásait azonban az ember képes tudatosan ellenőrizni és korrigálni. Ezért felelős értük. Felelős azért, amit tud. Hogy miféle kérdéseket tesz fel, és hogy miféle tényekre bukkan. Értékválasztásain múlik ugyanis. Az ember eredendően nem a tények, hanem az értékek világának lakója.

Lyotard A *posztmodern állapot* lapjain csak új alakra hozza a szfinx kérdését: ki dönti el, mi a tudás? Ki tudja, mit kell eldönteni? Változatlanul érvényes Oidipusz megfejtése: „Az ember az.”

A helyes megfejtésért járó jutalom is a régi.

SZIMBÓLUMNYELV ÉS ÉRTÉKVILÁG

„Sokkal inkább, mint bármi egyébre, arra születünk, hogy elfogadjunk vagy elutasítsunk dolgokat. Szívünkön, vonzódása és ellenszenve kettős áramkörön alapul személyiségünk. Még mielőtt ismernénk a környező világot, már ez ragad erre vagy arra, ilyen vagy amolyan értékek felé.”

(José Ortega y Gasset: *A szerelemről*)

Az ember nem a tények, hanem az értékek világának lakója. Az értékelő mozzanat legelemibb észleleteinkből is kiküszöbölhetetlen. Csak azt vesszük észre, figyelmeztet Gadamer, ami *másképpen* van.⁷¹ A különbség, amit tapasztalunk, megkülönböztetésen alapul: különbséget *teszünk*, s e tett alanyában ismerünk magunkra. Az ember mindig tetten éri magát: on s'engage et puis on voit.⁷² Ahhoz hogy tudhassunk, előbb cselekednünk (kérdoznünk) kell: tapasztalataink előzetes elkötelezettségünktől függnék. Értékválasztásaink tehát nem a külvilágról szerzett tárgyi ismereteinken alapulnak, hanem éppen fordítva áll a dolog.

Már David Hume kijelenti az emberi természetről szóló értekezésében: „Nem lehetséges, hogy az eszünk révén különböztetjük meg az erkölcsi jót a rossztól – az ész csak tudósít szenvedélyeink tárgyról, illetve elérésük eszközeiről, de előszereteteink, az a képességünk, hogy a dolgoknak pozitív és negatív értéket tulajdonítunk, nem a tárgyak tulajdonságaiból következik, ezek saját szellemi adottságaink.” Hume az értékminőségek megkülönböztetését az érzékeléssel kapcsolja össze: „értékmentes” észleletek már ezen a szinten sincsenek. „A benyomások először az érzékeinkre gyakorolnak hatást, ami arra késztet bennünket, hogy hideget vagy meleget, szomjúságot vagy éhséget, ilyen vagy olyan fajta

71 „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet.” Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest 1984, 248. o.

72 „Elköteleződünk, azután majd meglátjuk” – Napóleonnak tulajdonított mondás.

örömet vagy fájdalmat észleljünk.”⁷³ A benyomások értékelése – önmagunkra vonatkozása – szükségképpen megelőzi a tárgyas – tárgyalakító – megismerést.

Jean Piaget a gondolkodás két alapvető mozzanatát az akkomodációban (a külvilághoz alkalmazkodásban), illetve az asszimilációban (a tapasztalat önmagunkra vonatkoztatásában, szemléletünk alapformáihoz való hasonításában) ragadja meg. Ezen az alapon tesz különbséget tárgyalakító (értelmi) és értékelő (érzelmi) lelki tevékenység között. „A szimbolikus gondolkodás az érzelmi sémákra jellemző asszimiláció egyedül lehetséges tudatosulása”⁷⁴ – a szubjektivitás tendenciaszerűen „tisztá” megnyilatkozása, melyet az tesz lehetővé, hogy a szimbólum „motivált jelentéshordozó”: a használt kép és az általa jelölt tárgy közötti közvetlen összefüggésből születik. A szimbolikus gondolkodás alapműveleteiben, mint amilyen az utalás, a felidézés, a ráismerés, a súrités és az eltolás, a Piaget elméletét tovább gondoló Mérei Ferenc is a közvetlen érintkezésen alapuló jelviszony jelentőségét hangsúlyozza. „Az utalás a valóság közvetlen maradványa; meghatározott szegmentumba kapcsolódott konkrét élmény konkrét része. A szimbólum természetes hasonlóságon alapszik... ez teszi lehetővé a ráismerést tapasztalás és megtanulás nélkül.”⁷⁵ Ezt a gondolkodásmódot, mivel én és külvilág megkülönböztetését megelőzően közvetlenül a differenciálatlan élményfolyamhoz kapcsolódik, ő nevezi *élménygondolkodásnak*. A szimbolikus jel nem tőle független tárgyra vonatkozik, hanem a szubjektum viszonyát minősíti saját megéléseihez. A szimbólum jelentésébe tehát a szubjektum beleérti (konnotálja) önmagát. Ennek megfelelően alakulnak a szimbólumnyelv kommunikálhatóságának feltételei is. „A jel az adott szervezett társadalom nyelve: egyezményes

73 David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat, Budapest 1976, 632. o.

74 Jean Piaget: *Szimbólumképzés a gyermekkorban*, Gondolat, Budapest 1978, 360. o.

75 Mérei Ferenc: 'Az utalás lélektana. In': *Lélektani napló* I. köt. Népművelési Intézet, Budapest, 1986, 35. o.

nyelv. Az utalás egy élményközösség nyelve. Akik az élményt átélték – megértik vagy megérthetik az utalást. A szimbólum a tudattalan nyelvezete, olyan hasonlóságon nyugszik, melyet ösztönösen ragadunk meg, s amely a tudattalan összefüggések... sui generis kifejezése.”⁷⁶

Piaget azonban óvatosabb a tudatos és a tudattalan megkülönböztetését illetően. „A gondolkodás a szellem tudattalan működése”, idézi Binet paradoxonát. Tudatosak mindig csupán a gondolkodás tárgyi vonatkozásai (amit gondolunk), a megértés személyessége ellenben – amit ő asszimilációnak nevez – jobbára öntudatlan marad. „...még ott is, ahol az értelem a legvilágosabb, az asszociáció belső mechanizmusa a tudatosulás körén kívül van; a tudatosulás először csupán az eredményekre vonatkozik, és csak később, egy visszafelé haladó és mindig hiányos gondolati elemzéssel halad a peremtől egy olyan középpont felé, amelyet soha nem ér el... A gondolkodás nem ismeri a saját működését.”⁷⁷

Az élménygondolkodás tehát a megismerésnek a tárgyas gondolkodással párhuzamos, azt kiegészítő és azzal egyenrangú módja. Nem ábrázol, hanem viszonyít. E viszonyokban eszmélünk önmagunkra, még mielőtt a tapasztalat tárgyát (mint külvilágot) szerzőjétől (az éntől) tudatosan megkülönböztetnénk. Az élménygondolkodás plaszticitását, felidéző és mozgósító erejét a visszajelzések gazdag érzelmi színezetétől nyeri, melyet érzékenységünk kölcsönöz e megkülönböztetéseknek. Válaszunk mindig választásokon alapul, hiszen a legelemibb reflexműködés is szelektálja az ingereket. A primer lelki működés azoknak az interakcióknak az érzelmi-indulati értékelése, amelyek között az ember önmagát találja. Az értékelés rokon minőségek együtt-látásán, azonosításán és összekapcsolásán alapul. A jóra és a szépre ráismerünk. A tárgyakat megismerjük. A megismerés tárgya az ismeretlen. A felismerése az ismerős: az új tapasztalat megfelel egy már

76 Mérei Ferenc i. m. 36. o.

77 Jean Piaget i. m. 358. o.

meglévő, esetleg öntudatlan mintának. Ezt a megfelelést nem megértjük, hanem megéljük mint a saját reakciónkat. Jó – vagy rossz – ez nekünk.

Az elemi értékítéletek és attitűdök általánosítása, formalizálása, végül fogalmi racionalizálása és objektiválása megy végbe az erkölcsi gondolkodás érték kategóriáiban. Ez lehetővé teszi a diszkurzív gondolkodás számára maradéktalanul hozzáférhető univerzális értékeszmék megalkotását. Ezek érvényessége tisztán racionális úton igazolható vagy cáfolható. Tartalmazza vagy nem tartalmazza többek között azt a követelményt, hogy csakis észszerű belátás alapján vagy valamilyen más alapon fogadjuk el, illetve utasítsuk el azokat. Az erkölcsi igazság belátása nem erkölcsi kérdés, hanem elméleti.

Cselekedeteink erkölcsisége azonban nem abban áll, hogy tudunk az erkölcsi igazságról, hanem hogy annak ismeretében választunk cselekvési módokat, rendszerint egymásnak ellentmondó, de egyaránt releváns normatívák között. Az egyedi esetre nézve a helyes cselekedet ismérve nem vezethető le ellentmondásmentesen a megismert és elfogadott erkölcsi törvények formális logikai elemzéséből. Az erkölcsi ítéletalkotás nem végezhető el tisztán racionális mérlegelés útján, mivel nem igaz és hamis kijelentések között kell választanunk, hanem az érvényes, de egymásnak ellentmondó követelmények közötti közvetítés mértékét kell megállapítanunk az egyedi esetre nézve.

Az értékütközések elvileg feloldhatatlanok, milyen alapon igényeljük mégis, hogy választásunkat mások helyeseljék?

Az egymástól különböző egyéni meggyőződések között értelmes párbeszéd csak ott lehetséges, ahol az értékvitában olyan elfogadott mintákra hivatkozhatunk, amelyek tartalmazzák az ellentmondások közötti közvetítés mértékét. Ezeket a mintákat a szocializáció során sajátítjuk el. A szocializáció mindenkor beavatás a szimbólumok értelmébe, amelyek az értékvilág adott elrendezését szemléletes formában állítják elénk.

Minden kulturális teljesítmény végső indítéka és energiaforrása az a remény- és szenvedésteli feszültség, melyet a választásainkkal felmerülő erkölcsi dilemmák feloldhatatlansága gerjeszt bennünk. Egy kultúrát semmi sem jellemez inkább, mint a tartósan fennálló értékcollíziók szimbolikus megformálása. Ezek meghatározásuk szerint „megoldhatatlan” kérdésekben igazítanak el. Ezeket nevezzük sorskérdéseknek. Több egymást követő nemzedék, egy egész nemzet vagy civilizáció újra és újra szembesül velük; a közösséghez az tartozik, akinek a számára a probléma – létezik. Megszűnének sorskérdések lenni, ha elintézhetőek volnának észszerű okoskodással, igen-nem alapon. Hogy egy-egy korszak mit tekint sorskérdésnek és milyen úton keresi rá a választ, azt mitikus elbeszélések, erkölcsi parancsolatok, misztériumok és műalkotások tudatják. Nyíltan vagy rejtett formában – a formába rejtve – jelzik, hogy az elme számára feloldhatatlan ellentmondást hordoznak. De szentesítik a formát, melyben emberhez méltó sorsként éljük át és viseljük ezeket az ellentmondásokat: állapotunk örökös „elintézetlenségét”. Kijelölik helyünket a világban. (Magyarul a jó tettet helyénvalónak nevezzük. Nyelvünk sugallatai szerint a világban a jó tettnek helye van, a rossz ezzel szemben helytelen. Aki helyesen cselekszik, betölti a helyét: sorsára lett.)

Ha az egyéni választások értéke egymással összemérhető és a cselekedetek értelme maradéktalanul argumentálható volna, nem állíthatnánk többé, hogy az ember maga alkotja cselekedetei mértékét szabad erkölcsi belátása szerint, akkor nem volna rá okunk, hogy az emberi állapotnak különleges méltóságot tulajdonítsunk. Ebben az esetben a helyes és a helytelen cselekedet között a választás nem erkölcsi, hanem logikai kérdés volna; a rossz számítási hiba, tévedés; a jó választani pedig nem erkölcsi kötelesség, hanem technológiai fegyelem dolga. Akkor egy adott helyzetben mindenkinek ugyanaz lehetne csak a jó, és az objektíve helyes viselkedés módjára az egyént rávezetni, ha kell, rákényszeríteni nemcsak joga, de egyenesen kötelessége volna azoknak a

testületeknek, amelyek rendelkeznek a mérlegeléshez kellő információval.

A jóról és rosszról alkotott fogalmaink ezek szerint nem az ember valamiféle „örök” természetéből erednek, nem vezethetők le formális logikai posztulátumokból, nem az egyéni meggyőződések egyeztetéséből származnak, és nem is az objektív társadalmi viszonyokat „visszatükröző” konvenciók, hanem a történelmi egyént konstituáló szimbolikus interakciók világának alapszerkezetében adóttak. Ezért lehetséges ezekről értelmes párbeszéd, meggyőzés: megosztható meggyőződés. És csak ott beszélhetünk erkölcsi autonómiáról, ahol az együtt-cselekvők viselkedését szabályozó normák azonosítása ilyen diskurzus útján történik.

Közösségről pedig addig beszélhetünk, ameddig annak tagjai egymásról okkal feltételezhetik, hogy megegyezésre juthatnak a helyes cselekedet normáit illetően, azaz képesek egymással kölcsönösen megértetni eltérő választásaikat, képesek azonosulni egymás indítékaival.

Az érték kijelentések megalapozásának procedúráját így a tiszta racionalitás síkjáról a szorosabb értelemben vett szimbolikus gondolkodás területére helyeztük át. Ebből nem az erkölcsi relativizmus felfogásának igazolása következik. Ellenkezőleg, az erkölcsi tudat autonómiáját igyekszem igazolni más gondolkodásformákhoz képest.

Mert végül is mi egyébert tartanánk az erkölcsi ítélkezést alapjában véve lelkiismereti, nem pedig logikai kérdésnek, mint hogy ama bíróság elé, mely előtt napról napra számot kell adnunk cselekedeteinkről, ki-ki csak introspekció útján juthat el, és maga tudhatja egyedül, hogy ott miféle paragrafus alapján születik a döntés. A tárgyalás azonban mégsem zárt, „százezer ő” tanúsítja vagy cáfolja szenvedélyes elfogultsággal a bizonyító eljárás minden egyes mozzanatát, amely, úgy tűnik, végtelen idők óta folyik, s mintha a mi ügyünk csak része volna egy hatalmasabb procedúrának. „Próbaper”, úgylehet: az ítélethozatal rendjének

érvényességét veti minden alkalommal próba alá – a jelkép-rendszerek érvényességét is, amelyek közvetítik e rendet.

Közhely, hogy a nem-rationális lelki folyamatok milyen nagy szerepet játszanak az emberek közötti érintkezésben, de ezeket rendszerint zavaros, sötét, romboló erőknek képzelik, hatásukat pedig igyekeznek semlegesíteni vagy a ráció ellenőrzése alá vonni. Ha felismerjük konstitutív jelenlétüket az erkölcsi ítéletalkotásban – valamint a világ embertelenül racionalizált rendje, a bennünket fenyegető automatikus engedelmesség, személytelen erőszak, a káosz, a pánik és az apátia elleni védekezésben –, akkor más megvilágításban látjuk e tudati tényezők kulturális jelentőségét.

Egy közösség tagjai között addig képzelhető tartós meg egyezés az értékek rendjét és a követendő célokat illetően, amíg fennáll a szimbólumnyelv közössége. Ha a jelképek értelmé többé nem ismerős, vagy azok nem alkalmasak rá, hogy közvetítsenek az egyéni élményvilágok között, vagy a jelképek értelmét jóvátehetetlenül eltorzították a kollektív tudat traumái, esetleg a szándékos hamisítás vagy a viszonyok hirtelen változása fosztja meg ezeket érvényességüktől, végül ha a racionális gondolkodás egyeduralma már a gyermekkortól elnyomja az élményszerű, szimbolikus gondolkodás képességét, mely a serdülőt otthonossá tenné az értékek világában, őt magát pedig az erkölcsi személyiség önérzetével ruházná fel, akkor a közösség széthullik, és a sokaságot nem tartja össze más, mint a gépies alkalmazkodás kényszere a viszonyokhoz. Meglepődve tapasztaljuk ilyenkor, hogy közös sorstudat, szimbólumnyelv és más efféle szubtilitások híján miféle önpusztító és tényleg irracionális folyamatok indulnak be a társadalomban.

Az egyén önmagát e szimbolikus vonatkoztatási rendszerekhez képest tudja azonosítani. Identitása annál szilárdabb, minél számosabbak és nyitottabbak (a párbeszédre) az értékdimenziók, melyeket az adott kultúra integrálni képes. Az egymásra vissza nem vezethető, de egymásra utalt, egymással termékeny kölcsönhatásban álló szimbolikus világok

sokfélesége ugyanis nemhogy nem akadálya a kultúra koherenciájának, hanem éppen ezen múlik életképessége. A dimenziók változatossága lehetetlenné teszi olyan bipoláris feszültségmezők kialakulását, melyek maradandóan megosztanák a társadalmat: az egyes identitások kölcsönösen relativizálják egymást, egyszerre növelve az egyén autonómiáját és a közösség szilárdságát. Egy jól integrált kultúrában nem képzelhető el, mondjuk, bosnyákok és szerbek, pravoszlávok és mohamedánok véres háborúja, mert a vallási vagy etnikai törésvonalak felett hidat alkotnak más integratív erők – nem az egység, hanem a sokdimenziós különbözőség! A társadalom egysége múlik a kultúra „soknyelvűségének” megőrzésén.

A korunkban újjáéledő agresszív nacionalizmusok öngyilkos tendenciája éppen abban rejlik, hogy az egymásra épülő, egymást feltételező azonosságtudatok szerves, érzékeny rendjét megbontva kíván egyetlen elvnek feltétlen érvényt szerezni mindenekfelett. Életszerű tartalmak híján és konkrét történelmi összefüggéseiből kiragadva ez az elv – a nemzetiségé – maga is üres absztrakciót válik. Csak kontrasztfogalomként értelmezhető: egyedüli aktuális jelentése az elhatárolódás az idegentől. A mitikus „idegen” iránti gyűlölet közössége ideig-óráig kárpótlást nyújthat az azonosságtudatok erőtlenségében szenvedő, kommunikációképtelenné lett és önbizalmát veszített közösség tagjainak, de óhatatlanul súlyosbítani fogja a társadalom megosztottságát.

A „rosszul integrált” birodalmak, külső kényszer szabta államhatárok között a polgári nemzetté válás útjára megkésve lépő közép- és kelet-európai népek nemzeti ideológiájába ott épült be az idegengyűlölet, ahol rendeltetése a kulturális tradíció, a nemzeti öntudat hiányosságainak elfedése volt. Ellenszere tehát nem a nemzet fogalmához asszociált szimbolikus értéktartomány „meghaladása” volna, hanem annak elmélyítése és tudatosítása. Akkor ugyanis nyomban kiderül, hogy a tartós egymásrautaltság, a kulturális kölcsönhatások sokasága éppen ebben a térségben milyen eleven és

erőteljes élményközösséget teremtett az együtt élő népcsoportok között. Szokások, jelképek, hagyományok oszthatatlan (ki nem sajátítható) közösséget, melynek tudata a kollektív emlékezetben sokkal mélyebben vert gyökeret, mint a politikai szándékok szolgálatában időről időre felkorbácsolt nemzeti gyűlölködés. A gyűlölet hagyománya csupán a hagyomány gyűlölete, azé a hagyományé, melynek közösségét meg kellett tagadnunk a kényszerű osztozkodásnál.⁷⁸

A kultúrák jelképrendszerei nem zártak: egymásra utalnak. „A saját nyelvi világ nem a magánvaló lét megismerésének korlátja – elvileg mindent átfog, amivé belátásunk bővülni és amihez felemelkedni képes. Minden történelmi világ nyelvi jellegű – ezért nyitott minden lehetséges belátás felé, és hozzáférhető a többi világ számára.”⁷⁹ E világok kirekesztő szembeállításai a saját értékvilág lerombolásához vezet. Párbeszédük annak a szellemi közösségnek a felismeréséhez, amely *realitássá* teszi az összetartozást: emberek, fajok, nemzetek között. Ez kijelöli helyünket az élet egyetemes rendjében, és megállapítja felelősségünket a Másikért (minden élőlényért: e rendért) – szabadságunk mértékét. Olyan mértékben vagyunk szabadok, amilyen mértékben másokért felelősséget vállalunk.

Szabadságunk értéke a felismert felelősség mértékén múlik.

78 Ezt bővebben l. 'Elválaszt, ami összeköt'. Lányi András: A másik köztársaság, Liget, Budapest 1993

79 Hans Georg Gadamer i. m. 310. o.

VISSZATÉRÉS AZ ANYÁHOZ

– EGY „KÖRNYEZETI” ETIKA ELEMELI –

1. Emberközpontúság és mélyökológia

A mélyökológia kiindulópontja az élőlények egyenrangúsága. Hívei elutasítanak minden olyan nézetet, amely az embernek a világban kitüntetett léthelyzetet tulajdonít. Az ember otthonául és szolgálatára rendelt természeti világról szóló ószövetségi hely szokásos értelmezésével szemben nem is Darwin evolúciós elméletére hivatkoznak a legszívesebben, hanem John Muir őserdei élményére. Az ember-nem-látta rengeteg tisztasán pompázó virágok a véletlenül arra tévedt utazót rádöbentették, micsoda képtelen feltevés, hogy ezek az ember kedvéért lennének ott. Éppen ellenkezőleg, a természet fenséges szépsége azért ejt bennünket bámulatba, magyarázzák, mert egy nálunk végtelenül hatalmasabb és tökéletesebb lét üzenetét hordozza, melyhez alázatos tisztelettel szabad csak közelednünk.

Valóban, fajunk csúfos és többnyire kétes eredménnyel járó erőlködése, hogy helyét a világban megtalálja, az elfogulatlan szemlélőt hamarabb győzi meg arról, hogy a „teremtés koronájában” inkább az élet formáival pazarlóan kísérletező természet némiképpen torz és félresikerült vállalkozását lássa, mintsem az ember állítólagos felsőbbrendűségéről. Az élővilág felett egyre kíméletlenebbül hatalmaskodó technológia rémtettei pedig mind több okot szolgáltatnak, hogy – pusztán a szépérzékünkre hallgatva – mindannyian mélyökológussá legyünk.

A biológiai egalitarizmus álláspontja azonban, mint már többen kimutatták, ökológiának korántsem olyan mély, mint amilyen szeretne lenni: nem hoz kötelező érvényű fordulatot az ember és más lények viszonyának erkölcsi megítélésében.

Még azt sem bizonyítja, hogy ez a viszony egyáltalán erkölcsi természetű, hiszen a természetben a fajok együttélését

nem az erkölcs, hanem az ökológiai rendszerek működésének törvényei szabályozzák. Márpedig, aki az embertől alázatot követel a természettel szemben, az erkölcsi követelményt támaszt. Aligha jutna eszébe, hogy egy kiéhezett gorillának ilyesmit javasoljon. Feltételezi tehát, hogy az ember erkölcsi lény, a gorilla pedig nem az. (Ennek semmi köze ahhoz, hogy a két főemlős közül melyik a veszedelmesebb vagy a kártékonyabb.)

Ráadásul a fajok egyenlőségének kijelentése a mélyökológia részéről nem okvetlenül kedvező azokra nézve, akiket most hellyel kínálnak „a jognak asztalánál”. Már maga az elv is kínosan ismerős a jó öreg természetjogi felfogás érvkészletéből. Eszerint minden élőlény természetadta hajlamait követve pusztítja vetélytársait, küzd életteréért, és minden egyében is kizárólag a saját fennmaradásával, szaporodásával és egyéb biológiai érdekeivel törődik. Tehát éppen a természet tiszteletreméltó törvényeivel keverednénk ellentmondásba úgymond, ha az embertől másféle viselkedést várnánk. Ha pedig olyan (erkölcsi) képességeket tulajdonítanak neki, melyeket más lényektől megtagadnak, vajon nem maguk a mélyökológusok esnek-e ezzel az embersovinizmus rút bűnébe?

Az ember felsőbbrendűségéből fakadó kiváltságok és kötelességek elismerése az emberközpontú álláspont átvételét jelentené. Ez utóbbi hívei a környezet védelme számára szerényebb, de első pillantásra szilárdabbnak tűnő erkölcsi alapokat kínálnak, azt állítván, hogy az ember a saját jól felfogott érdekében köteles korlátozni a természeti erőforrások (értsd: élőlények) mértéktelen kiaknázását, hogy jusson belőlük az utánunk jövőknek is. Még az állatoknak okozott szenvedés enyhítésére is kötelezhetnek emberközpontú elvek: hivatkozhatunk az emberiség parancsolatára, valamint fajunk közismert könyörületességére. Közelebbről nézve azonban igencsak kérdéses, mire is alapozza a hagyományos „emberközpontúság” fajunk előjogait a Föld valamennyi lakója fölött. Talán azért mérsárolhatunk le más

lényeket és kínozzhatjuk őket körmönfont leleményességgel, mert mi és csakis mi vagyunk a jónak és a rossznak tudói? Alkalmas-e erkölcsi fölényünk kijelentése bűneink igazolására?

Vagy éppen ellenkezőleg, arra fogunk hivatkozni, hogy *nem* különbözünk más lényektől: lám, a bálnák is bálnaközpontúan gondolkodnak, a farkasok világa pláne farkascentrikus, miért ne ragaszkodnánk mi is a magunk emberközponitú erkölcsiéhez? Ez valóban szintiszta biológiai egyenlőség – és nem a mély, hanem a „felszínes” ökológiát igazolja. Mintha felcserélődtek volna a szerepek.

A mélyökológia mélyebb intenciója ugyanis – a természetel szemben elkövetett emberi bűnök jóvátétele – nem más lények jogainak, hanem az ember kötelességeinek meghatározott felfogására irányul. A természet könyvéből „kötelességek” és „jogok” nem olvashatók ki. Az élet iránti tisztelet semmivel sem természetesebb bennünk, mint az önzés vagy éppen felsőbbrendűségünk hiedelme. Általában az erkölcsi elvek nem természetesek. Az élet nem tiszteli az életet. Nem szorul erkölcsi igazolásra. Mi szorulunk ilyesmire, ha meg akarjuk tudni, mi az, ami méltó az emberhez és mi az, ami nem. És akár felruházzuk az állatokat az erkölcsi szubjektum méltóságával, akár szőrös és tollas robotoknak tekintjük őket, abban az egyben biztosak lehetünk, hogy a becsmérő vagy biztató leveleket a kiadóhoz nem algák, cinkék és menyétek fogják írni, hanem egymással és önmagukkal meghasonlott embertársaink.

2. Természet és szabadság

Nem tudok elképzelni senkit, aki egy gyárvárost, egy hulladéktemetőt vagy egy panelblokkokból épült lakótelepet szépnek találna, egy ültetvényes monokultúra egyöntetűségét szebbnek, mint egy gyümölcsöskertet; senkit, aki kifejezetten jónak találná a kísérleti állatoknak okozott szenvedést vagy a csirkegyári csirkék életformáját. Mint ahogy az sem

erkölcsi vagy esztétikai konvenció kérdése, hogy jónak nem a budapesti belváros levegőjét nevezzük, hanem a budai erdőségeket, melyek kiirtásán oly eredményesen fáradozunk. A fenti esetekben nem a szép és a jó, hanem a „hasznosság” fogalmára szokás hivatkozni, aminek előbbrevalósága a széppel és a jóval szemben civilizációnkban axiomatikus (ami nem jelent többet, mint hogy bizonyításával meg sem próbálkozunk). Mindenesetre *tudjuk* ilyenkor is, hogy mi a szép és a jó: éppen a természeti jelenségek megítélésénél jövőnk a legritkábban zavarba. Jóval ritkábban, mondjuk, mint amikor a legújabb divatot vagy felebarátaink viselkedését kellene elbírálnunk. S ez nem meglepő. Szépérzékünk és a jóról alkotott eredendő képzeink minden bizonnyal természettapasztalatunkban gyökereznek, azoké legalábbis, akik még tapasztalhatnak maguk körül valamiféle természetet. Nem is szólva arról, hogy bennünk magunkban, a zsigereinkben is ugyanaz a rend működik. Hogy is ne ismernénk fel, hogy is ne tartanánk jónak és szépnek az összhangot ösztönös várakozásaink és az ezeknek megfelelő természeti tünemények között?

Nincs rá semmi ok, hogy a természet rendje és a tulajdon értékrendünk között merev határvonalat húzzunk. Az ember nem a semmiből meríti cselekedetei mértékét, s nem is a tiszta észszerűség – vitatott – evidenciáira alapozza azokat, hanem mint élőlény, az élet mintáit követi. Követi, de nem utánozza! Hiszen az élet sem utánozza soha önmagát. Az ember *megfelel* a környezet kihívásának; válaszol. Úgy követi a természeti mintát, mint a művészet, amelynek realizmusát Apollinaire a járás példájával világítja meg: az ember utánozni akarta a lábat, és feltalálta – a kereket.

A „szabadság birodalma” nem valami külön univerzum a természet világán kívül, mely utóbbiban, mint Kant vélte, a szabadság számára nem akad hely. És nem is lázadást jelent szabadságunk a természeti kényszerűségek ellenében, ahogyan többek között Marx képzelte, mert itt a szabadság harcossai minden mozdulatukkal csak a saját hátszágukat pusztítanak. Nem, a szabadság éppen az a mód, ahogyan az ember

a természetben otthonra lel; ha úgy tetszik: a szabadság az ember természete.

Egyedül az ember számára nyitott a kérdés: mit tegyen? Ez nem azt jelenti, hogy bármit megtehet, amire képes, hanem hogy merőben más léthelyzetben cselekszik, mint a többi lény. A természet törvényeinek mégoly tökéletes ismerete sem igazítja útba, hogy mit kell tennie. Mert nem arról van szó, mintha az ember ugyanahhoz a rendhez viszonyulna tudatosan, melynek érvényességét más lények egyszerűen csak megélik, hanem hogy őrá más törvények vonatkoznak.

Mondhatjuk-e például, hogy az ölés tilalma (amit egyes válásfelekezetek az állatok leölésére is kiterjesztenek) természetellenes lévén, nem felel meg erkölcsi igényeinknek? Szerencsére semmi okunk rá, hogy ilyesmit állítsunk. Az élővilágban az ölés „természetes” mértékét az élőlénytársulások egyensúlyáról gondoskodó negatív visszacsatolás szabályozza. A ragadozó maga látná kárát mohóságának: hosszabb távon a saját táplálékforrása kerülne veszélybe, és addig gyérülne és gyengülne saját éhező csoportja, amíg a túlságosan megtizedelt zsákmányállat népesség ismét erőre kapva kellőképpen el nem szaporodik környezetében. Az őz sem tanakodhat táprendjéről, amikor a fiatal fák hajtásait lerágja, hogy vajon környezetbarát magatartás-e ez a részéről. De mi egy őz az elektromos körfűrésszel felszerelt szabadakarathoz képest?

Ami ellenben a saját fajtabeliek életének kioltását illeti, ez a magasabbrendű élőlények körében ritka jelenség. A vetelkedések elfajulását a csoport erejét és összetartását fenntartó szigorú szabályok korlátozzák. (Intő jel lehet, hogy ez alól egyes majomfélék, köztük a csimpánz is, kivételt képeznek. Mintha a magasabb intelligencia a főemlősöknél – az individuáció baljós előhírnökeként – máris a szolidarisztikus ösztönök és gátlások halványulását hozná magával.)

Egyedül az ember ölhet tetszés szerint: önként és kéjjel, ahogy a költő mondja, nemcsak parancsra. És ölhet úgy is, hogy közben tudomást sem kell vennie róla, mit művel. Áldozataival többé nem találkozik, nem látja szenvedésüket,

jajkiáltásukat sem kell hallgatnia. Ki gondolna egy derűs asztaltársaságban a vágóhidakra? A supermarket polcai előtt arra a negyvenezerre, aki aznap hal éhen a Földön, hála a piacgazdaság világméretű diadalának. Lám, egyre leleményesebben gondoskodunk magunkról. Úgy gondoljuk, igazán nincs mit szégyenkeznünk emiatt. Nyugodtan alszunk. Élünk a szabadság adományával, hatékony eszközöket állítunk úgy-mond, természetes önzésünk szolgálatába.

Csak hogy a szabadság nem valami ügyes szerszám, amelyel az evolúció megajándékozta fajunkat. A szabadság nem az ember tulajdonsága, figyelmeztet Heidegger, inkább az ember maga a szabadság tulajdona.⁸⁰ A szabadság törvényt szab cselekedeteinknek. Amilyen mértékben képes az ember függetleníteni magát a közvetlen természeti meghatározottságoztól, ugyanolyan mértékben illetékesek az erkölcs törvényei, hogy vezéreljék tetteinket. Mert jól mondja Kant, hogy „önmagunkat szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötelezett lényként elgondolni olyan lenne, mint egy törvény nélkül ható okot elképzelni”.⁸¹ Az élővilág önszabályozásának bonyolult rendszeréhez szervesen hozzátartozik a szabadság rendjét megállapító *erkölcsi homeosztázis*.

Így azután nincs mit csodálkoznunk, ha az *erkölcsi törvény* módszeres és tömeges semmibevétele a *természet* rendjét fenyegeti összeomlással. A pusztuló élet és a zűrzavar, amit a földi ökoszisztémában fajunk előidézett, az erkölcs botorul kiiktatott szabályozó köreinek helyreállítására int.

3. Az erkölcsi törvény

– Mester, gyógyítsd meg, kérlek, az Énemet! – fordul a tanítvány a zen-szerzeteshez. – Hozd ide az Énedet, hogy meggyógyíthassam – feleli mestere. – Keresem, de sehol sem találom. – Úgy hát meggyógyítottam az Énedet.

80 Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, 29. o.

81 Immanuel Kant: *A vallás a tiszta ész határain belül*. Gondolat, Budapest 1974. 158. o.

A koan értelme nem az, hogy az ember nem rendelkezik egyéni énnel, hanem hogy énünk nem olyasmi, ami a világban úgy létezik, mint egy dolog a többi között, inkább annak a módja, ahogyan a világ számunkra (és mi a világ számára) létezik. Ha a tanítvány megértette mesterét, kigyógyult az individuális ego nyavalyáiból és ökológiai önismeretre tett szert. Az Én úgy van, hogy szüntelenül túllép önmagán; az öntudat: világra-nyitottságunk. És az ember viszonyaiban talál magára, „a mások kerülőútján”, mint Paul Ricoeur mondaná. „Egy ember” léte merő absztrakció, hiszen az ember emberként sosincs meg önmagában. Azért öntudatos, mert társas lény. Nem társaságkedvelő: társakra szoruló. Azért tud magáról (vagyis azért képes önmagához mint egy másikhoz szabadon viszonyulni), mert azonosulni tud másokkal és a társak válaszából ismeri meg magát.

A mások megértése szabadságom feltétele: csak általuk lehetek azzá, aki vagyok. A szabadság egymásrautaltság. Nem valami eredendő adottság, aminek háborítatlan élvezetében az egyént tilos korlátozni, hanem lehetőség, aminek megvalósítása a társas érintkezés legfőbb értelme. Csak társaink között, általuk és az ő számukra vagyunk „személy”: értelmes, a mások figyelmére méltó megnyilatkozások alanya.

De hogyan állíthatjuk, hogy a szabadság az ember létjellemzője, és ezzel egyidejűleg azt is, hogy a szabadság valami olyasmi, ami az egyénnek vagy megadatik, vagy sem? Úgy, hogy az ember eldöntetlen lény. Sosincs „készen”. Ügye lezáratlan ügy.

Mit tehetek hát, hogy a szabadság lehetősége iránti bizalomban, a világra nyitottan éljek, vagyis emberhez méltó életet éljek – azaz szabadon éljek?

Semmit. A szabadság elutasítása ugyan szabadságomban áll (választhatok, hogy viszonyaimat a megértés vagy a használat és uralom elve szerint alakítom), de el nem érhetem a magam erejéből. Se másoktól, akaratuk ellenére nem kényszeríthetem ki szabadságomat, hiszen a kényszerített

viszony bármi, de nem szabad. Szabadságomat csak ajándékba kaphatom másoktól.

És cselekedhetek hasonlóképpen magam is: törekedhetek arra, hogy társam szabadon, azaz létének lehetőségeire nyitottan éljen a viszonyban, melybe – ezt ne feledjük – a lényeket tekintve egyikünk sem szabad elhatározásból vagy intellektuális kísérletképpen lépett, hanem szükségből, vágytól és félelemtől űzve. Az együttlét antropológiai kényszerűség. Ezt a kényszert csak az teszi elviselhetővé, azaz összeegyeztethetővé az erkölcsi személyiség méltóságával, ha az összetartozók a társulás feltételeit kölcsönösen egymás javára tekintettel alakítják, és egyesülésük közös küzdelem a közös kényszer ellen. Mivel a kényszer ágensei itt egymással szemben elsősorban mi magunk vagyunk, ez minden esetben küzdelmet jelent önmagunkkal, másokért. Szolgáló igyekezetünk sosem ingyenes ajándék, hanem áldozat, melynek meghozatala mindenestre szabadságunkban áll. A „saját” világunk gazdagságát a Másik szabadságának végtelen lehetőségeként fedezzük fel, ha felfedezzük.

Szabadságunk elháríthatatlan: a szabadság úgy rendelkezik velünk, hogy nekünk kell döntenünk a Másik szabadságáról. Ismerjük őt, képesek vagyunk azonosulni vele. Tudjuk, hogy olyan lény, akinek legfőbb java az, ami rajtunk múlik. Megtagadhatjuk-e tőle? És vajon a részvét megtagadása nem az egyedüli emberhez méltó létforma elutasítása volna-e – ítélet önmagunk fölött?

Tehát csak másokat tehetünk szabaddá, és bennünket is csak mások szabadíthatnak fel. Ez a szabad cselekedet meghatározása, az erkölcsi törvény. A cselekedet erkölcsi értékét nem valamely elvont és egyetemes előírás betartásán méri, hanem a másik szabadságáért hozott áldozat nagyságán. A remény és a bizalom mértékén, mely tetteink nyomán másokban gyökeret ver vagy kihuny.

De vannak-e hasonló erkölcsi kötelezettségeink más élőlényekkel szemben? Az erkölcsi viszony, tudjuk, nem szimmetrikus: kötelességeink attól függetlenül hárulnak ránk,

hogy mások velünk szemben viselnek-e hasonló kötelezettségeket, illetve eleget tesznek-e azoknak. Így tehát lehetnek az állatokkal szemben kötelességeink. Hogy ténylegesen vannak-e, ez attól függ, hogy viszonyunkat erkölcsinek tekintjük-e. Ebből a szempontból pedig nem az számít, hogy rendelkeznek-e erkölcsi személyiséggel, hanem hogy magunkról mit tartunk.

Tagadhatatlan (bár olykor tagadni próbálják), hogy képesek vagyunk azonosulni az élet valamennyi formáját kivétel nélkül átható elemi törekvéssel az öntörvényű létezésre, mint ahogy minden szenvedni tudó lény szenvedésében is osztozni tudunk. Ebből a szempontból tökéletesen lényegtelen, hogy öntudatlan szabadságigényüknek, élni akarásuknak van-e „erkölcsi értéke”. A mi részvételünknek és odaadásunknak mindenesetre erkölcsi jelentősége van: ha nem élünk e képességünkkel, nem emberként viselkedünk, és vétkezünk az emberlét törvénye ellen: bűnt követünk el.

Mert az embernek emberként való meghatározásából az következik, hogy nem térhet ki egy ilyen, számára félreérthetetlen formában jelentkező igény figyelembevételéről. Úgy kell bánnunk velük, mintha rendelkeznének erkölcsi személyiséggel.

Az ember nem lehet nem antropomorf: vagy megszemélyesíti a természetet és személyként bánt más lényekkel, vagy eltárgyasítja őket: közömbös lesz létük, szenvedésük, pusztulásuk iránt. Egyik megoldás sem „természetes”, mert maga a dilemma erkölcsi természetű. De nem hihetjük, hogy bármely élőlény számára közömbös a saját életben maradása. S mivel értjük ezt és a megértés módján létezünk, számunkra csak az első megoldás marad. Márpedig döntenünk kell, és nekünk kell döntenünk, hiszen a természet nem tárgy és nem személy – tárgyas vagy személyes csupán a mi viszonyunk lehet az élet megnyilvánulásaihoz.

Nem lehet azonban olyan kötelességünk, amelynek teljesítése nem áll szabadságunkban. Márpedig az ember mint biológiai lény rákényszerül, hogy életét más lények

elpusztítása révén tartsa fenn. Ebből mégsem következik velük kapcsolatban az erkölcsi viszony lehetetlensége, mint hinni szokás. Ne feledjük, más emberekhez – és önmagunkhoz is – kényszerű biológiai és szociokulturális meghatározottságok között – szabadon viszonyulunk.

Erkölcsi méltóságunkból parancsoló szükségszerűséggel következik, hogy a részvét és a megértés kiváltságos adományának birtokosaiként korlátozni törekedjünk a természeti vak kényszerűség érvényesülését más lényekhez fűződő viszonyunkban. Emberi képességeinket ne más lények leigázására használjuk – ne „használjuk”, hanem *éljünk* velük és tiszteljük az élet adományát; mindazt, amit megnyilvánulásainak gazdag változatosságából képesek vagyunk megérteni, és azt is, amit nem.

4. A szabadság fonákja

Ha az egyént minden további nélkül a biológiai egyeddel azonosítjuk és individualitásának határai közé rekesztjük, környezete csak mint az önmegvalósítás eszköze, illetve szabadságának külső korlátja jön majd számításba. Szabadságon ekkor nem értünk egyebet, mint hogy tetszőleges egyéni céljait ki-kí zavartalanul követheti. Az erkölcs ebben az esetben csupán az egymást kölcsönösen akadályozó és fenyegető egyéni szabadságtörekvések közti közvetítés mértékét fogja előírni, azt a kört, melyen belül az egyénnek nem kell másokra tekintettel lennie. Más szavakkal: azt a kört, amelyen belül az erkölcs nem illetékes. Így szabadság és erkölcs eleve szembekerülnek egymással.

Csakhogy a kör, melyen belül az egyén másoktól függetlenül követhetné tulajdon céljait, a valóságban egyáltalán nem létezik. Minden lényeges törekvésünk közvetve-közvetlenül érint másokat, sőt, egyenesen rájuk, embertársainkra irányul, akiknek megértése, oltalma, figyelme, jóindulata, sőt, szeretete nélkül egyáltalán nem élhetünk. Cselekedeteink annyiban számítanak egyáltalán cselekedetnek, amennyiben

számot tartanak a mások megértésére. Hogyan is követhetné céljait másoktól függetlenül, akinek legfőbb célja éppen a másik ember?

Környezetünkől soha, még gondolatban sem vagyunk függetlenek. Az öntudat az a mód, ahogyan létünk környezetünkkel összefügg. Önmagában az egyén nem lehet szabad, csak szerencsétlen. Nem hogy nem élvezheti háborítatlanul javait, de szükségét szenved mindabban, ami az emberi létezéshez nélkülözhetetlen.

Ahhoz, hogy szabadok legyünk, nem elég a személyközi viszonyok mentesítése a kényszersztől. Különösen akkor nem, ha a személyes kényszerszt csupán személytelen kényszermechanizmusokkal helyettesítjük, és nem a kényszer alkalmazásának indítékait iktatjuk ki, sőt, éppen ellenkezőleg, ezeket erőteljesen ösztönözzük és a fejlődés hajtómotorjának nevezzük (lásd versenykényszer, nyereségelv, gazdasági racionalitás). Ebben az esetben a függetlenség a mások kényszerítő fellépésével szembeni egyéni védelem intézményes feltételeinek megerősítését jelenti. Tudomásul vettük, hogy az ember az embernek farkasa, és kerítésekkel óvjuk, melyek között ő másokban és mások őbenne nem tehetnek kárt: ez volna a negatív szabadság Jó – vagy legalábbis politikailag korrekt – Társadalma.

Felvilágosult apostolainak nemes szándékával szöges elmentében a negatív szabadság elve, ahol érvényesült, a politikai és az üzleti élettől az egyetemekig mindenütt az emberek közötti kommunikáció és a szolidaritási hajlam rohamos hanyatlásához vezetett. Általánossá tette a hiedelmet, hogy az egyénnek nem kell többé megnyerni társai egyetértését, hogy követhesse céljait. Csupán a megfelelő eszközöket kell megszereznie. Ilyen körülmények között nem csoda, hogy maga a szerzés lett a norma. A magánvélemények és egyéni célok egyeztetésére tisztán formális és személytelen eljárásokat találtak. Nem kellett többé megegyezni semmiben! Fölzabadozasként ünnepezték ezt az állapotot: a társas érintkezés többé nem célja, csupán eszköze az egyéni érvényesülés-

nek. Értelme nem a részvétel (t. i. a közmegegyezés formálásában), hanem részesedés (a rendszerben cirkuláló javak és szolgáltatások elosztásánál).

Az instrumentális észszerűség elvét megtestesítő intézmények és mechanizmusok uralma azonban mégsem volt képes biztosítani az egyéni értékválasztások szabadságát. Ehelyett egy kimondatlan értékrend uralmát kényszerítette mindenkire: jónak ezentúl azt kell tartanunk, ami a technológiai-gazdasági rendszer hatékony működését szolgálja. Az öncélú használat lett így a Jó, a teljesítmény pedig az egyedüli értékmérő. Az eszköz lett a cél.

Jóléten azóta azt az állapotot értik, melyben az egyén szükségleteit több eszköz gyorsabb elhasználása révén elégtí ki, mint a szomszédja. Más értékmérő nem maradt. A legitím „össztársadalmi cél” teljesülése – a testi-lelki berendezéseink célszerű ingerlésével és gondozásával elérhető kielégülés maximuma a lehető legtöbb ember számára – ellenőrizhetetlen és mérhetetlen, mint Kantnál a jóakarat. Az élvezet ugyanis tisztán szubjektív fenomén, másokkal megoszthatatlan. Nem alkalmas rá, hogy az értelem „privatizálása” után átvegye szerepét, azaz új mintákat állítson elő a személyközi érintkezés számára. Az „élménytársadalom” befelé fordult, mégis kívülről manipulált, szükségletei börtönébe zárt, kommunikációképtelen viszontélvezők társadalma, akiket az egymásért és a környezetért viselt felelősség terhe alól felment az univerzális technológiai gondoskodás, amely a személyes kapcsolatok helyébe lép.

Az egyén kiszolgáltatottsága a társadalmi környezetnek eközben mit sem csökkent, csupán a függő viszony vált személytelenné, következésképpen megfoghatatlanná. Maguk a kitűzhető egyéni célok is idomultak a „realitásokhoz”: mindinkább azonosulnak az áruvilág kínálatával és egyre nagyobb mértékben kötődnek a tömeges nagyipari technológia alkalmazásához, ami az élet valamennyi területén „tökéletes” kárpótlást kínál az elveszített személyes kapcsolatokért, a helyi közösségek megsemmisített önállóságáért, az

életformák hagyományos sokféleségeért, valamint a természetes életkörülmények minőségében bekövetkezett rohamos romlásért.

Az egyetlen talán, amit a fogyasztói jólét és a kontingens egyéni szabadság világában egészen biztosan nem lehet megtenni: eltérni a többség életformájától. Nem tilos, csak lehetetlen. Mert hogyan is mondhatnánk le például a személygépkocsi használatáról büntetlenül egy olyan környezetben, melyet már teljes egészében az automobilizmus szükségleteihez igazítottak? (Minden távolság megnövekedett, a városi tér nem ott-tartózkodásra, csak áthaladásra szolgál, magunk is az elővárosokba menekülünk, egyre messzebb életünk nélkülözhetetlen színtereitől, ahová ezentúl személygépkocsi nélkül nem juthatunk el.) Vagy megkímélheti-e gyermekét obszcén és erőszakos jelenetek mindennapos látványától az a szabad városlakó és médiafogyasztó, akinek polgártársai nem találnak semmi kivetnivalót abban, hogy az efféle ábrázolások elborítsák a nyilvános felületeket és a kommunikáció csatornáit? Kóborolhatunk-e kedvünkre olyan erdőségekben, melyeket az üzleti versengés szelleme kivágásra ítélt, az individualizmus felparcellázott, a technológiai kényszerűség szemétlerakóvá tett? Maradhatunk-e csendben, ha környezetünk egy pillanatig sem tud meglenni a fülsiketítő zajkulissza nélkül, amely megkíméli az embert attól, hogy figyelnie kelljen társaira vagy önmagára? A példák a végtelenségig folytathatók.

5. Az erkölcsi tett

A reformáció kora óta Európában mind általánosabbá lett a meggyőződés, hogy tetteiről ki-ki csak a saját lelkiismeretének ítélőszéke előtt adhat számot. Kant éppen ennek a felfogásnak a következményeit állapítja meg, amikor szigorúan elhatárolja egymástól legalitás és moralitás illetékességi körét, az utóbbinak csupán az akarat vezérelvének meghatározását tartva fenn. A königsbergi filozófus ugyanakkor

köztudottan nem bízott az empirikus egyéni lelkiismeretben, ezért igyekezett azt mindattól megtisztítani, ami benne ténylegesen egyéni: a hajlamok, célképzetek és más elfogultságok befolyásától. A lelkiismeretet a kanti etika voltaképpen gondnokság alá helyezi, a kategorikus imperativus teljhatalmú felügyelete alá.

A Kant által bevezetett szigorú rendszabályok, amint az lenni szokott, a szándékolttal épp ellentétes következményekre vezettek.

1. Az erkölcsi törvény kérlelhetetlen, részrehajlatlan és életidegen szigora száműzte az érzelmeket, az ösztönöket, valamint „megromlott” természetünk egyéb tartozékait a romantika és a szentimentalizmus korában oly élvezetesnek ígérkező szabadságkultusznak még a közeléből is. Sehogyse fértek volna össze az elvont kötelességteljesítés formulájával. A „szív” lázadása a „fő” ellenében ezek után csak idő kérdése lehetett. Az ezredvég jóléti társadalmában már az „örömelv” üli diadalát, háziköntösben és papucsban; filiszterriogató romantikus szenvedélyek és „szabad mellű” örömek távoli csenevész leszármazottja. Jobbjában árukatalógussal, baljában távirányítóval ábrázolják rendszerint.

2. A politika tudomásul vette, hogy a célok világa nem az erkölcs világa. Csakhogy az etikai közösség depolitizálása helyett – amit Kant követelt – az állam demoralizálását hajtották végre teljes következetességgel, amit viszont Kant aligha helyeselt volna. A késő modern liberális állam, miközben önérzétesen kikéri magának a politikai döntések feletti morális gyámkodást, korántsem mond le az egyéni szándékok és értékválasztások befolyásolásáról. Nem is tehetné, hiszen a bio-uralom rendje épp azon áll vagy bukik, hogy sikerül-e az uralom szükségleteit az alattvaló legbensőbb törekvésévé tenni, ránevelni őt arra, hogy a szűkös kínálatban lássa vágyai netovábbját.

A kérdés eközben változatlanul kérdés maradt: összeegyeztethető-e és miképpen egyeztethető össze az egyéni lelkiismeret szabadsága egy univerzális erkölcsi törvény

iránti engedelmességgel. A közvetítés kanti kísérletének hitelvesztése a 20. században az erkölcsi gondolkodást merőben új irányokba terelte, és a kötelesség fogalmának újszerű értelmezéséhez vezetett.

Kant a cselekvés erkölcsi értékét szubjektivizálta, amikor azt az elhatározás aktusára, a szándékra korlátozta. Megítélését ugyanakkor általános formula bevezetésével racionalizálta és objektivizálta. Az emberi cselekvés fenomenológiai megközelítése a Kantéval ellenkező eljárást tesz lehetővé. Ha a cselekedetet egy személy mások számára jelentésteli megnyilatkozásának tekintjük, azaz szövegnek, aminek értelme nem valahol „mögötte” lappang, a szándékban, hanem a másokkal teremtett kapcsolatban valósul meg, akkor a tett értelmét objektívnek, s az interpretációk párbeszédét a végső realitásnak kell tekintenünk. Ebben az esetben nem lesz többé szükségünk egy mindannyiunk lelkiismeretében egyformán trónoló erkölcsi törvény feltevésére, melynek útmutatását mindenki kénytelen egyéb vonzalmaitól és hajlamaitól függetlenül elfogadni. Mert a tetteinkről ítélni hivatott erkölcsi fórumot maga a cselekedet jelöli ki és hozza létre. Bíróul választja maga fölött a Másikat, ugyanazt (ugyanazokat), akire (akikre) a tett irányul. És annál is inkább erkölcsi természetű a cselekvés, minthogy szándékolt és igazolásra váró értelme szerint minden egyes esetben javaslatot tartalmaz az adott helyzet erkölcsi megítélésére.

Minden cselekedetünkkel följelentjük magunkat a Másiknál, mondaná Emmanuel Lévinas, és alávetjük magunkat ítéletének, jóllehet ritkán fogadjuk el azt minden további nélkül. De be kell vallanunk: nem ismerünk olyan legitim erkölcsi fórumot az érintettek körén kívül, melynek ítélete akár a cselekvőt, akár bíróját – a tett elszenvédőjét – inkább kötelezné, mint kettejük egyezkedése a cselekedet értelmét illetően, vagy ami elégtételt nyújthatna a társak elmarasztaló ítéletéért, a Másik elutasításáért.

Első pillantásra úgy tűnhet, mintha ez az álláspont merőben relativisztikus volna. A párbeszédben formálódó ítélet

igazsága azonban mégsem a résztvevők alkalmi megegyezésén múlik. Hogy egyáltalán képesek a megegyezésre – vagy legalábbis a megegyezés reményében lépnek egymással párbeszédre –, már annak köszönhető, hogy ha választásaik nem is, de értékviláguk lényegében közös. Ez az egyetértés nem az erkölcsi dilemmák megoldására, hanem a releváns erkölcsi problémák mibenlétére vonatkozik. Az érvelési módok, meghatározások és elfogadott megoldások sokfélesége dacára a kultúra közössége egyúttal elkötelezettséget is jelent egy sor kimondott és kimondatlan alapérték mellett. Ezek figyelembevételére bárkitől elvárható a cselekedetek megítélésénél.

Minden ellenkező híreszteléssel szemben a mi korunkban a mértékadó vélekedők körében ritka és meglepő egyetértés uralkodik az erkölcsi alapértékek többségét illetően. Kevesen vonják kétségbe, hogy léteznek olyan alapelvek, amelyeket mindenkinek tiszteletben kell tartania. Valljuk az ember felelősségét tetteiért, ami erkölcsi méltóságunk alapja. Ebből szükségképpen adódik a szabad önrendelkezés és a szolidaritás elvének valamilyen értelmű elfogadása. Ezekből következnek a társas érintkezés alapszabályai: a kölcsönösség, a méltányosság, a nyitottság a mások megértésére, a szenvedés okozás tilalma, valamint a kapcsolatok kényszermentessége.

A kialakult értéklistához új szempontokkal járult legutóbb a természeti környezettel, illetve más lényekkel kapcsolatos magatartásdilemmák kiéleződése. Ezek új területeken vetik fel az ember felelősségének és bűnösségének kérdését, ez pedig elválaszthatatlanul összefügg a szenvedés problematikájával, ami minden erkölcsi gondolkodás kiindulópontja és próbaköve.

6. Felelősség a rosszért

Miért van inkább a rossz, mint a jó? A természet felfoghatatlan nagyszerűsége lenyűgöz és csodálattal tölt el, efölött érzett boldogságunk mégis fájdalmas érzés, e végtelen szépség

és jószág veszendőségének tudásával párosul. S hogy a veszteség rossz, hogy szenvedni és következképp szenvedést okozni rossz, ez ugyanúgy léttapasztalatunk alapszerkezetéhez tartozó bizonyosság, mint hogy élni jó. Mégis: jobb lett volna meg sem születnünk. A pesszimista igazsága cáfolhatatlan. Ki ne tudná, hogy minden egyes életben több a szenvedés, mint a jó? A jó úgyszólván csak az ígélet földje törekvéseink számára, maga az élet pedig szüntelen küszködés, hogy részünk legyen a jóban. E küzdelem hajtómotorja a hiány, a nélkülözés és a vágy. Aki a jó és a rossz közötti különbség ismeretében, léte végességének és abszolút erkölcsi felelősségének öntudatával él, az ember, és nem lehet boldog.

Milyen következtetések adódnak ebből? Nos, mindenekelőtt az, hogy az ember mégiscsak *jóra való* lény, hiszen fájjalja a rosszat. Másodszor, hogy a világban a jó az *eredendő*, hiszen a rossz csupán a jó iránti ragaszkodásunk következtében, a jóhoz képest minősül rossznak. Éppen ezért van inkább a rossz, mint a jó. A jó szükségképpen magában foglalja a rosszat – ha másképpen nem, akkor mint a jó mulandóságát és lehetőségeink korlátoltságát –, a rossz viszont csak utal a jó létére, de nem okvetlenül tartalmazza azt. Létezik tökéletes rossz. Lehetséges a jó teljes hiánya. A szenvedésben nincs semmi jó. Ezzel szemben a jó sosem tökéletes.

Harmadszor: aki a jó és a rossz közti különbség ismeretében cselekszik, azon a jó számonkérhető. Tehát (negyedszer) az ember tudatos cselekedeteinek célja nem a boldogság, hanem a jó. Vagyis (ötödször) rosszat cselekedni embertelenség; mivel a jó iránti elkötelezettségünk embervoltunk meghatározásában rejlik. Semmiféle külső kényszerűség vagy belső hajlam nem igazolhatja a rosszat, amit elkövetünk. Rosszat tenni: bűn.

De hiszen nem is gonosz szándékból tesszük a rosszat rendszerint, és még csak azért sem, mintha ne volnánk tisztában azzal, hogy mi a jó. Tehát miért? Közönyből. Úgy véljük, hogy cselekedeteink akaratlan következményei nem miránk tartoznak és nem kérhetők rajtunk számon. Hajlandóak

vagyunk belátni, hogy tetteink rosszra vezetnek, de úgy gondoljuk, azt a rosszat nem mi tesszük, hanem az élet rendje, a társadalmi viszonyok, a gazdasági helyzet, szándékaink félreértése, a történelmi szükségszerűség stb. stb. hozta így magával. Sorsunk, hogy olyan világban éljünk, melyben a rosszat készen találjuk, és tetteinkkel csupán mozgásba hozzuk. Mit sem tehetünk, úgymond, ez ellen.

Felelősek vagyunk-e cselekedeteink sorsszerű következményeiért vagy sem? Ezen múlik a környezetért viselt felelősség kérdéskörének egész megítélése. A sorsunkért viselt felelősség értelmezése a felelősségetika újszerű megalapozását igényelte. Erre vállalkozik Tengelyi László *A bűn mint sorseselemény* című munkájában, elsősorban Paul Ricoeur és Emmanuel Lévinas idevágó nézeteinek elemző bírálata alapján. A tetteinkért viselt felelősség gyakorlatilag semmit sem jelentene, figyelmeztet, ha nem tartoznánk felelősséggel azokért a sorsszerű körülményekért is, amelyek között a tett végbemegy. (Márpedig a legtöbben közülünk ebben a megnyugtató tudatban élnek le az életüket, és hibáztatják a sorsot saját szenvedéseikért ugyanúgy, mint azokért, amiket ők okoznak másoknak.) A cselekedeteink sorsszerű következményeiért viselt felelősség Tengelyi szerint azért hárul ránk, mert nemcsak önmagunkért tartozunk felelősséggel, hanem másokért is. Összetartozásunk nem szabadon választott, hanem sorsszerű: mint korábban láthattuk, másoktól függetlenül, hozzájuk fűződő viszonyainkon kívül „önmagunk” sem lehetnénk.

De hogyan felelhetünk azért, amiről nem tehetünk? Tengelyi a felelősség retroaktív konstrukciójának kidolgozásával oldja fel ezt a paradoxont. „Cselekedeteink szándéktalan következményei eseményei a világnak, és mint ilyenek elbeszélhetők a történések nyelvén is. Életünk sorsfordulataivá azonban azáltal válnak, hogy beemeljük őket tetteink leírásába. A felelősség ’álláspontja’ a cselekvés nyelvét igényli. Ekkor pedig az, ami történésnéként tekintve utólagos következménye a tettnek, visszamenőleg a tethhez tartozónak

bizonyul.”⁸² Az élet eseményei csak akkor válnak az ember sorsává, ha vállalja ezt a felelősséget: „a cselekedet sorsfordulatait a felelősség vállalásának jeléül visszamenőleg beépíti az eredeti tettbe.”⁸³

Maga a felelősség azonban, mint láttuk, sorsszerűen hárul ránk, azaz viseljük akkor is, ha nem vállaljuk. „Tetteinkért nem felelhetnénk, ha nem felelnénk a sorsunkért is, s hogy a sorsunkért felelünk, ez nemcsak tettünk, de sorsunk is”,⁸⁴ foglalja össze műve középponti gondolatát Tengelyi. A sorsunkért viselt felelősség elhárítása egyúttal a Másik (a világ) iránti kötelességünk megtagadása, s éppen ez a rosszban a Bűn, amit az ember az élet egysége ellen naponta elkövet. „A bűn nem más”, állítja Hegel nyomán, „mint a magunk életének a másokétól való szükségképpen erőszakos elválasztása, vagyis az eredendően egységes élet 'szétválasztása'... A bűn tehát megoszt, a sors viszont a megosztottságban összekapcsol. De csak a sorsot kiengesztelő szeretet egyesít”.⁸⁵

7. A „szelíd erkölcsök”

Önkéntes odaadás, szeretetáldozat – a mai olvasó számára ezek a kifejezések valószínűleg ugyanolyan idegenül vagy éppen nevetségesen csengenek, mint kétezer évvel ezelőtt. Valóban, mi készítetné az embert ilyesmire? És mit jelent ez a sokat koptatott szó: szeretet? Heidegger szerint a lényünk nyitottságából adódó megértés képességének gyakorlását, a lét „lenni hagyását” jelenti. A szeretet ezek szerint olyan teljesebb önismeret elsajátításának a képessége volna, amely eredendő összetartozásunk tudatában képessé tesz bennünket a mások javával való szívbeli és örömteli azonosulásra. A szeretet tanít bennünket *látni*: viszontlátni és felismerni egymásban embervoltunk értelmét.

82 Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Atlantisz, Budapest 1992. 239. o.

83 i. m. 245. o.

84 i. m. 200. o.

85 i. m. 46–47. o.

A kereszténység gyászos e világi története ugyan alaposan rászolgált Nietzsche és követői gúnyképeire, az igazság azonban ettől függetlenül az, hogy a lét elérhetetlen egységének helyreállítását (aszketikus önmegtagadás, illetve dionüszoszi önfeladás nélkül) egyedül a felebaráti szeretetről szóló tanítás ígéri. Európa erkölcsi tanítómestere, a Názáreti, nem valami újabb teljesíthetetlen kötelesség koloncát rótt követői nyakába; éppen ellenkezőleg, könnyíteni akart a terhükön. Arról gyözködte őket – ha a keresztény civilizáció történetét nézzük: vajmi kevés sikerrel –, hogy egymásért szenvedni sokkal elviselhetőbb, mint egymástól szenvedni. Mert a részvét és az önkéntes áldozat értelmébe vetett bizalom vigaszt nyújt kínjaink közepette. Akinek ellenben nincs kivel megosztania sorsát, az százszorosan szenved és az élete csupa rettegés.

Amikor az ószövetségi hagyomány értelmét az evangélium a szeretet szelíd parancsolatában összegzi, mondván, hogy „ettől függ az egész törvény és a próféták” (Mt. 22:40), arra figyelmeztet, hogy az embernek nem az „én” és „te” között adatik választania, hanem a *különlét* embertelen magánya és a megszabadító *együttlét* között.

Mert az ember csak testvérei között lehet szabad. Ősi tudás ez: az első írásos emlék – egy sumér agyagtábla –, ahol a kifejezés megjelenik, a szabadságot olyan szóképpel jelöli, melynek eredeti értelme: „visszatérés az Anyához”.

Szabadság és testvéri szeretet azonban mégsem az örök emberi természet vonásai, hanem kulturális fejlemények. E két fogalom számunkra olyan értelmet hordoz, amelyet egymással elválaszthatatlan kölcsönhatásban nyertek el a mediterráneum körül kibontakozó civilizáció fejlődése során. Talán épp e két elv konfliktusos történelmi együttthatása (összefüggésük és a bennük rejlő ellentmondás) teremti azt a szellemi erőteret, amit európai kultúrának nevezünk. Sem a szeretet, sem a személyi szabadság nem ugyanazt jelentik ennek határain kívül. Mert csak aki választja társát, az fogja a társak javát választani. És csak a szabad ember tanul meg

igazán szeretni, csak a szeretet indíthatja arra, hogy magát másoknak önként odaadja és az értük viselt felelősség terhét magára vegye. Azt a terhet, melynek elutasítása maga volna a bűn.

Ahol nincs szeretet, a szabadság lehetetlen, és ahol nincs szabadság, ott szeretet sem lehet. Ahol hiányzik a szabadság és a szeretet, ott a rossz elháríthatatlanul bekövetkezik.

ÖNKORLÁTOZÁS VAGY ÖNMEGVALÓSÍTÁS?

A szelídség értelme a humánökológia eszmerendszerében

1.

Amikor szelíden fodrozódó víztükrörről vagy az őszi nap szelíd sugarairól beszélünk, a „szelíd” kifejezést átvitt értelemben használjuk. Eredeti jelentése ugyanis kimondottan az emberi cselekedethez, éspedig annak zsidó-keresztény megítéléséhez kötődik: olyan hagyományhoz, amely teljes tudatában van annak, hogy lényegében mindaz, amit az ember a saját akaratából visz véghez, valamiképpen sérti a világ rendjét. Szelíd mindaz, ami a tett eredendő bűnösségének enyhítésére szolgál.

Ha létezik ártatlan cselekedet, az nem szorul a szelídség mentségére. A szelídség azok számára lesz a legfőbb – de mindenesetre az egyetlen tisztán a magunk elhatározásából gyakorolható – erény, akik egyaránt meg vannak győződve személyi felelősségükről és kikerülhetetlen vétkességükről. A szelídség nem antitézise a bűnnek, hanem velejárója. Mert aligha szorul bizonyításra, hogy nem a jó, hanem a rossz az, amit szelídíteni, enyhíteni kell. (Magától értetődik, hogy a túl sok jót, azaz a mértéktelenséget is a rosszak közé sorolom.)

A keleti életbölcselet – például a jóga vagy a tao – nem a szelíd, hanem az ártatlan cselekedet útját ígéri követőinek, s az nem egyéb szerintük, mint az *akaratlan* tett. Úgy hass, hogy ne árts! ez csak azok számára lehetséges, mondják, akik nem egyéni, különös céljaikat követik, hanem áldozat gyanánt fogják fel tettüket, mellyel a világ rendjének fenntartásához járulnak, igyekezvén, hogy betöltsék a létezésben a nekik rendelt helyet. Ehhez azonban – így szól a tanítás – meg kell szabadulnunk a szabadságtól, vagyis az individuális akarat

tévképzetétől, mely a halandó lét és a kielégíthetetlen vágy megannyi szenvedését zúdítja a tudatlanra, mármint arra, aki a véges egyéni énnel véli azonosnak magát.

A keresztény Európa szellemi öröksége ezzel szemben azt sugalmazza, hogy nekünk magunknak kell minden esetben különbséget tenni a jó és a rossz között, nem háríthatjuk át a felelősséget tetteinkért semmiféle égi vagy földi hatalomra, mi magunk rendelkezünk magunkkal. S ha erre képesek vagyunk, akkor mindjárt kötelességünk is, hogy eszerint járjunk el: tudjunk dönteni, akarjunk szeretni, szeressünk választani. A szenvedés és a bűn terhe mellett is, igen.

Mert a választásban kegyetlenség rejlik. Ahol van szeretet, ott szükségképpen kell lennie rideg elutasításnak is. A szeretet kíméletlen. Tehát a közöny volna szelíd? Nem, a közöny tétlen. A szelidséggel kapcsolatos félreértések közül a leggyakoribb, amikor valaminek a meg nem tételével hozzák összefüggésbe, afféle passzív érénynek vélik. Éppen ellenkezőleg, szelíden cselekedni különös figyelmet, fokozott jelenlétet, az én gravitációs erejének legyőzéséhez szükséges nagyobb erőfeszítést követel. (Ellenben minél kegyetlenebb a tett, rendszerint annál személytelenebb módon visszük véghez. Kívülállóként.)

A szelídség tehát első megközelítésben a szeretet kíméletlenségének enyhítésére szolgáló erőfeszítésnek tűnik. Megtanít, hogyan kíméljük meg (magunktól), akit szeretünk. Azt hiszem, igazán ez az, ami a szeretetnek erkölcsi jelentőséget kölcsönöz: ha tárgya iránti kíméletre, szelíd bánásmódra készítet. Szeretet mínusz kímélet – ez bizony a tiszta biológiai önzés álláspontja volna, az oroszlán vágyakozása a gazella után, az organizmus törekvése a fennmaradása szempontjából leginkább kedvező létfeltételekre. Az ilyen vágy teljesül, azaz kihuny, midőn szeretete tárgyának birtokába jut. A kímélő – erkölcsi – szeretet ellenben nem birtokol és soha ki nem elégül. Nem érhet célt – hiszen nem az a célja, hogy véget érjen. Ezért megtévesztő egyáltalán a szeretet tárgyról beszélni: az ilyen szeretetnek nincs tárgya, csak története

van; a szerető s a szeretett személye közti kölcsönhatások láncreakciója, melynek lefolyását (az egyesülés végét), aki szeret, késleltetni igyekszik. Ezért kíméli társát.

2.

De mikor cselekszünk kíméletesen? Alighanem akkor, ha beavatkozásunk a lehető legkisebb mértékben korlátozza az érintett rendszerek öntörvényű működését. Csakhogy nem az volt-e éppen a cselekvés értelme, hogy környezetét céljainak megfelelően befolyásolja? A hatástalan cselekvés nem lehet célom. Lehet-e akkor egyáltalán a tudatos választáson/elutasításon alapuló tett szelíd? Ha abban az értelemben nem is, hogy részben-egészben lemond különös céljai teljesüléséről, abban viszont igen, hogy a cél szempontjából leginkább hatékony eljárást választja: tudniillik azt, amelyik a legkisebb áldozattal, a legkevesebb mellékhatással jár. Kímélet = hatékonyság? Ezzel a szelídséget tisztán technikai problémának állítanánk be: miképpen törekedjünk céljaink megvalósítására, függetlenül a célkitűzéstől magától. A technikai optimum azonban egyaránt jelenthet a környezet szempontjából elviselhető vagy elviselhetetlen beavatkozást. (Egy ország kíméletes lerohanása a „felesleges” vérontás elkerülésével sem számít szelíd cselekedetnek.)

A szelídség követelménye tehát minden bizonnyal azt is érinteni fogja, hogy mit választhatok célom gyanánt. Saját céljaim közé a magam akaratának érvényesítése mellett fel kellennem a másik törekvései iránti feltétlen figyelmet. A szelídség ezek szerint engedményt, önkorlátozást jelent, mindenestre valami olyasmit, ami hatását az eredeti szándék ellenében fejti ki. A legtöbb nyugati gondolkodó meg is nyugszik ebben az értelmezésben.

De vajon mi készítet arra, hogy korlátozzam saját hajlamaimat mások kedvéért és a mások érdekére is tekintettel legyek, amikor elhatározom, hogy mit teszek? Talán csak a józan számítás, hogy ebben az esetben kölcsönösségi alapon

utóbb majd magam is kíméletes bánásmódra számíthatok? Az önzés tehát, amely jövőendő érdekeire tekintettel hoz a jelenben áldozatot? Vagy a tekintélytisztelet, amely az irgalom és részvét erényét azért gyakorolja, mert aláveti magát a bevett erkölcs előírásainak? Vallásunk parancsolata? A bűnbocsánat reménye? E magyarázatokban közös, hogy a szelídséget lényegében mindegyik az egyén saját eredeti törekvéseivel szemben tételezi.

Márpedig ha ez így van, akkor a szelídséget és kíméletet prédikáló erkölcsöt a szó szoros értelmében természetellenesnek kell mondanunk, mert valami olyasmit erőltet ránk, ami ellenkezik az ember eredendő természetével: élnivágásával, uralkodni akarásával. Tetteink hajtómotorjának a szabadság iránti vágyat és önérdeket szokás tekinteni, a kímélet pedig csupán a fék, amely szabadságunk gyakorlásában – jó-tékonyan vagy sem – korlátoz. Ami korlátoz: idegen hatalom, a legjobb esetben is legfeljebb szükséges rossz lehet. És valóban, ez az a státusz, melyet civilizációnkban a szelídség erénye tényleg kivívott magának.

Az újkori Európában talán Nietzsche mondja ki a legnyomatékosabban, hogy a részvét csupán képmutatás, a magunkra kényszerített mérséklet életellenes: gyöngeségünk erénnyé stilizálása ott, ahol a gyáva lelkek visszarettennek az Én és a Másik, a civilizáció és a természet közötti kibékíthetetlen ellentmondás belátásától. Ezeket az ellentmondásokat Kant sem oldja fel, csupán az ember mint erkölcsi lény fogalmi meghatározásába emeli be, amikor a szabadság alanyát az adottságaitól meghatározott empirikus egyénnel szemben tételezi. Erkölcsi szubjektumként dönteni a Kant által előírt módon szintiszta önmegtagadás. Nem az a jó, amire az egyént természete hajlamosítja, csakis az, amire a lelkiismerete kényszeríti, felismerve és követve a helyes cselekedet maximájában előírt általános szabályt. Itt kíméletnek helye nincs. A kötelező kímélet ugyanis többé nem kímélet, hanem kötelesség.

Kereszténység mínusz szeretet – ez volna Kant kötelesség-etikája. Kérdés persze, mi marad a kereszténységből ott, ahol a szeretet elvét formális logikai előfeltevésekből levezetett személytelen és egyetemes jóindulattá szublimálják. Csak-hogy a szeretet „zavaros” és „homályos” fogalmának dekonstruálását nem Kant végezte el, hanem az egész odáig vezető keresztény gyökerű, európai filozófiai hagyomány.

Mégpedig – nekem legalábbis úgy tűnik – nem azért, mintha a különböző korok gondolkodóit az ember összeférhetetlen, kegyetlen, mohó és gyűlölködő természetének elkeserítő tapasztalatai meggyőzték volna, hogy a saját céljaira tudatosan törekvő akarat szükségképpen teszi a részvétlen önzést az ember „örök” természetévé, amit az erkölcs megváltoztatni nem, csupán korlátozni és terelgetni képes. Sokkal inkább azért, mert civilizációnk két alapelve, a személyi autonómia és az individuális szeretet viszonyát csak ellentmondásukban vagy külsődleges összefüggésükben tudták megragadni. Így válhatott gondolkodásunkban a szolidaritás a szabadság korlátjává, így került szembe a szeretet-elv az észszerűséggel, s ezért szakosodtak újabb prófétáink és tanítóink vagy a szabad önmegvalósítás, vagy az áldozatos szeretet szelíd erényének hirdetésére.

3.

Jóllehet az ellentmondást feloldó formula régóta ismeretes. Így szól: „Az ember az emberért *van*.” Az „én” legfőbb célom a „te” megértő szereteted. Azokkal tartanék, akik szerint e kijelentés nem a helyes cselekedet *mikéntjére* tartalmaz útmutatást, hanem az ember *kilétéről* nyújt felvilágosítást. Létezése annyiban emberi, amennyiben önmaga számára nem adottság, hanem lehetőség: azzá válik, amivel választásainak küzdelmes története során azonosítja önmagát. Képes a Másikat választani, ebben áll szabadsága. Úgy *van*, hogy megnyílik a Másik számára. Amikor az Idegen megszólítja, s ő válaszol a hívásra, felel – felelősségére eszmél –: megérti

önmagát. Azt, hogy a tudatos lét nem különlét, hanem együttlét, sőt: egymásban-való-lét, a felelősség pedig „nem járulékosan tartozik a szubjektumhoz, mintha az önmagában, az etikai viszonyt megelőzően is léteznék. A szubjektivitás nem önmagában van, hanem kezdettől fogva a másikért” (Emmanuel Lévinas).

Megérteni valamit annyit tesz, mint belehelyezkedni valakinek a gondolkodásába, részt venni gondjaiban, megnyílni és megnyilatkozni számára. Ez pedig *nem* önmegtagadást kíván, éppen ellenkezőleg, teljesebb jelenlétet: odaadást. Bátorságot, erőt a szeretet kölcsönöz ehhez. A tudásról kiderül, hogy nem hatalom, hanem szeretet. Hiszen óvja és őrzi azt, amit megértett, úgy őrzi, mint saját ismeretlen létehetőségét, a Másik titkát, amiben ő Más – hasonlíthatatlan, pótolhatatlan és kiismerhetetlen –, mert épp ez az, ami rádöbbsen saját véges létezésem határtalanságára. Ezzel szemben az ismeret mint rendelkezni-tudás a megértésnek éppen az ellenkezője: uralom a dolgok felett, melyeket elhasználunk és kiismerünk.

Mihelyt az emberi cselekvést nem a használat, hanem a megértés paradigmája szerint próbálom elgondolni, eltűnik az ellentét akarat és mérséklet, szabadság és szeretet között. A Másik – nem okvetlenül szeretett, de mindenesetre szeretetre méltó – lénye iránti kímélet szabadságom megvalósításának többé nem korlátja, hanem *közege* lesz, s a fentiek értelmében egyszersmind elengedhetetlen feltétele. A szelídség ekkor új értelmet nyer. Az ismeret, a használat és az uralom kíméletlenségével szemben, mely a cselekvést oly egyszerűvé teszi – mert csak a mérhetőt és kiszámíthatót, sőt, egymásba átszámíthatót ismeri el valóságosnak, vagyis azt, ami helyettesíthető és titoktalan – az óvó és megtartó szeretet tudatosítja a tett nehézségét és felelősségét, egymásban-való-létünk bonyolultságát. Hogy megérteni és megkímélni egy és ugyanazon dolog, és szeretetben megtartani – ez a szelídség műve, szüntelen aktivitás.

Míg az észszerű használat nyelve mindig egyértelmű – azaz a teljes értelmetlenségtől már csak egy utolsó, hajszálvékony értelem választja el –, a megértő részvét nyelvén egy kimeríthetetlenül sokértelmű valóság szólít meg bennünket. Megértjük-e rólunk és nekünk szóló beszédét, képesek leszünk-e válaszolni – földi lakóhelyünk megmaradása múlik ma ezen. Az ökológiai belátás *nem* egyszerűen a használat célszerű korlátozását javasolja, hanem az emberi céloknak a világ használatára való korlátozását utasítja el: a technokratikus uralom alapelvét.

Mert a Használat nyersanyagaként birtokolt természetben nem az ember uralkodik, hanem az ínség, a rettegés és a kényszerűség. Mert a Módszer tárgyává redukált valóságban a tettnek nincsen realitása; az ember csak ténykedik, üzemel.

A Beavatkozás pusztá színhelyévé degradált környezetben magányos idegen lehet csupán. Mint aki lopni jár vissza elhagyott otthonába – utódai örökségéből.

MIÉRT NEM ÉHES A DASEIN HEIDEGGERNÉL?

Heidegger és a mélyökológiai mozgalom

A földi élővilág pusztulásáért viselt felelősségünk tudatosulása, illetve a környezetvédő mozgalmak fellépése a huszadik század utolsó harmadában kihívást jelentett az erkölcsfilozófia számára is. Az emberi cselekvés megváltozott természetéről értekező Hans Jonas és más szerzők arról győzködték kollégáikat, hogy amit más lényekkel művelünk, az nem pusztán technikai kérdés, hanem erkölcsi megítélés alá esik.⁸⁶ Az úgynevezett környezeti etikát ráadásul nem sikerült afféle „alkalmazott etikaként” hatástalanítani, mert művelői olyan zavarba ejtő kérdésekkel hozakodtak elő, amelyek amúgy is ingatag erkölcsi világképünk alapjait érintették. Hármat emelnék ki ezek közül:

1. Helyreállítható-e valamiféle bensőségesebb kapcsolat (ha egyáltalán létezett ilyen valaha is) ember és természet között, ha igen, mit értsünk ezen?
2. Mit jelent voltaképpen az etika emberközpontúsága, azaz ki (vagy mi) áll az emberközpontú etikák középpontjában?
3. Lehet-e más mondanivalója egy „környezetvédő” etikának, mint az ember szabadságának korlátozása?

A válaszkísérleteket három típusba sorolnám:

Az extenzionisták szerint a megoldást a morál elismert elveinek kiterjesztése jelentené más lényekre, olyan közös

86 Hans Jonas: 'Az emberi cselekvés megváltozott természete', in: Lányi A. – Jávör B. szerk.: *Környezet és etika*, L'Harmattan, Budapest, 2005

jegyek alapján, mint a szenvedőképeség (utilitaristák, pl. Peter Singer), az élet valamennyi formáját jellemző autonómiatörekvés (bioegalitáriusok, pl. Paul Taylor) vagy a közösségek fennmaradását szolgáló altruizmus (pragmatikusok, pl. J. B. Callicot).

A biocentrikusok a természet rendjének vagy magának a biológiai élet tényének tulajdonítanak önértéket, hivatkozva az evolúció törvényeire (pl. Holmes Rolston), az Ó- és Újszövetségre (keresztény ökoteológia) vagy Spinozára (A. Naess).

Végül a biocentrikusból kibontakozó harmadik irányzat szerint az igazi kérdés nem is a természet erkölcsi megítélése, inkább az vált tarthatatlanná, amit magáról az emberről és az ő léthelyzetéről gondoltunk korábban. Akik ezen az úton indultak el, azok közül később többen is megkerülhetnek érezték a számvetést Heidegger filozófiájával.

A mélyökológia elnevezéssel George Sessions és Arne Naess kezdeményezése nyomán eredetileg a radikális biocentrikusokat illették, akik az életformák egyenlősége mellett érveltek.⁸⁷ Híveinek az ún. Fritzell-paradoxonnal kell megküzdeniük,⁸⁸ vagyis a kérdéssel, hogy ha az ember csupán egyike az élő fajoknak, miért ne viselkedhetne ugyanolyan „önző” módon, mint a többiek? Ha viszont úgy gondoljuk, hogy morális képességei alapvetően megkülönböztetik más lényektől, oda az egyenlőség alapja, és továbbra is kérdéses marad más lények erkölcsi beszámíthatósága.

Naess T-ökozófia néven kidolgozott elmélete az egyenlőség/különbség dilemmát lényegében megkerülve a viszonyra helyezi a hangsúlyt ember és természeti környezete között. A kettő merev elhatárolásának és szembeállításának alapja ugyanis szerinte az egoista individualizmus beszűkült énképe. Alábecsüljük magunkat, félreismerjük léthelyzetünket, hangoztatja Naess, és a személyes Én holisztikus

87 Arne Naess: 'A mélyökológiai mozgalom', in: Lányi A. szerk.: *Természet és szabadság*, Osiris, Budapest, 2000

88 J. Baird Callicot: 'A Föld-etika fogalmi megalapozása', in: Lányi A. – Jávors B. szerk.: *Környezet és etika*.

megközelítését kínálja alternatívaként.⁸⁹ Ezt támasztják alá az élő rendszerek hálózatszerű működéséről szerzett ismeretek is, amelyek a viszonylatok (interakciók) elsődlegességét igazolják a rendszer elemeihez képest: „A szervezet és környezete közti interakciókról beszélve könnyen megfeledekszünk arról, hogy a szervezet maga is interakció. Az organizmus és környezete nem két különálló dolog...”⁹⁰ Érdemes talán megjegyezni, hogy a „külső” tárgy és „belső” élmény viszonylagosságát hirdető norvég filozófus anti-dualista felfogására Spinoza gyakorolt döntő hatást, akinek affekció-elmélete először hívta fel a figyelmet a saját test és az idegen test észlelésének relativitására. Naess előszeretettel hivatkozik arra a rokonságra is, amely az ő felfogása és a hindu bölcséleti hagyományban *advaitának* – meg-nem-kettőzésnek – nevezett elv között mutatkozik.

A keleti bölcsélet és a nyugati misztikusok hatását mások is hangsúlyozzák, köztük Theodor Roszak, az ökológiai ellenkultúra teoretikusa⁹¹, valamint a tudományfilozófus Fritjof Capra. Az utóbbi szerint „minden élőlény értékességének felismerése abból a mélyökológiai tudatosságból ered, hogy a természet és az Én egy és ugyanaz... Amennyiben emberi szellemen az öntudatnak azt a módját értjük, amelyben az egyén a kozmoszsal mint egésszel érzi magát összeköttetésben, világossá válik, hogy az ökológiai tudatosság mélyebb értelmét tekintve spirituális, és hogy az új, ökológiai etika a spiritualitásban gyökerezik.”⁹²

Az ebből levezetett etikai következtetések azonban problematikusak: Capra és Naess olyan kiterjesztett, „ökológiai” Énről beszél, amely korlátlan mértékben képes azonosulni más életformákkal. Így környezete sem lehet a szó szoros értelmében, hiszen a világ nem körülötte helyezkedik el,

89 Arne Naess: *Önmegvalósítás*, uo.

90 Arne Naess: 'Az ökológiától az ökozófiáig' (részletek), in: Lányi szerk.: *Természet és szabadság* 64–65. o. Osiris, Budapest, 2000

91 Theodor Roszak: *Tudomány, ismeret, gnózis*, uott

92 Fritjof Capra: 'Deep Ecology – a New Paradigm', in: George Sessions ed: *Deep Ecology for the 21st Century*, Shambala, Boston, 1995

hanem lényéhez tartozik. Épp ennek a felismerését nevezi Naess önmegvalósításnak: a tudatos azonosulást más életformákkal, melyekben az Én, túllépve önadottságain, tágasabb valójára ébred. De a kozmikus tudat értelme a transzperszonális ökológia híveinél, úgy érzem, nem kellőképpen tisztázott: nehéz volna eldönteni, hogy amikor a határtalan ökológiai Én, úgymond, körülöleli és mintegy magába foglalja más életformák élni akarását, ez a buddhizmus felé tett gesztus, egy lelkiállapot kifejezése, vagy az Én sajátos léthelyzetét írja le. Egy biztos, ha nincs elkülönülő Én és vele szemközt nem áll egy Másik, akkor nem marad más erkölcsi kötelességünk, mint saját felismert létlehetőségeink megvalósítása: in suo esse perseverare, ahogyan Spinoza tanította. Kritikusai azonban éppen ezt vetik Naess szemére: nevezetesen, hogy elméletében nem maradt hely más lények megszüntethetetlen másága számára, s így nem megoldotta, inkább megkerülte az ember–természet viszony újragondolásából fakadó etikai problémákat.

A fajsovinizmus határán túllépve ugyanis az egymással szemközt álló Én és Te közötti különbség nemcsak hogy nem tűnik el, de még sokkal szembeszökőbb lesz, és a megértés akadályai is súlyosabbnak tűnnek. „A mélyökológia legmélyebb felismerései legalább annyira a természet titokzatos és radikális különbözőségének tapasztalatából fakadnak, mint az azzal való transzperszonális azonosulásból”, állítja például Leslie Paul Thiele.⁹³ Előbb-utóbb fel kellett merülnie olyan megoldás igényének, amely nem az azonosság és nem is valamiféle egyenlőség, hanem éppen ellenkezőleg, a radikális különbözőség alapján próbálja kijelölni helyünket és tenni-valóinkat egy „több-mint-emberi” világban. Ez a törekvés vezetett az ember kilétére irányuló kérdés újrakérdezéséhez, vagyis Heideggerhez.

93 Leslie Paul Thiele: 'Természet és szabadság', in: Lányi A. szerk.: *Természet és szabadság*, 137. o. Osiris, Budapest, 2000

Martin Heidegger gondolatai bevallottan jelentős, bár problematikus hatással voltak az ökofilozófia művelőinek egy részére, elsősorban az Egyesült Államokban. Problematikusnak ők maguk nevezik ezt a hatást. A mélyökológiát nemegyszer vádolták haladásellenességgel, mizantropiával, irracionalizmussal. Ezeket a vádakokat a balliberális egyetemi campusok közönségének szemében csak súlyosbíthatta a zöldek és a náci-szimpatizáns hírébe keveredett német filozófus közötti mezaliánsz. Már-már mulatságos példa erre Michael Zimmermann magyarázkodása: a jeles szerző csak óvatos önkritikába csomagolva, antifasiszta kirohanásokkal tarkítva meri igazolni meggyőződését, hogy Heidegger felismerései mégiscsak fontosak lehetnek az ökofilozófia megalapozásához.⁹⁴ Zimmermann ugyanakkor komolyabb ellenvetéssel is számol: vajon hivatkozhat-e valamirevaló mélyökológus olyan gondolkodóra, aki a legkövetkezetesebben tiltakozott az ellen, hogy az emberről mint természeti lényről, afféle eszes állatról beszéljenek? Idézett cikkében elkerüli a nyílt konfrontációt a bioegalitáriusokkal, inkább mentegeti Heideggert, miközben óvatosan elhatárolódik tőle. Márpedig az utak ezen a ponton élesen elválnak, és a nyílt leszámolás a korai ökofilozófia naiv naturalizmusával elkerülhetetlennek tűnik.

Az ökológiai gondolat radikalizmusa éppen abban rejlik, hogy nem a természetről, hanem az ember szerepéről és tennivalóiról állít új dolgokat. Maga a természet ugyanis védhetetlen, sőt meghatározása szerint méltatlan az erkölcsi védelemre, amennyiben a természettudományos megismerés ismeretelméleti előfeltevései szerint alkotott tárgyat értünk alatta. Az ökofilozófia megalapozására tett kísérlet tehát megköveteli a dualista hagyomány (megismerő) „ember” és (megismert) „természet” fogalmának destrukcióját. Ehhez jelentett döntő inspirációt a találkozás Heidegger nézeteivel.

94 Michael Zimmermann: 'Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása', in: Lányi A. – Jávor B. szerk.: *Környezet és etika*.

„Mi a helyzet a természettel?” – erre a kérdésre Heidegger szerint nem adható értelmes válasz anélkül, hogy tisztáznánk, ki a kérdező, ez pedig mindenekelőtt a gondolkodás mibenlétének tisztázását kívánja. A *Lét és idő* bevezetőjében leszögezi, hogy ez a létező, amely a kérdés lehetőségével rendelkezik, és amely mindig mi magunk vagyunk, nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között mint *valami*, mert kérdezőként már *jelen van* minden lényegmeghatározást megelőzően. Ezért nevezi jelenvalólétnek, lehetőleg kerülve a súlyos biologizmusokkal és pszichologizmusokkal terhelt „ember” kifejezést. A gondolkodás nem az ember cselekedeteinek egyike, hanem világban-benne-létének módja; és nem valami rajta kívül állónak a megismerésére irányul, hanem saját léthelyzetének megértésére. A jelenvalólét a megértés módján létezik. A megértés módján lenni, ezt az ember – a humanizmus-level szavaival – gondolkodóként magára vállalja vagy elhárítja: „beleáll” ebbe a viszonyba vagy sem. A jelenvaló tehát nem azonos a mindenkori „Énnel”. „És mi van, ha a jelenvalólétnek az a szerkezete, hogy mindig az enyém, ahhoz szolgál alapul, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire nem ő maga?”, kérdi Heidegger a *Lét és idő*ben.⁹⁵ De ha nem ő maga, akkor micsoda? Néhány évvel később a Schelling-tanulmány így szövi tovább a gondolatot: „Vajon nem megy-e túl az ember minden lényegmeghatározása az emberen? Vajon az ember nem olyan létező-e, amely minél eredetibben ő maga, annál inkább nem csak és nem is elsősorban ő maga?... Az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túlra hajtja őt.”⁹⁶

A heideggeri elbeszélés középpontjában tehát az ember áll, csak hogy nem mint biológiai lény áll ott. A Dasein világban-benne-léte bonyolultabb kérdésnek bizonyul a védikus meg-nem-kettőződésnél vagy az Én transzperszonális „kiterjesztésénél”. Inkább azt mondhatnánk, hogy az ember a sorsa

95 Martin Heidegger: *Lét és idő*, 25. paragrafus, 243. o. Gondolat, Budapest, 1989

96 Martin Heidegger: *Schelling értekezése a szabadság lényegéről*, 340 és 341. o. T-twins, Budapest, 1993

rendelkezésére áll. Ez a sors pedig a lét igazságának őrzése, Heidegger „ember”-telen humanizmusának alapeszméje. „Az igazság léte eredendő összefüggésben áll a jelenvalóval. A lét egyáltalán csak azért érthető meg..., mert a jelenvalólét a feltárultság, azaz a megértés által konstituáltként van.”⁹⁷ Amiből egyenesen következik a világ antropomorfizálásának elutasítása, hiszen a feltárulás nem az ember kedvéért megy végbe, éppen ellenkezőleg, a jelenvaló jelenléte történik annak a kedvéért, ami a megértésben feltárul. A *Lét és idő* 31. paragrafusa szerint a jelenvalólét jelenvalósága „azt jelenti, hogy a világ van 'jelen',⁹⁸ a jelenvaló léte pedig benne-lét. És ez hasonlóképpen 'jelen van', mégpedig mint az, aminek a kedvéért a jelenvalólét van. A kedvéért-valóságban maga az egzisztáló világban-benne-lét tárult fel mint olyan, s ezt a feltárultságot megértésnek neveztük.”⁹⁹ Azt a mélyen keresztény elgondolást, hogy az ember másokért van, tudomásom szerint még soha senkinek nem sikerült ilyen bonyolultan kifejeznie.

A humanizmus-levélben azután majd Heideggernél is emlékezetesen tömör és költői megfogalmazást nyer a gondolat: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.”¹⁰⁰ Ezt idézzetlik majd előszeretettel egyes mélyökológusok, akik úgy vélik, hogy ebben a metaforában saját etikai törekvéseik lényege tükröződik. Arne Naess értelmezésében: „Fajunk rendeltetése nem az, hogy a föld ostora legyen. Ha egyáltalán valami, akkor e bolygó hatalmas gazdagságának tudatos és örömteli csodálója lehetne”¹⁰¹. Nem állítom, hogy amikor ő és társai ilyeneket gondoltak, teljes mélységében számot vetettek volna a létpásztorlás lényegével, vagyis az ontológiai differenciával. De a mód, ahogyan a *Levél* a létet őrző

97 Martin Heidegger: *Lét és idő* 44. paragrafus, 398. o. Gondolat, Budapest, 1989

98 A magyar fordításban: „jelen” van – én így, fordítva gondolnám, hogy ti. a „világ” a hangsúlyos (L. A.)

99 i. m. 31. paragrafus, 282. o.

100 Martin Heidegger: 'Levél a humanizmusról', in: Heidegger: „...költőien lakozik az ember...” 146–147. o. T-twins – Pompeji, Budapest – Szeged, 1994

101 Naess: *The Arrogance of Antihumanism?* In: *Ecophilosophy* 6, 1984, 8. o.

megértés vagy a „lét iránti gondviselés” fogalmát igyekszik az olvasó számára megvilágítani, megengedi ezt az alkalmazást. „Egy 'dolgot' vagy egy 'személyt' lényegében elfogadni azt jelenti: szívlelni, szeretni... Az ilyen szeretés a képesség tulajdonképpen lényege, ami nem csak ezt vagy azt képes teljesíteni, hanem valamit származási helyén 'létezni', azaz lenni hagy... E szeretésből következően képes a lét a gondolkodásra. A szeretés teszi lehetővé ezt a gondolkodást. A lét képessé-tevőn-szeretőként a 'lehetséges'... Valamire képesnek lenni itt azt jelenti: azt a maga lényegében megóvni, közegében benne tartani.”¹⁰² Messzire távolodtunk a gondolkodás technicista értelmezésétől. „Még az is lehet”, olvashatjuk a humanizmus-levélben, „hogy a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejtí lényegét.”¹⁰³

Amit Heidegger hivatkozott műveiben ismételten ki mond, hogy „a lét szóhoz juttatása”, avagy „a lét iránti gondviselés” az ember ontológiai küldetése, kiváló lehetőségnek tűnik az öko-etika megalapozására, éspedig éppen a korábban elutasított emberközpontú világkép és a mélyökológia összeegyeztetése révén. Ez az elmélet ugyanis úgy emberközpontú, hogy nem antropomorf, és az ember kitüntetett léthelyzetét éppen a természetet eltárgyasító technikai uralom ellenében hangsúlyozza. Megtaláltuk volna a választ John Muir nevezetes dilemmájára? Ismeretes, hogy az amerikai természetvédő mozgalom alapító atyját az emberi szem nem látta őserdő mélyén megpillantott orchidea csodálatos szépsége indította az emberközpontú bibliai világkép elutasítására. Ez az orchidea itt biztosan nem az ember kedvéért virágzik, gondolta.¹⁰⁴ Az ellen viszont neki se lehetne kifogása, ha azt állítjuk, hogy az ember van az orchidea szépsége

102 Martin Heidegger: 'Az igazság lényegéről', in: Heidegger: „...költőien lakozik az ember...” 120–121. o. T-twins – Pompeji, Budapest–Szeged, 1994

103 Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*, i. m. 129. o. T-twins – Pompeji, Budapest–Szeged, 1994

104 L: többek között George Sessions: 'Ecocentrism and the Anthropocentric Detour', in: Sessions ed: *Deep Ecology for the 21st century*, Shambala, Boston, 1995

kedvéért. Hogy legyen, aki felfogja, őrizze és csodálja. Hogy legyen, aki lenni engedi „az élővilág egységét, épségét és szépségét”, ahogyan kollégája, Aldo Leopold fogalmazott¹⁰⁵. *Hogy művelje és őrizze* – ma már bátran hihetjük, hogy Mózes Első Könyvének szerzője maga is így értette ezt. A humanizmus-levél kifejezésével: az ember áll a lét világló tisztában, őrá hárul a lét feltárása.¹⁰⁶

Felmerül azonban egy súlyos ellenvetés, ami megkérdőjelezheti Heidegger egzisztencia-értelmezésének öko-filozófiai relevanciáját. In-der-welt-sein ide vagy oda, Heidegger mégiscsak a szellem fenomenológusa, akinek lenyűgöző elemzései merőben újszerűen ugyan, de a szellem felsőbbrendűségét és az ember kiválasztottságát igazolják, s a legkevesbé sincsenek tekintettel a sokkal közvetlenebb, szerves összetartozásra és kölcsönös egymásrautaltságra, ami egészen másképpen jelöli ki helyünket az élővilágban. Ha a bíráló csak a materialista monizmus oldaláról érkezne, könnyű volna rá válaszolni. E fenntartások leginkább „ökologikus” megfogalmazásával azonban – zavarba ejtően – Emmanuel Lévinas-nál találkozhatunk, a *Teljesség és végtelen* lapjain. „Élni annyi, mint ép fogsorral beleharapni a világ táplálékába”. Világban-való-létünk legeredetibb módja szerinte mégiscsak az érzéki élvezet. Ehhez képest Heidegger, úgy mond, figyelmen kívül hagyja az élvezeti viszonyt, legfeljebb az eszköz-lét egy alárendelt mozzanataként számol vele. „*A Dasein Heideggernél sohasem éhes*”, jegyzi meg rosszállóan. Márpedig, állítja Lévinas, „az élvezetben abszolút módon önmagamért vagyok”, majd néhány sorral lejjebb: „A táplálékot csak a kizsákmányolás világában lehet szerszámként értelmezni.”¹⁰⁷

105 Aldo Leopold: 'Föld etika', in: Lányi A. szerk.: *Természet és szabadság*, 115. o. Osiris, Budapest, 2000

106 Martin Heidegger: 'Levél a humanizmusról', 128. és 129. o. in: Heidegger: „...költőien lakozik az ember...”, T-twins – Pompeji, Budapest – Szeged, 1994

107 Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*, 108. o. Jelenkor, Pécs, 1999

Nem veszem magamnak a bátorságot, hogy Heidegger és Lévinas vitájában igazságot tegyek. Csak sejtem, hogy itt valószínűleg nincs kibékíthetetlen ellentmondás. Heidegger nem tagadja meg az érzékiséget, legfeljebb más dimenzióba helyezi. A műalkotás eredetében a Van Gogh megfestette parasztcipő érzékletes leírása, majd az ehhez fűzött értelmezések mintha azt sugallanák, hogy az érzéki viszony szerint nem olyasmi, mint „beleharapni” valamibe. Az érzéki tapasztalatban megjelenő minőségek, az íz, a ritmus, a színesség ugyanolyan távol állnak a „vak és süket részesülés” közvetlenségétől, amiről Lévinas beszél, mint bármi, amihez emberként közünk lehet. Ebből azonban nem következik földi és földbe gyökerezett létezésünk tagadása. Heidegger az érzéki tapasztalat anyagiasságának és világszerűségének viszonyát mint Föld és Világ vitáját írja le. Ebből születik szerintem a költői igazság, amit a létmegértés legmagasabb rendű formájának tart: „A mű a földet földként engedi létezni stb.”¹⁰⁸ Heidegger talán azt válaszolná Lévinasnak, hogy a biológiai értelemben vett táplálék élvezetünknek csupán a matériája, ám a szó szoros értelmében nem „okozza” az élvezetet. A vak és süket életfolyamatok láncolatában nincs olyasmi, amit önmagában, minden további nélkül élvezetnek nevezhetnénk. De mi is ez a „minden további”, ami nélkül nincs élvezet? Ez maga a mondás. A kimondhatatlan élvezetnek csak mint egy mondható mondhatatlanjának van értelme, mármint *A műalkotás eredete* gondolatvilágában. E szerint az élvezet már a jelenvaló világba-vetettségeinek egy módozata; akkor is az, ha a saját test működéséhez kapcsolódik, s mi egyébhez kapcsolódhatna, hiszen világon-létünk alapvetően megtestesülés. A testi létezés és a nyelv házában lakozás közötti bonyolult viszony – leegyszerűsítve: különbség – pedig nem csak Heidegger számára „a” létkérdés. A személyes Énnel Lévinas-nál is csak a Másikkal szemközt van léte, mert az igazság „ott

108 Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*, 75. o. Európa, Budapest, 1988

bukkan fel, ahol egy másik léttől elkülönült lét nem belezuhan a Másikba ("beleharap"), hanem beszél hozzá".¹⁰⁹

Ebből persze mindjárt támad egy újabb nehézség azok számára, akik az ökofilozófiához fundamentál-ontológiai alapokat keresnek. Mert hogy a beszéd beszédpartnereket feltételez. Lehet-e akkor etikai vonatkozása ember és állat viszonyának – hangzik a következő ellenvetés. Ez magát az öko-etika létjogosultságát vonja kétségbe, mindaddig legalábbis, ameddig nem kerülünk szem-kontaktusba egy állatkerti ketrecében sínylődő vadállattal – vagy egy kutyával. Arról elvitatkozhatunk, hogy van-e az állatnak világa (nincs, és remekül elvan nélküle a maga eleven környezeti interaktivitásban), az viszont számomra nem kérdés, hogy Arca – a szó lévinasi értelmében – van, mert ezt tapasztalom. Arne Naess szerint még a mikroszkóp alatt megfigyelt muslica haláltusa is meg- és felszólít bennünket, s arról tudósít, hogy „van ott valaki”, aki a feleletünkre vár és a tennivalónkra emlékeztet.

A „lenni-hagyás” mint óvó gondoskodás központi szerepet kap a heideggeriánus ökofilozófusok gondolkodásában. Leslie Paul Thiele *Természet és szabadság* című írásában mint az eltárgyasító és kisajátító használat, vagyis a természet fellett gyakorolt uralom ellenfogalmát írja le. „Szabadnak lenni a szó heideggeri értelmében azt jelenti, felszabadítani azt, ami más, oly módon tárni fel a világot, hogy megőrizzük különbözőségét... az emberi szabadság és méltóság forrása nem a létezők uralása és birtoklása, hanem hogy létükről tanúságot teszünk.” Úgy véli, ez a formula áthidaló megoldást kínál mélyökológusok és társadalomökológusok vitájában. (Az előbbieket az utóbbiakat sekély ökológusoknak, az utóbbiak az előbbieket az emberiség ellenségeinek szokták minősíteni.) A

109 Emmanuel Lévinas i. m. 44. o. De ténykérdés, hogy az érzékiségről Lévinas nem így gondolkodik. Szerinte „az abszolút transzcendencia nélküli helyzet nem hasonlít a heideggeri *Da* világmegértéséhez. Nem a lét gondja, nem a létezőhöz való viszony, nem is a világ tagadása, hanem az élvezetben adott elérhetősége. Érzékiség, maga az élet szűkössége, a reflektálatlan én naivitása, az ösztönön túl és az észben innen.” Világos. De mi az, ami ebből túl van az ösztönön?

vita Thiele szerint a különböző szabadság-értelmezések között folyik. A korai, egalitárius mélyökológusok a szabadság negatív fogalmát, azaz a háborítatlan élethez való jogot terjesztenék ki más élőlényekre, ami kategorikus követelményként képtelenséghez vezet. A social ecology hívei ellenben az ember pozitív szabadságát, értsd: képességei szabad kifejtésének lehetőségét féltik a „mélyek” által követelt önkorlátozástól. Heidegger nyomán Thiele arra hívja fel a figyelmet, hogy szabadságunk nemhogy hatalmat biztosítana fajunknak más lények felett, hanem épp abban nyilvánul meg, hogy képesek vagyunk őket megérteni és megőrizni a maguk gyökeres másságában, azaz képesek vagyunk nem-akarni a saját emberi szempontjaink érvényesítését. Értelmezését Heidegger *Az igazság lényegéről* szóló írásához fűzi, melyből így idéz: „A szabadság mint a lét lennihagyása mutatkozik meg... Az itt használt fordulat, ti. a lennihagyás nem közönyre vagy elhanyagolásra utal, hanem pontosan ezeknek az ellenkezőjére. A 'lenni hagyás' a létezőre való ráhagyatkozás stb.”¹¹⁰

Ez a ráhagyatkozás az uralom és kisajátítás ellentéte: tisztetben tartja más életformák kimeríthetetlen titokzatosságát. A műalkotás eredetében, amelyre Thiele szintén hivatkozik, Heidegger egyedül a műalkotást tartja képesnek arra, hogy „a földet magát elrejtőn tárja fel”. A föld itt a rejtekező természet neve, a jelenvalólétben feltáruló világ ellenfogalma. A mű azért a legtökéletesebb megnyilvánulása a dolgokat lenni-engedő szabadság képességének, mert minden beavatkozás közül ez jár a legkevesebb önkénnyel: a megjelenítés nem fosztja meg a dolgokat titkaiktól, nem éri be azal, hogy valamiféle emberi mértéket erőltessen rájuk, hanem arra törekszik, hogy a maguk elrejtettségében és titokzatosságában ragadja meg és tegye el-nem-rejtetté őket. Ezzel szemben „az erőszakos behatolás – a természet tudományos-technikai eltárgyasításának formájában –, ha az uralom és a fejlődés látszatát kelti is, ez az uralom akkor is

110 Leslie Paul Thiele i. m. 133 és 134. o.

csak az akarat tehetetlensége marad. Szabad világlásában a föld csak ott jelenik meg, ahol úgy értődik és őrződik, mint ami lényegét tekintve feltárhatatlan marad, ami nem engedi feltárni magát, azaz állandóan magába rejtezik” – idézi Heideggert Thiele.¹¹¹

Köztudott, hogy a rejtekező természet–eltárgyasító technikai erőszak ellentétpár a romantika gondolatvilágából származik. Ha figyelembe vesszük, hogy az ökofilozófia eszmétörténeti forrásvidékét is a romantika táján szokták keresni, már nem is tűnik esetlegesnek Heidegger és a mélyökológia egymásra találása. Thiele olyannyira tudatában van ennek az összefüggésnek, hogy a természet titokzatos másóságára hivatkozó Heidegger álláspontját Henry David Thoreau *Séta* című írásából vett idézettel világítja meg. A romantikus természetrajongó, minden zöldek és polgári engedetlenek előfutára így ír: „Az élet vadságot tartalmaz. A leginkább eleven a legvadabb. Az embertől le nem győzött élet jelenléte felüdíti a szemlélőt.” De miért üdít fel bennünket a vadon – kérdezi Thiele. „Pontosan azért, felelhetjük erre, mert nincs alávetve az emberinek, mert elmenekül az ember fizikai és fogalmi igyekezete elől, hogy foglyul ejtse. Radikálisan más marad.”¹¹²

Az a szabadság, amellyel Heidegger szerint a lét megértésének képessége az embert és csakis az embert ruházza fel, ugyanaz, amit Thoreau a természetben megélt: lemondás arról, hogy a világ kimeríthetetlen gazdagságát „foglyul ejtse”, a saját szükségletei szempontjából vett hasznosságára redukálja. Lenni hagyni másokat a maguk titokzatos máságában – ez más, magasabb rendű viszony. A kettő közötti különbséget éppen Lévinas elemzi szükséglet és vágy szembeállításával.¹¹³ Vágyani valamire vagy valakire a maga felcserélhetetlen egyszerségében és visszavezethetetlen máságában

111 Uo. 135. o. A Heidegger-idézet eredetije *A műalkotás eredete* magyar kiadásának 76. oldalán található (Európa, Budapest, 1988)

112 Uo. 137.

113 Emmanuel Lévinas: *Teljeség és végtelen* 44–45. o. Jelenkor, Pécs, 1999

(„*hogy elmondhassuk neki a világot*”): ez maga a lenni-hagyás. Az uralomnak ez épp az ellenkezője. Az uralom: rabság. A szükségletek uralma is az. Nem másokat tesz rabbá, hanem azt, aki uralomra (egoisztikus kielégülésre) tör, fosztja meg lenni-tudásától.

A szó szoros értelmében az ember még a szabadsággal sem „rendelkezik”, amennyiben a szabadság nem az akarat attribútuma, hanem az ember létjellemzője. Ahogyan Schelling szabadság-filozófiájáról szóló tanulmányában írja Heidegger: „A szabadság nem az ember tulajdonsága, hanem inkább az ember maga nem más, mint a szabadság tulajdona.”¹¹⁴ Ezt a gondolatot látjuk viszont egy másik Heidegger-követő öko-filozófus, Frank Schalow írásában, aki szerint „a szabadság nem az akarat birtoka... a szabadság adomány, melyhez az ember úgy jut hozzá, hogy érdekeit alárendeli az el-nem-rejtettség nála hatalmasabb eseményének: engedi, hogy a természet megmutatkozzon.”¹¹⁵ Thiele-hez hasonlóan Schalow is úgy gondolja, hogy éppen a különbség, vagyis az embert más lényektől a leginkább megkülönböztető képességeink gyakorlása teszi lehetővé a hagyományos értelemben vett emberközpontúság meghaladását. Ezt elsősorban a nyelv használatával kapcsolatban hozza fel. Arra emlékeztet, hogy „Heidegger számára a nyelv nem egy szerszám az emberi kommunikáció szolgálatában, hanem benne tárul fel a jelenvaló. Vagyis a nyelv teszi lehetővé, hogy részt vegyünk az el-nem-rejtettség folyamatában, a világnak mint az értelem által tagolt térnek a megnyitásában.”¹¹⁶ Amikor az ember megszólal, a létet juttatja szóhoz: az a bizonyos világló tisztás maga a nyelv. Heidegger valóban valami ilyesmit állít. A humanizmus-levél szavaival: „A lét a gondolkodásban nyelvhez jut. A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember....

114 Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, 29. o. T-twins, Budapest, 1993

115 Frank Schalow: 'Ki szól az állatok nevében?' in: Lányi A. – Jávör B. szerk.: *Környezet és etika*, 350. o.

116 i. m. 359.

A gondolkodás a maga mondásában csak a lét ki nem mondott szavát juttatja szóhoz.”¹¹⁷ Ebből a képességünkől, amelyben Heidegger a szabadság lényegét sejtí, egyenesen következik morális kötelezettségünk, a nyelv és az értelem rendeltetésszerű használatára, ez pedig Schalow kissé rövidre zárt, de nem jogosulatlan értelmezése szerint abban áll, „hogy őrzői legyünk a földi teremtményeknek, és szót emeljünk azokért, akik nem képesek kifejezni érdekeiket.”¹¹⁸

A gondolkodás azonban, amelyben a lét szóhoz jut, nem „mi” vagyunk, mi csak „itt” vagyunk, ahol a világlás végbe- megy, azon a bizonyos tisztáson. De nem mint biológiai lények vagyunk jelen. Lévinas az összeköttetést hangsúlyozza az élőlény és a megértés-módján-létező között. Heidegger pedig azt, hogy az utóbbi az előbbire vissza nem vezethető, s abból nem magyarázható. Röviden: ezért nem éhes a *Dasein* Heideggernél. Az *ember* az, aki éhezí, szenved, élvez más lényekhez hasonlatosan, akik mind szereplői a létharc döbbenetes, felfoghatatlan színjátékának. A *jelenvalólet* e dráma színreviteléről gondoskodik: hogy a lét, szóhoz jutván el-nem-rejtetté lehessen. „Ezért az egzisztencia soha nem is gondolható el úgy, mint egy különös élőlény más élőlények között”, figyelmeztet Heidegger, „feltéve, hogy az ember küldetése az, hogy elgondolja létének lényegét, és ne csak természeti és történeti históriákat tegyen közzé önnön természetéről és tevés-vevéséről.”¹¹⁹ Amikor a lét szólítja, kiüresíti magát. Csupa szem és fül, feszült figyelem. Márpedig a megtestesült figyelem nem lehet éhes. Mint Cordélia, *hallgat és szeret*.

117 Martin Heidegger: 'Levél a humanizmusról', in: Heidegger: „... költőien lakozik az ember...” 117. és 167. o. T-twins – Pompeji, Budapest – Szeged, 1994

118 Frank Schalow i. m. 351. o.

119 Martin Heidegger i. m. 128. o.

AZ ELSŐ SZEMÉLY POLITIKÁJA

LEHET-E A TÁRSADALOM „IGAZSÁGOS”?

„Bánj mindenkivel érdeme szerint: melyikünk kerül el a mogyorópálcát? Bánjon velök saját embersége és méltósága szerint; minél kisebb az ő érdemük, annál nagyobb érdem a szívessége.”

William Shakespeare: *Hamlet* 2. felvonás 2. szín

A kérdés

A klasszikus politikai filozófia állambölcselet volt: a jó kormányzat tudománya. Jónak pedig az olyan kormányformát tartották, amelyik a leginkább képes előmozdítani az adott közösség fennmaradása szempontjából nélkülözhetetlen erények kifejlődését. A társadalom tagjai mint e képességek hordozói jöttek elsősorban számításba. A jó mint közjó létezett, és sokáig magától értetődően azonosították az államrezónnal. Senki se vonta kétségbe az igazságos kormányzat jogát, hogy az alattvalóktól kikényszerítse a társadalmi állásukhoz illő viselkedést mindaddig, amíg az uralkodó (egyén vagy csoport) maga eleget tett a tőle elvárható magatartásnormáknak.

Az újkori Európában ez a helyzet gyökeresen megváltozott. Megszűnt az egyén feltétlen azonossága társadalmi helyzetével. Viszonylagosnak és változékonyak bizonyultak a kötelékek, melyek az egyént a közösséghez, a társadalom egyes csoportjait egymáshoz, az alattvalókat az uralom rendjéhez fűzik. A modern (következésképpen analitikus és redukcionista) politikai gondolkodás számára megbízható kiindulópont gyanánt nem kínálkozott egyéb, mint az „önmagában teljes és oszthatatlan” egyén, az individuum, az ő „természetes” törekvéseivel és jogaival.

Az uralom léte ellenben nem természetes többé, igazolásra szorul. Korlátozást jelent minden egyén számára, amit csak a racionális életvezetés szempontjából nélkülözhetetlen, biztonságos és kiszámítható együttműködés igénye

indokol. Ez az igazolás azonban nem támaszkodhat a jó vagy helyes elvek valamely együttesére, hiszen éppen a jó meghatározása az, amire ezentúl mindenki maga formál jogot. És nem hivatkozhat a közösség érdekére sem, mert csak az egyéni érdeknek tulajdonítanak kézzelfogható realitást, a közérdeket pedig, amennyiben ezen az egyéni érdekek egyszerű eredőjénél többet kellene érteni, gyanús fikciónak tartják, ami rendszerint az uralom eljárásainak igazolására szolgál.

Miféle rend az, amit egymással feltételes viszonyban álló, önmagukra utalt, önző és szükségképpen ellentétes érdekektől vezérelt egyének elfogadnak, sőt, közreműködésükkel tevékenyen fenntartanak? Nyilván olyan, amit közülük bárki igazságosnak ismer el. Az igazságosságnak ez az elve azonban csak formális lehet, vagyis nem kötődhet a jó meghatározott elgondolásához, mert akkor máris sértené mindazokat, akik a jóról ettől eltérő módon vélekednek. Ugyanakkor egyetemesnek is kell lennie, tehát olyan elvnek, ami minden helyzetben egyformán alkalmazható: egyenlő mértékkel mér mindenkinek. Az igazságtevőnek ugyanis nincs jogalapja, hogy különbséget tegyen az egyéni választások „jósága” között.

Egyenlőség és szabadság a modern politikai gondolkodás két, egymást kölcsönösen korlátozó értelmű alapelve. E kettő között keresnek közvetítést a társadalmi igazságosságról szóló elméletek. A kínált megoldások igen változatosak, de úgy tűnik, a két induló követelménynek együttesen egyik sem képes megfelelni.

Így a következetesen egalitárius (demokrata, szocialista) változat nehezen kerülheti el, hogy kiterjedt és nehezen ellenőrizhető előjogokkal ruházza fel az „osztó igazság” letéteményesét, a közhatalmat gyakorló testületeket. Márpedig a részrehajlatlan és tisztán racionális előrelátással tervező kormányzat lehetőségével kapcsolatban igen súlyos kétségek merültek fel. Kire bízuk a döntést és milyen alapon? Ki a megmondhatója, hogy az igazságosság szempontjai szerint

kinek mi jár? A javak újraelosztásán őrködő személyek hatalma nem sérti-e már eleve az egyenlőségi elvet? Hogyan védekezzünk a többségi akarat emberi, tehát esendő képviselőinek esetleges önkénye ellen? A demokratikus biztosítékok: a nyilvános ellenőrzés, bíráló és korrekció iránti bizalmat alaposan kikezdte az idő. A mind bonyolultabb technológiát alkalmazó társadalmi-gazdasági rendszerek irányítása egyre több és speciálisabb hozzáértést kíván. Az értesültség és a szakértelem terén behozhatatlan fölényrel rendelkező apparátusok ellenőrzése a legjobb esetben is formális marad. Maga a tájékoztatás, a hírek előállítása és elosztása, a közvélemény befolyásolása válik a legfontosabb iparággá. A politika a közfigyelem felkeltéséért és a politikai alternatívák „eladásáért” versengő PR szakemberek mérkőzése lesz.

Ezért egyre nehezebb érveket találni a „társadalmi igazságosság” álláspontjának védelmében a régóta hangoztatott konzervatív liberális ellenvetéssel szemben, mely szerint „a választás, ami előttünk áll, nem két olyan rendszer között nyílik, melyek egyikében mindenki megkapja azt, amit megérdemel valamely elvont és egyetemes jogosultság szerint; míg a másikon az egyéni részesedést a jó- vagy balszerencse szabja meg; hanem aközött választhatunk, hogy néhány ember akarata döntse el, kinek mit kell kapnia, vagy pedig ez legalább részben az érintettek képességeitől és saját választásaitól függjön, részben pedig előre nem látható körülményektől.”¹²⁰ A hivatkozás az igazságosságra, úgymond, jogcím csupán, hogy az egyéneket és közösségeket törvényes úton fosszák meg az önrendelkezés eszközeitől, melyek újraelosztását a szocializmus valamennyi irányzata így vagy úgy kisajtítaná, és egy elvont kollektívum – a társadalom, az állam – állítólágos képviselőire bízza. A következményekre már Alexis de Tocqueville felhívta a figyelmet A *demokrácia*

120 Friedrich Hayek: *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago–London 1976, 76. o.

Amerikában című könyvében.¹²¹ Az emberek ilyenkor hajlamosak, hogy a gondoskodó államnak engedjék át a felelősséget a maguk és övéik sorsának alakulásáért. Ezentúl nem egymástól várnak – és hiába is várnának – támogatást; elvesz a közösségeket összetartó szolidaritás, és vele együtt vész az egyén önbecsülése, aki mindinkább magányos, kiszolgáltatott és többé-kevésbé cselekvőképtelen kérelmezőként jelenik meg az állami szolgáltatások központi elosztóhelyein, féltékenyen őrködve, nehogy valaki másnak többet juttassanak az elosztható javakból. Az ilyen szelíd, bürokratikus zsarnokság, figyelmeztetnek a Tocqueville érveit felelevenítő konzervatív szerzők, egyenes „út a szolgaságba”. Hayek, Scruton és társaik a szociális jogok modern eszméjét a gyökereinél támadják: szerintük az a segítség, amit egymásnak nyújtunk, nem alapulhat a szükséglet szenvedő valamely törvényes – tehát kikényszeríthető – jogosultságán, csakis a közösség tagjainak egymás iránti erkölcsi felelősségén. Az önkéntes szolidaritást az intézményesített kényszernél méltányosabb és biztonságosabb alapnak tartják, mondván, hogy az előbbi az emberek közötti összetartozást erősíti, míg az utóbbi szükségképpen szembefordítja egymással a „szociális partnereket”. Más kérdés, hogy a modern tömegtársadalmak valóságos viszonyai között, ahol a nélkülözhetetlen segítség eszközei maguk is intézményesültek és bonyolult szociális ellátórendszerekben öltenek testet, mit lehet kezdeni ezzel a felfogással, és vajon az önkéntes adakozás tényleg alternatívája lehet-e mondjuk a progresszív adóztatásnak.

A liberalizmus kizárólag a szabadságok egyenlőségét tartja összeegyeztethetőnek az ember erkölcsi méltóságával. Azt pedig, vallják sokan, semmi sem biztosíthatja célszerűbben, mint az egyéni kezdeményezések korlátozástól mentes vetélkedése, amit a keresletet a kínálattal összehangoló „lát-hatatlan kéz” jótékony és spontán közreműködése terelget a

121 Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában* (válogatás) Gondolat, Budapest, 1983

közjó szempontjából kívánatos mederbe. A nyitott társadalom programjának megvalósítására tett kísérletek azonban újra és újra szélsőséges egyenlőtlenségek kialakulásához vezettek, amelyek az állampolgárok számottevő részét fosztották meg a szabad önrendelkezés elemi feltételeitől. Ráadásul hiába próbálták a közhatalmat gyakorló testületeket visszaszorítani az éjjeliőr vagy forgalomirányító formális szerepkörébe, a technobürokrácia létszáma és befolyása – szociális igazságtévő jogosítvánnyal vagy anélkül – egyre csak nőtt. Ahol pedig az állam ténylegesen visszavonult, ott a helyét még ellenőrizhetetlenebb, magánjellegű, tehát közszolgáltatásra nem köteles gazdasági szervezetek és hálózatok foglalták el, a maguk tökéletesen személytelen döntési mechanizmusaival és az államinál semmivel sem kisebb vagy átláthatóbb működésű bürokráciával. Világszerte ez utóbbiak kezébe ment át az ellenőrzés a társadalmi erőforrások és a vélemények befolyásolására alkalmas eszközök túlnyomó része fölött. Ezzel végleg a semmibe foszlottak a liberalizmus kedvenc eszméinek megvalósíthatóságával kapcsolatos illúziók. A szabad egyéni kezdeményezés, valamint a nyilvános bírálat útjába ugyanis a tisztán üzleti alapon szerveződő új világbirodalmak sokkal hatásosabb akadályokat állítottak, mint valaha. A kényszer új, személytelen automatizmusaival szemben az ellenállás nemhogy kilátástalan, de gyakorlatilag lehetetlen. Nincs kit felelősségre vonni, nincs hol tiltakozni, nincs miről beszélni. Különben is, ki hallaná meg? Az ellenállás nem jövedelmező és nem szórakoztató, tehát nincs létjogosultsága. Ha pedig jövedelmező és szórakoztató, akkor a rendszert erősíti.

A szabad versengés következményei nemcsak a veszteséket hozzák behozhatatlanul hátrányos helyzetbe, hanem az esélyegyenlőség elemi materiális feltételeit veszélyeztetik. Az utóbbiak biztosítékait tartalmazó ún. szociális jogok elismerését ezért a nyitott társadalom híveinek többsége is elkerülhetetlennek tartja. Az így körvonalazódó szociálliberális álláspontnak azonban továbbra is súlyos nehézségekkel kell

megküzdnie. Ha a formális jogegyenlőségen túl bizonyos anyagi, szellemi, illetve szimbolikus javakat is elvileg egyenlő mértékben akar hozzáférhetővé tenni, mindenekelőtt tudnia kell, melyek ezek. Vagy rákényszeríti a döntéshozóknak a jó étellel kapcsolatos elképzelését az érintettekre, akik esetleg egészen más értékeket és javakat részesítenének előnyben, vagy tiszteletben tartja az utóbbiak jogát, hogy maguk fogalmazzák meg igényeiket, de akkor ezeknek az igényeknek a jogosultságát, valamint az egyének és csoportok járandóságait szükségképpen összemérhetetlennek kell mondania, az igazságos elosztást pedig lehetetlennek.

A hátrányos helyzet formális meghatározására tett rawls-i kísérlet és a pozitív megkülönböztetések ehhez kapcsolódó rendszere, úgy tűnik, nem nyújt megoldást dilemmánkra.¹²² Mert még ha el is tekintenénk Paul Ricoeur figyelemreméltó észrevételétől,¹²³ hogy minden hátrány és előny megállapításához elengedhetetlen a „jó” és a „rossz”, valamint az „igazságosság” valamely előzetes és szükségképpen normatív meghatározása, ami már eleve lehetetlenné teszi egy tisztán formális igazságosság-elmélet megalkotását, ettől függetlenül is, sőt, éppen ekkor szembesülünk e koncepció zavarba ejtő következményeivel. Vegyük csak sorra a társadalmi csoportokat, amelyek egyenlő bánásmód mellett okvetlenül súlyos hátrányba kerülnének! Ilyennek fogjuk tartani mindenestre a gyerekeket, a tanulókat, a tanulatlanokat, a betegeket, azokat, akik testi vagy szellemi képességeik gyakorlásában tartós korlátozást szenvednek, közéjük számítva a szenvedélybetegeket is, továbbá a várandós anyákat, a sokgyermekes családokat, azokat, akik egyedül nevelik gyermekeiket, a gyermektelen idős embereket, a nyugdíjasokat általában, az aprófalvak lakóit, a bevándorlókat, a nyelvi, etnikai és vallási kisebbségek tagjait, mindazokat, akik bármilyen okból hajléktalanná vagy munkanélkülivé lettek, a

122 John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1971

123 Paul Ricoeur: 'John Rawls – de l'autonomie morale à la fiction du contrat sociale'. In: Ricoeur: *Lectures autour des politiques*, Seuil, Paris, 1991

börtönviseltek, a deviáns csoportokat, azokat, akik a többség által elutasított életvitelt folytatnak, a bűnözés áldozatait, a nőket stb. Ha fenntartjuk, hogy mindezek – és pedig ki-ki a maga módján – jogosultak valamilyen pozitív megkülönböztetésre, társadalmi támogatásra, a segély mértékének megállapítását pedig kénytelen-kelletlen állami típusú (törvényes alapon működő) intézményekre bízuk, gyakorlatilag visszatértünk a szocialista tervgazdaság előfeltevéseihez és gyakorlatához, összemérhető individuális igényekkel és mérhetetlen bürokráciával, a társadalomban ugyanis a „hátrányos helyzetűek” alkotják a mindenkori többséget (a hátrányos helyzetektől mentes kisebbség pedig mint kisebbség eleve jogosult a megkülönböztetett bánásmódra). *A segítség a társadalom életében nem kivételszámba menő eljárás, hanem maga „a rendszer”.*

Ha meg akarjuk érteni a társadalom működését, nem azt kell kérdeznünk, hogy az emberek miképpen jutnak megélhetéshez, hanem hogy milyen alapon számíthatnak társaik segítségére.

„Üzleti alapon” – ez viszont egyáltalán nem válasz kérdéseinkre, mivel az egyéni haszon keresése, az önzés már meghatározása szerint sem arra szolgál indítékul, hogy segítsünk másokon, inkább, hogy a mások rovására igyekezzünk magunkról gondoskodni.

A „törvényes úton” érkező segítség pedig azért bajos, mert éppen arra van a legkevésbé tekintettel, amin segíteni kíván, a rászorultak egyéniségére. Törvényes járandóság csak az lehet, ami hasonló helyzetben bárkinek ugyanúgy jár. Hogy személy szerint rajtam mi segít és nekem mi árt, azt a legutolsó jó- vagy rosszakaróm is jobban tudja és inkább képes figyelembe venni, mint a törvény végrehajtója.

Nem állíthatjuk, hogy a társadalmi munkamegosztás kizárólagosan jogi, illetve piaci szabályozására épülő modern társadalom működésképtelen volna, de azt bátran, hogy ez a személytelen és kényszerítő jellegű szabályozás a társadalom életének szinte valamennyi területéről kiszorította a segítő

és a megsegített közötti személyes kapcsolaton, önálló erkölcsi mérlegelésen és felelős egyéni elhatározáson alapuló érintkezést, és ezáltal nélkülözhetetlen emberi képességeket sorvaszt el. Láttuk, a rendszer eközben saját igazságossági követelményeinek sem képes ellentmondásmentesen eleget tenni, hihetetlenül körülményes eljárásokra kényszerül, és alapvetően célszerűtlen működését csak mérhetetlen pazarlás árán képes hosszabb ideig fenntartani – mindaddig, amíg van mit pazarolnia.

A modern individualizmus eszmekörén belül azonban nem kínálkozik jobb megoldás. Hogyha a szabadságot azonosítottuk a másoktól független helytállás képességével, és a független egyének érintkezését a verseny mintájára képzeljük, igazságosnak csakis a szabadságok egyenlőségét ismerhetjük el. Beláttuk ugyanakkor, hogy a helytállás feltételeivel az egyének szélsőségesen egyenlőtlen mértékben rendelkeznek. Amennyiben ezeket az egyenlőtlenségeket összemérhetőnek és korrigálhatónak találjuk, helyeselnünk kell, hogy az egyéni szabadságot az igazságos állami újraelosztás kiterjedd jogosítványokkal felruházott, bonyolult rendszere korlátozza.

Abban minden modern irányzat egyetért, hogy magát a „társadalmi kérdést”, melyre liberálisok és szocialisták oly homlokegyenest ellenkező válaszokat adnak, így kell helyesen *feltenni*: miképpen lehet egymástól független és ellentétes célokat követő egyének között igazságosan elosztani a hozzáférhető javakat? A válaszok ezek után az állami, illetve piaci (tervszerű vagy spontán) szabályozás racionalitásával kapcsolatos várakozásoknak megfelelően fognak megoszlan.

(A legmesszebb menő egyetértés uralkodik a vitatkozó felek között, hogy állam és piac, szocializmus és kapitalizmus között harmadik út nem lehetséges. Aki nem az általánosan elfogadott kétpólusú logika szerint gondolkodik, önmagát zárja ki a figyelemre méltó vélekedők sorából. Az ilyen nézetek zavarosnak, eklektikusnak, utópikusnak vagy éppen

romantikusnak és nosztalgikusnak minősülnek, rosszabb esetben rájuk sütik, hogy reakciósak, fundamentalisták.)

A javak és a jó

Ha a társadalmi igazságosság modern dilemmájából kiutat keresünk, magukat az előfeltevéseket kell újragondolnunk. Függetlenek-e egymástól az egyéni választások? A javak elosztására vonatkozik-e valóban az igazságosság kérdése?

Ez utóbbi nézet tarthatatlanságát Ronald Dworkin bizonyítja, az etikai liberalizmus kanti álláspontjából kiindulva. Felismeri, hogy ennek középpontjában nem a szabadság, hanem az egyenlőség elve áll: minden embernek egyenlő, az erkölcsi szubjektum méltóságából fakadó elidegeníthetetlen joga, hogy tekintettel legyenek érzékenységre, és ne okozzanak neki elkerülhető szenvedést, valamint tiszteljék másokkal egyenlő értelmi képességét az igazság eldöntésére és a jó megállapítására.¹²⁴

Dworkin fő érdeme, hogy az egyenlőség követelményét nem az egyén részesedésére alkalmazza a javak körüli osztzkodásnál. Így el tudja kerülni az igazságosság-elméletek fő buktatóit. A részvétel egyenlősége olyan döntésekre vonatkozik, amelyek nem a javak elosztásával, hanem a Jó megállapításával kapcsolatosak; nem juttatásokra jogosítanak, hanem a cselekedetek értelmét érintik, az utóbbiakat illető egyetértés képessége teszi az embert „racionális, azaz társadalmi lényvé”¹²⁵. Az értelem ugyanis csak közös lehet. Dworkin azonban nem vet számot ezzel. Az egyéni választások függetlenségét nem vonja kétségbe. Pedig könnyű belátni, hogy cselekedeteink célját ugyan magunk választjuk, de a cselekedet értelmét illetően egyetértésre kell jutnunk társainkkal. Akkor járunk el értelmesen, ha helyesen számolunk

124 Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1978

125 George Herbert Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*. Gondolat, Budapest 1972, 470. o.

az értelemmel, amit tetteinknek mások tulajdonítanak. Döntéseink tehát függenek attól, hogy mások mit tartanak jónak, szépnek és igaznak. Erre nézve minden elképzelhető közösségben érvényesül valamiféle közmegegyezés, amely kijelöli a kereteket, melyek között a vélemények és érvelési módok elfogadhatónak számítanak. Legfőbb javunk, a Jó közös és oszthatatlan. Ezért az ember méltóságát biztosító alapjogok közül legelső a részvétel a dolgok értelmét (a Jót) formáló párbeszédben.

Érdemes itt a radikális zöld gondolkodó, Karl Hess véleményét idéznünk: „Ha a választás szabadsága abban áll – és valóban abban áll –, hogy szabadon választhatunk olyan helyzetek között, melyek kialakításában közvetlenül semmi részünk nem volt, akkor a választási szabadság nem egy szabad, hanem egy diktatorikus társadalom kifejeződése... Ha valaki egyszerűen papírdarabokat dob be egy ládába vagy meghúz egy fogantyút, akkor nem állampolgárként, hanem fogyasztóként viselkedik, aki előre csomagolt politikai árucikket vásárol.”¹²⁶ A szabadságnak ez a fogyasztói felfogása összeférhetetlen az egyéni önrendelkezés és a személyi felelősség eredeti, teljesebb értelmével.

Ami a haszonszerzés szabadságát illeti, el kell ismernünk, hogy azt a piaci automatizmus, az egyenlőtlenségek kiigazítását pedig az állami újraelosztás kielégítően végezheti diktatorikus körülmények között is, feltéve, hogy az alattvalóknak kellőképpen bőséges ellátmányt tudnak nyújtani. (És valóban, az úgynevezett jóléti társadalmak szinte észrevétel nélkül alakulnak át demokráciából a technológiai-gazdasági apparátusok diktatúrájává. Ez utóbbiak szempontjából az emberi jogok, a demokratikus részvétel, a társadalmi szolidaritás, valamint a kulturális örökség és a természeti környezet védelme csupa olyan fényűzés, amit a globális piacokért folyó versengés költségérzékeny szereplői egyre

126 Karl Hess: 'Közösségi technika'. In: *Ökológiai kapcsolatok*, szerk.: Endreffy Zoltán–Kodolányi Gyula, Népművelési Intézet, Budapest, 1984, 208. o.

kevésbé engedhetnek meg maguknak. A szabadkereskedelem útjában álló utolsó akadályok felszámolását sokan a racionalitás végső diadalaként ünneplik, ide értve a nemzeti szuverenitás feladását és a kulturális párbeszéd alárendelését a piac értékítéletének.)

Az egyenlő részvétel elve ezzel szemben túlmutat a modern politikai filozófia horizontján, és az alapkérdések újragondolására késztet. Oda tér vissza, az oszthatatlan javakhoz és a közös Jóról egyezkedő politikai közösségekhez, ahol a klasszikus politikaelmélet végezte, és ahol a modern utáni kezdetét veszi.

Itt pedig nem egymástól elszigetelt egyéneket találunk. Ilyenek csak átmenetileg izolálhatók börtönök magánzárkáiban, valamint szociálpszichológiai kísérletekben, laboratóriumi körülmények között. Ha léteznének ilyenek, vagyis az ember eredendő individualitásához képest valóban esetlegek és külsődlegesek lennének az érintkezési viszonyok, amelyek között él, akkor, de csakis akkor teljesülnének az individualista antropológia várakozásai az emberek társadalmi viselkedését illetően.

A humánökológia kiindulópontja ezzel szemben az egymásra utaltak eredendő összetartozása. Olyan kölcsönös függés, aminek természet adta kényszerűségét emberi együttlétté csak az egymásért viselt felelősség belátása és a másik megértésére irányuló párbeszéd teheti.

Világos talán, hogy ez a felfogás semmilyen értelemben nem jelent visszatérést sem az antik, sem a modern politikai gondolkodás kollektívumaihoz. Éppen ellenkezőleg, most szabadultunk meg végképp az elképzeléstől, amely az emberi közösség hagyományos, kezdetben „szent”, később „törvényes” vagy „történetileg szükségszerű”, végül „jogos”, azaz szerződészerű intézményeit látta a társadalomtudományi vizsgálódás végső realitásának, és ezzel együtt társadalom és egyén szembenállását a kettő fogalmi meghatározásában előlegezte meg. A humánökológia sem a társadalmi egyén, sem az intézmények létét nem tekinti végső adottságnak, hanem

az életvilágot alkotó kommunikáció művét fogja felismerni bennük.¹²⁷

Az emberi együttélés kapcsolat- és személyiségközpontú magyarázatával összeférhetetlenek a modern politikaelmélet előfeltevései, az egyéni választások függetlensége ugyanúgy, mint a társadalmi igazságosság azonosítása az élethelyzetek valamilyen értelemben vett egyenlőségének biztosításával.

Az önmeghatározás szabadsága nem úgy tartozik természetünkhöz, mint testi vagy szellemi képességeink, melyekkel másoktól függetlenül is rendelkezhetünk. A szabadság inkább a kapcsolat jellemzője, mint az egyéné: önkéntes társulást jelent s nem kívülállást a közösség kötelékén. Választásaink már csak azért sem lehetnek függetlenek a mások választásaitól, minthogy éppen *őket* választjuk; nem tárgyi célokra, hanem a társakra irányulnak. Az ember társas viselkedésének legfőbb indítéka mások megértésének, helyeslésének és együttműködési hajlandóságának elnyerése. Minden cselekedetével alakítja a közmegegyezést, melynek jegyében mások értelmezni fogják megnyilatkozását.

De merőben instrumentális döntéseinkre is igaz, hogy mások választásainak befolyása alatt születnek. És megfordítva: az egyén minden választásával korlátozza mások jövőendő vagy egyidejű döntéseinek szabadságát. Választásaink gyakorlati következményei általában, de különösen az ipari tömegtársadalmak viszonyai között nemigen engedik meg, hogy egyesek olyan életformát kövessenek, amely ellenkezik a többség szokásaival. A mechanikus alkalmazkodást a technológiai-gazdasági rendszerek működése önkéntelenül váltja ki.

127 A humánökológia álláspontja ezen a ponton szoros rokonságot mutat a fenomenológiai iskolához tartozó társadalomkutatók felfogásával, és – részben rajtuk keresztül – rendszerintegráció és társadalomintegráció (azaz funkcionális, ill. kommunikatív cselekvésegyeztetés) szembeállításával Habermas kommunikatív cselekvéseméletében.

Nem tart igényt személyes egyetértésünkre, és nem ad alkalmat egyet nem értésünk kifejezésére. Szó sincs tilalomról, csupán az alternatív választás természeti, illetve kulturális feltételei válnak elérhetetlenné. Nemcsak a táj és a városi környezet idomul mindenben a technikai szolgáltatásokra utalt életmód szükségleteihez, hanem a kommunikáció rendjének és eszközeinek átalakulásával egyidejűleg a hozzáférhető tudás is megváltozik.

Az egyéni választások függetlenségének volna még egy további, elengedhetetlen feltétele. E választások elvileg végtelen sokfélesége és változékonysága megkövetelné, hogy a javak sokasága legyen korlátlanul szaporítható, az elhasznált eszközök pedig pótolhatók, azaz újra-előállíthatók. Ez a feltétel többé nem teljesül. A természeti erőforrások végeessége, az „elhasznált” életfeltételek visszafordíthatatlan romlása, sajnos, tapasztalati tény. Ez önmagában is elégséges, hogy a szabad versenytársadalomról szőtt elképzeléseket menthetetlenül idejétműlttá tegye.

John Stuart Mill egyébként, amikor az egyéni választások követésének háborítatlan szabadságát tette meg a jó társadalom alapelvének, maga is azt tartotta a fő kérdésnek, „hogyan alakítsunk ki megfelelő egyensúlyt egyéni függetlenség és társadalmi szabályozás között”. Teljes mértékben tudatában volt, hogy „mindaz, ami értékessé teszi egy ember számára az életet, korlátozza a mások cselekvését.”¹²⁸ Ezért hangsúlyozta, hogy minden egyéni vagy társadalmi döntés igazságosságának feltétele, hogy legyenek kéznél az ellentmondás, a cáfolat, valamint az esetleges tévedés helyrehozatalának eszközei. Ennek a kikötésnek a mi döntéseink nem tesznek eleget. Azok a maradandó változások, amelyek beavatkozásunk nyomán a bioszférában zajlanak, jóvátehetetlenek: megfosztják az utánunk jövőket katasztrofális tévedéseink helyrehozatalának eszközeitől. Márpedig aligha vonná

128 John Stuart Mill: *A szabadságról*. Helikon, Budapest 1980, 18–19. o.

bárki is kétségbe, hogy a választás szabadsága őket ugyanúgy megilleti, mint a most élő nemzedéket.

Ha az egyén szabadságát nem a másoktól független és háborítatlan célkövetés biztosítja, akkor nem biztosíthatja más, mint a részvétel a célkitűzésben. Ezzel a kijelentéssel a politika visszanyeri eredeti értelmét: a célok és értékek mibenlétéről folyó nyilvános párbeszéddé válik ismét. A konszenzus előállításának ezt a módját – a személyes állásfoglalást az értékvitában – nem helyettesítheti semmiféle más eljárás. A döntéseknek az érintettek tudtával, részvételével és jóváhagyásával kell születniük. A részvétel nemcsak jog, erkölcsi kötelesség is egyúttal, hiszen a döntések nemcsak saját sorsukat érintik, hanem kihatnak más lények sorsára is, akikért felelősséggel tartozunk.

Ez igen erős kikötés. Azt jelenti, hogy a többség pillanatnyi akarátának mechanikus megnyilvánulása önmagában nem igazolhat társadalmi döntéseket. Történjen a közakarat előállítása piaci automatizmusok útján vagy a választásokon leadott szavazatokkal, érvényes marad az anarchista William Goodwin klasszikus ellenvetése: múlhat-e az igazság számok összeadásán?¹²⁹ Ha igen, akkor legfeljebb a mechanikus alkalmazkodás kényszerét vállaltuk „szabadon”.

Egyenlőség vagy különbség?

Az egyetértést tehát elkerülhetetlennek találtuk. De vajon lehetséges-e? Elvi feltételei, úgy véljük, az együttélés tényéből adódnak: a közösség tudását és értékrendjének alapelemeit önzonosságunk részeként sajátítjuk el. A megértés elvileg korlátlan nyitottsága pedig lehetővé teszi a párbeszédet és a megegyezést különböző kulturális közösségek között. Annál inkább rászorulunk az egyetértésre, minthogy nem áll rendelkezésünkre a társadalmi igazságosságnak az érintettek

129 vö. William Goodwin: 'Vizsgálódás a politikai igazságosság körében', in: *Anarchizmus*, szerk.: Bozóki-Seres-Sükösd, Századvég 1991, 26. o.

egyetértésétől független, eleve érvényes formulája. Egy ilyen formula szükségképpen mennyiségi összefüggést létesítene az egyéni igények és jogosultságok között. Meghatározatlan minőségek viszonyára azonban sem az egyenlőség, sem az egyenlőtlenség nem értelmezhető. Az ember pedig meghatározatlan lény, előre nem látható lehetőségekkel. Éppen ezen az alapon formál feltétlen igényt az önmeghatározás szabadságára. Az egyéniség értékét az adja, ami benne megismételhetetlenül egyszeri, tehát másokkal összemérhetetlen. Ez teszi őt kapcsolataiban pótolhatatlanná: személyyé. A viszony személyessége egyet jelent a másik titkának – lényé kimeríthetetlen különösségének – tiszteletével. Egymástól összemérhetetlenül különböző és a különbségek fenntartásában érdekelt lények kényszermentes kapcsolatához a szabadságok egyenlőségének elve nem kínál mértéket. Ami a szabadságokat illeti, azok csakis különfélék és összemérhetetlenek lehetnek. Viszonyunk addig szabad, amíg a kölcsönös részvétel és jóakarat közvetíti, nem igényli és nem viseli el az egyenlőség kényszerét.

A társadalmi igazságosság az egymástól elütő változatok egyidejű érvényesülésének lehetőségét követeli. De nem azon az alapon, hogy ezek egymást ne korlátozzák, ami lehetetlen, hanem azzal a szigorú, de elvben legalább teljesíthető kikötéssel, hogy kölcsönösen szolgálják egymás érvényesülését, valamint az együttélés összhangját fenntartó kulturális mintázat épségét és sokszínűségét. A kapcsolatok értelmét a társak közötti különbség adja. Ez a különbség a kapcsolatban nyeri el értelmét, mert értelmesen különbözni csak közösségben lehet.

A különbség elve (szabadság) és az egymástól különbözők közti szolidaritás követelménye között, úgy tűnik, nincs elmentmondás. A személy szabadsága: reflektált viszony önmagához mint egy másikhoz. A szolidaritás: reflektált azonosulás a másikkal mint önmagával. A két elv egymással szimmetrikus és egybehangzó. Ezzel túlléptünk a modern

politikai filozófia problematikáján: egyenlőség és szabadság, társadalom és egyén, rend és spontaneitás antagonizmusán.

A kölcsönös szolidaritás a különbségek szabad érvényesülésének nélkülözhetetlen feltétele. A társulás e nélkül csak kényszerű lehet. Ha a szabadságot nem az egyén természetes állapotának tekintjük, hanem a személyközi érintkezés meghatározott minőségéhez kötött kommunikációs teljesítménynek, akkor elkerülhetetlen, hogy e minőségi vonásokat, azaz a szabadság morális feltételeit beemeljük a „jó” társadalom fogalmi meghatározásába, beismerve ezzel, hogy politika és erkölcs illetékességének következetes különválasztását nem tartjuk kivihetőnek. Az emberek csak egymást tehetik szabaddá. Az ehhez nélkülözhetetlen szolidáris magatartást ösztönző intézményes feltételek előállítása a politika feladata – nem több és nem kevesebb. Ilyen feltételek: a társulás önkéntessége, a megegyezés kényszermentessége, valamint a kölcsönösség elvének érvényesítése.

A felvilágosodás éppen ezeket az elveket tűzte zászlajára. A modern állam azonban kétszáz esztendeje folyamatosan távolodik a kitűzött céloktól. Az egyéni választások függetlenségének individualista tévképzetétől vezetve, a szabadságok egyenlőségének védelmében újabb és újabb „egyetemesen észszerű” intézményeket, törvényeket és automatizmusokat hoz létre, s ezek egyre nagyobb hatalommal rendelkeznek az egyén fölött. Elsorvasztják a szolidáris együttműködésre képes közösségeket, melyek körében az egyén ura lehetne cselekedeteinek: az egyesülési szellemet. „A társadalom” pedig mint vele szemben álló személytelen és személyfeletti autoritás nem bánhat vele igazságosan, bármilyen jogcímen sajátítja ki és bármilyen mechanizmusra hárítja át az egyén elidegeníthetetlen jogát és felelősségét – nem a „saját” választásaihoz, hanem ahhoz, hogy társaival egyetértésben maga határozza meg az együttélés feltételeit. „Ha ezen okoskodást, mely azon két adaton fenekül, hogy sem az országlás, sem egyesek mindent nem tehetnek, pszichologice fontoljuk, még tökéletesebben meg leszünk

győződve, hogy éppen azon dilemmából – mely szerint a nemzet oly sokféle előmenetele lehetetlennek látszik, mert azokat sem az országlás, sem egyesek nem eszközlik – okvetlenül folynia kell az Egyesületi szellemnek, mely emberek között a lehető legnagyobb, de egyszersmind legszelídebb erő és hatalom.”¹³⁰ 1831-ben írja ezt Széchenyi István a *Világ* lapjain.

A társadalmi igazságosság kérdését új alapra, a *különbségek összemérhetetlenségének és a segítség kölcsönösségének* alapjára helyeztük. Ez nem jelenti bármely különbség létjogosultságának elismerését, ezért az individualista ezen a ponton méltán fedez fel korlátozást. Az elviselhető, azaz a közösség számára értékes változatokat minden kultúra megglehetős szigorral szelektálja. Nem csodálkozhat ezen, aki belátta, hogy a kultúra maga a szelekciós elvek, a szép, a jó és az igaz értelméről folyó párbeszéd.

Egy társadalom életrevalósága azon múlik, hogy a különféle életformák mekkora változatosságát képes tolerálni, azaz a köztük fennálló különbségeket az együttélés előnyére fordítani. Ez a tolerancia-elv természetesen nemcsak a kulturális, hanem a teljes biológiai környezetre értelmezendő.

A sokféleség fenntartásához fűződő közösségi érdek, a szolidáris együttműködés megtapasztalt előnyei, valamint a mások iránti részvétel és tisztelet erkölcsi követelménye egyaránt azt sugallják, hogy egy társadalom ne tűrje el az embertelen bánásmódot egyetlen tagjával szemben sem, és találjon megoldást az ínséget szenvedők megsegítésére. Ennek azonban az egyenlőség elvéhez nincs köze. A rászorultság nemi- nek vagy a segítség mikéntjének „objektív” megállapítását, a különbségek összemérhetetlenségére hivatkozva lehetetlennek kell mondanunk. Csak a kölcsönös szolidaritás lehet igazságos.

130 Széchenyi István: 'Világ', gróf Széchenyi István munkái II. sorozat 1. köt. MTA Budapest 1904, 210. o.

Az erkölcstelen társadalomnak pedig esélye sincs rá, hogy igazságos legyen.

Vajon miért merül fel mégis a történelem során újra és újra az egyenlőség a társadalmi igazságosság szinonimájaként? Kétféle válasszal is próbát tehetünk. Az egyik egy félreértéssel kapcsolatos. Az arányosság elve, amit Arisztotelész¹³¹ mond ki a *Nikomakhoszi etikában*, nem követel többet a mérhető dolgokra nézve, mint hogy „mérj egyenlő mértékkel”. Ennek az általános aranszabálynak a betartását az erkölcsi és politikai gondolkodás rendszerint helyesli, máskor tiszteletreméltó okokból eltér tőle. Önmagában nem jelent eligazítást a társadalmi igazságosság kérdésében.

Ennél fontosabb összefüggésre hívja fel a figyelmet Murray Bookchin *A szabadság ökológiája* című könyvében.¹³² Mindig azok követelik az egyenlőséget, hangoztatja, akiket megfosztottak szabadságuktól. Az „igazságos” uralom tehát maga állítja elő a problémát, amivel meg kell küzdenie: a szabadságukban korlátozott alattvalók kárpótlását és kibékítését. Az egyenlőség ugyanis nem a szabadsággal, hanem annak hiányával áll szükségszerű (reciprok) összefüggésben: minél kevesebb a szabadság, annál több egyenlőséget fogunk magunknak követelni. Ne feledjük, egyenlőség csak a közös uralomnak alávetettek között lehetséges.

Kényszerű viszonyok között az emberek a különbségek korlátozását tartják igazságosnak, önként vállalt kapcsolataiktól azonban a különbségek kölcsönös bátorítását várják. A szabadságok egyenlő korlátozása – vagy szabad emberek kölcsönös szolidaritása – íme, a társadalmi igazságosság kétféle útja.

(Befejezésül szeretném emlékeztetni az olvasót, hogy egy közkeletű és sokféleképpen érthető kifejezést, a „közösséget” ezúttal kizárólag az alábbi értelemben használtam: „egymás megértésén és kölcsönös figyelembevételén alapuló

131 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 5. könyv, Európa, Budapest 1987

132 Murray Bookchin: *Ecology of Freedom*, Black Rose Books, Montreal 1980

személyes kapcsolatok tartós és folytonos hálózata, mely képes kommunikációs mintázatát új egyedekre és csoportokra áthagyományozni.” Ez a meghatározás, amit lényegében a humánökológia chicagói iskolája alakított ki a 20. század első harmadában, nem azonos a közösséget a társadalommal szembeállító tönnies-i felfogással. Megint más, az itt használatostól eltérő értelemben beszélnek közösségről, helyi közösségről azok, akik a „nagy” társadalom „kicsiny” részeit értik ezen, valamint azok is, akik közösség és társadalom között, Durkheim nyomán, a munkamegosztás jellege szerint tesznek különbséget.)

ÖKOLÓGIA ÉS ÖKONÓMIA

A tizenkilencedik század két hatalmas vállalkozást hagyott ránk örökül: az ember felszabadítását és a természet leigázását. Az első nem sikerült. A második sikerült: nyomorral és pusztulással fenyegeti a Föld minden lakóját. Az ember természetén úrrá lett a diadalmas technika.

Több mint ötmilliárd ember él a Földön. Most él minden második ember, aki valaha élt. Az élő fajok ezrével pusztulnak körülöttünk. Naponta negyvenezen hálnak éhen. Az élet fenntartásához nélkülözhetetlen ivóvíz, termőtalaj, oxigén, zöld növényzet, fosszilis fűtőanyagok szédítő sebességgel fogyatkoznak. Mindennap eltűnik örökre egy az élő fajok közül. Évmilliókkal ezelőtt felvetett szálak egyenként megszakadnak.

A törvény szövedéke feslik.

Észak, végső erőit megfeszítve, kifogyhatatlan leleménnyel munkálkodik tovább, hogy minél nagyobb tömegben alakítsa át a természet javait terméké, az eladott terméket mielőbb szemétté, a társadalmat egyetlen hatalmas emésztőcsatornává. Észak embere a technika rendszerében él, minden „hogyan”-ra választ talál és nem kérdi többé, „mivégre”. A nyomort más kontinensekre száműzte, a termelés-fogyasztás körforgásába kényszerített élet sivár egyhangúságát az anyagi javak bőségével feledteti, kíváncsian egyedül azt ismeri el, amit kínálni tud, s a tiltakozás valamennyi megnyilvánulását képes korrumpálni és konzumálni.

Dél emberének nincs más választása: vagy bekapcsolódik az eszeveszett pazarlás rendszerébe (ahol nem ő fog pazarolni, hanem vele pazarolnak majd) – vagy éhen vész. Az erőszak elkerülhetetlen: a természettel szemben, a versenytársal szemben, és azok számára is, akiknek többé nincs veszítenivalójuk. A gyilkolás eszközei hihetetlen mennyiségben állnak rendelkezésre. Csak az erőszak tudja ideig-óráig

korlátozni az erőszakot, a túlféjlett gyilkolástechnika a tömeggyilkosokat.

Végünk van, úgy lehet. Ám a tudatipar gondoskodik róla, hogy a gyógyíthatatlan civilizáció többé ne ébredjen fel narkózisából; elhülyült mosollyal, kábán bámulja képernyőjén a világvégi műsort, saját agóniáját. Ami történik, a tömegtájékoztatásban történik; csak az történt meg, amiről ott beszélnek; amiről ott beszélnek, olyan mintha már meg is történt volna. A közönséget a rendszer egységes kiszerezésben állítja elő: a megfelelő vágó-transzformátor, tudat-adapter segítségével bárki bármilyen adás vételére beállítható. Tetszésünk, nemtetszésünk, félelmeink és reményeink a programkapcsoló működtetése révén szabályozhatók. Ha egy néző nem tetszik a műsornak, egyetlen gombnyomással kiiktatható, emléke eltörölhető, csereszabatos hozzátartozói új adókhoz, új hozzátartozókhoz csatlakoztathatók.

A technológiai racionalitás mindenhatósága globálissá tette az európai civilizációt: vagy globális megoldást talál ön-maga megfékezésére vagy elpusztul, miután sikerrel küszöbölte ki működéséből az egyensúlyt teremtő negatív visszacsatolás tényezőit. Terjeszkedése tehát elvileg korlátlan, mint a rákos sejtszöveté: csak az őt tápláló szervezet pusztulásával érhet véget.

A modern társadalmak működése a növekedés, hódítás, birtoklás és használat elvén alapul. Előfeltevései megkövetelik a természeti tényezők, köztük az ember célszerű átalakítását, és csak olyan célkitűzések realizálását ismeri el, amelyek elérhetők a rendelkezésre álló manipulatív technikák segítségével – tehát igazolják e technikák alkalmazását, alkalmazásuk kiterjesztését ad absurdum. E szemlélet, amíg fennáll, pusztán léteével képes igazolni létjogosultságát. Ha pusztuláshoz vezet, a pusztulást mint szükségszerűt állítja halálos logikája. A logika cáfolhatatlan, de nem állhat ellent annak, aki élni akar (Kafka). Márpedig a lélek nem fogadhatja be a halált (Platón).

Világunk pusztulása irreális: tapasztalat, de már nem *valóság*. Az a tudás veszíti ugyanis el realitását, melynek keretei között egy lezáruló korszak odáig „valóságként” tudta szemlélni önmagát. Ez a tudás ma már csak előfeltevéseinek apokaliptikus megvalótlanulását éli és közvetíti. Bénító uralma alól új szemlélet felbukkanása ígér felszabadulást, forradalmat. A forradalom: népi szürrealizmus – új valóságot proklamál, a régi, úgymond, rosszul volt meghatározva.

Ma a forradalom: áttérés az ökonómia tudásáról az ökológia tudására. Az ökonómia: használatlan. Az ökológia: együttéléstan. Kitörés az elsajátítás fogalomrendszeréből, áttérés a kímélet fogalomrendszerére.

Az ökonómia csak mennyiségi különbségeket ismer el tárgyak között, melyek szerint azok egymással összemérhetők, helyettesíthetők és eszközként alkalmazhatók. Az ökológia csak minőségi különbségeket ismer létformák között, melyek szerint azok egymáshoz kapcsolódnak, egyenként pótolhatatlanok és önnön rendeltetésüket betöltve képezik egymás létfeltételét.

Az ökonómia dolgok érintkezése. A sokaságban: azonosság. Az ökológia személyiségek érintkezése. Az egységben: különbözőség. Az ökonómia számára a titok értéktelen és tűrhetetlen: a titok a szabad használat akadálya, el kell tűnnie. Az ökológia számára minden érték titok, a titok az autonómia biztosítója, méltóságát meg kell őrizni.

Az ökonómia rendszerében a politika pusztá gondoskodás: ismert javakról, kiszámítható működésről. Maradéktalanul racionális nyelven minőségi különbségek nem kommunikálhatók. Ezért a politikából igyekszik kiiktatni a célkitűzés voltaképpen mozzanatát, az értékminőségekre vonatkozó kérdésfeltevést (automatikus gondoskodás mint a szabadság szinonimája, masszív értékimplikációkkal); vagy – ami lényegében ugyanaz – abszolutizál értékprioritásokat, és a célkitűzés jogát meghatározott testületek sajátítják ki (bürokratikus gondoskodás mint a „felismert szükségszerűség” szinonimája, oktrojált értékimplikációkkal).

Az ökológia rendszerében a politika visszanyeri eredeti értelmét; küzdelem, maradéktalanul nem ismerhető és nem kalkulálható értékválasztások között, melyet a közös célok megállapításáért és megváltoztatásáért vívnak szüntelenül, mivel ezek kimondása nélkül öntudattal bíró lények életközössége elképzelhetetlen. Olyan kulturális előzményekre épít, melyek az egyéni önrendelkezés elvét törvényként tisztelik, tehát szent hagyomány vagy nyers erőszak e döntések-nél nem játszhat szerepet. Ezért az ökológiai politika mint együttélés tan alapelve a tanulás, megértés, azonosulás és kölcsönösség kell legyen.

Az ökológia gazdaságtana új választ keres az emancipációs mozgalmak által felvetett kérdésre: miként szabadítható fel az ember a gazdasági kényszer rabságából? Marx és a fogyasztói társadalom egybehangzó válasza erre az, hogy az anyagi szükségletek mind teljesebb kielégítése útján. Ez nemcsak utópiának bizonyult, hanem a gyakorlatban szentesítette az ember minden eddiginél teljesebb alávetését a gazdasági kényszernek, ami éppen ezen az alapon vált az erőszak legfőbb és egyedül törvényes formájává. A gazdasági szükségsszerűségekre hivatkozva kényszerítik az embert töle idegen célok szolgálatára. Gazdasági céljai ugyanis csak a gazdaságnak mint elvont rendszernek lehetnek. Az ember célja sohasem gazdasági. Az ember célja: a másik ember. Hogy eszközként használhassa, rendelkezék vele. Vagy hogy szabadon társuljon vele. Kényszer vagy szolidaritás vagy e kettő kombinációja teremti meg az emberközösségek rendezett együttélésének feltételeit. Hogy melyik érintkezési módot tartjuk kívánatosnak, megmutatkozik abban, hogy milyen javakra tartunk igényt. Instrumentumokra, melyek közvetítésével használni tudjuk egymást és önmagunkat. Akkor ezek uralkodnak rajtunk és általuk ember az emberen. Vagy környezetre, a hajlamainknak megfelelő szabad ténykedéshez. Akkor az ember környezetét nem elfogyasztani, hanem fenntartani törekszik, úgy használja, hogy szolgálja, hiszen nem belőle, hanem benne él.

A kölcsönös szolgálat gazdaságtana az eszközhasználat (és eszközként használtatás) gazdaságtanának helyébe lép. Véget vet annak a csalárd kettőskönyvelésnek, amit eddig gazdaságnak neveztek. Ebben minden kimutatott haszon láthatatlan forrása a nem mért veszteség volt, amit a civilizáció a vegetációnak okozott: amit saját létalapjából elvett. Nem munkánk kamatából éltünk, mint hittük, hanem a földi ökoszisztéma évmilliókon át halmozott tőkéjét fogyasztottuk (utódaink örökségét). A magunkra idézett természeti katasztrófa már készíti helyettünk a hiteles mérleget.

A modern piaci gazdaságban a tömegesen előállított használati tárgyak mind sebesebben veszítik el értéküket a belénk fektetett munka értékével együtt. Az ember műve egyre értéktelenebb. Minden egyre értéktelenebb, mert mindennek mértéke az ember, de az ember egyedüli mértéke a használhatóság, a használhatóság mértéke a produkció, produkuma az egyre értéktelenebb tárgyvilág: az ember egyre értéktelenebb. *Regressio ad infinitum*.

Az együttéléstan (ökológia) gazdaságában nemcsak a fogatkozó természeti javak értékelődnek fel, hanem az emberi munka gyümölcse is, a képességek is, melyek azt létrehozzák. Minden egyes tárgy értéke, minden egyéniség értéke. Az ökonómia tudása szerint a sok mindig értékesebb az egynél és a még több: a Jó. Az egyes értékét az általánosból kell levezetni, ami az egyesben különbözik és nem általánosítható, kiküszöbölendő. A bonyolult forma az egyszerűbbre visszavezethető, tehát visszavezetendő (*regressio ad infinitum*). Az ökológia tudása szerint az egy a legtöbb, értéke másból le nem vezethető, a sokasággal nem összemérhető.

Az ökonómia mesterséges rendszereket alkot. Közös ismervek szerint csoportosítja az együvé tartozókat. Az összetartozóknak hasonlítaniuk kell egymásra (specializáció és szériagyártás). Az ilyen rendszerek egyszerű felépítésűek, könnyen manipulálhatók, önfenntartásra képtelenek.

Az ökológia tudja, hogy csak a sokféleségen alapuló társulások életképesek, csak az egymástól különbözők között

alakulhat ki szerves összetartozás (pl. szerelem, Szent István államelvei, természetes ökoszisztémák).

Az ilyen rendszerek éppen bonyolult felépítésük folytán képesek aktív önszabályozásra, stabilitásuk megőrzésére, viszont nem manipulálhatók tetszés szerint és nem viselik el az erőszakos külső beavatkozást (pl. tervgazdálkodás, vegyszeres gyomirtás, magyar tanügyi reformok).

Az Európa keleti felét erőszakkal hódoltató parancsuralmi rendszerek ugyanazon a használati elven működnek, amely a nyitottnak mondott piaci integrációs modell szerint szerveződő nyugati társadalmakban érte el teljes kifejtését. Alapvető különbségük abból ered, hogy míg ott egy értékesítési válság körülményei között a középpontba a fogyasztás optimalizálását állították („egyéni szabadság”), itt, a termelő technikák elmaradottsága folytán a hangsúly a termelés maximalizálására került („össztársadalmi tervszerűség”). De itt is, ott is végbement ember és természet maradéktalan alárendelése az ipari-technikai hatalomkoncentráció önfenntartáshoz fűződő érdekeknek. Keleten sokkal kíméletlenebbül: az egyéni kezdeményezés és önrendelkezés erőszakos korlátozásával, a társadalmi munkaidő feletti rendelkezés közvetlen központosítása útján. Nem személytelen mechanizmusok ösztönözték munkakedvünket és együttműködési készségünket, hanem fortélyos félelem, amit intézményesített a szüntelen beavatkozás a társadalom életfolyamataiba. Ez pótolhatta csak az egyéni motivációt, és nem a tömegek mozgósítására alkotott államvallás doktrínái: a világproletariátus vagy a felsőbbrendű faj történelmi igazságtevő küldetésének hite. Ezért, amikor az ideológiai csiriz beszáradt (Adorno) és repedezni kezdett, a társadalmat így-úgy összetartó legitimációs elv gyanánt itt sem maradt egyéb, mint a gazdasági célszerűség.

A „dolgozókat” pedig – miután ez lett az ember színonimája – arra tanította a mindennapos tapasztalat, hogy saját értéküket mélyen alábecsüljék a nehezen vagy sehogy sem hozzáférhető termelt javakhoz képest. A politikailag

jogfosztott alattvalók tömege csak mint kiaknázható termelőerő és hadászati potenciál jött ugyanis számításba. A tervezők bátran figyelmen kívül hagyhatták e korlátlanul rendelkezésre álló, gazdátlan externalitások, az emberélet és a természeti erőforrások költségeit, illetve hatalmuk birtokában önkényesen állapították meg ezek értékét. A természeti és kultúrkörnyezet minőségét elsilányító rablógazdálkodás volt egyedüli esélyük, hogy helytálljanak a világméretű modernizációs versenyben, melyben e régió behozhatatlan hátránnyal indult. A jogtipró, véres és primitív hatalomgyakorlás nem oka, hanem egyenes következménye volt az elmaradottságnak. Persze, konzerválta is azt.

A termeltető diktatúra ellehetetlenülésében végül a fel szabaduló alattvalók éppen a gazdasági racionalitás diadalát látják, és nem az ökonómiai világrend válságának helyi változatát. A politikai átalakulás előfeltételeként ezért nem merül fel egy merőben új célrendszer szükségessége; hiszen „adva van” a fejlettebb ipari társadalmakban kidolgozott modell. A kiutat csakis ennek jegyében tudják elképzelni: a termelés és gondoskodás technikáinak tökéletesítése révén, az anyagi javak fogyasztásával egyértelmű jólétben. Ezt az „egyedüli realitást” nem más sulykolta belénk egy emberöltőn keresztül, mint a pártállam mindinkább gazdálkodási és modernizációs témákra szorítókozó propagandája. Valamint az is, hogy nem hittünk e propagandának. Erre irányította figyelmünket gyarapodásunk a magánfogyasztás terén – az önmegvalósítás egyedül felkínált lehetősége Magyarországon – ugyanúgy, mint a fogyasztói javak kínos hiánya, a második gazdaság kiépülése és a nemzetgazdaság egyidejű összeomlása.

Nem csoda, ha a politikáról gazdasági terminusokban gondolkodunk s az ökonómiai nyelvjáték kereteit fogadjuk el az élet egyedül lehetséges kerete gyanánt. Pedig nem is titkolják előttünk, legfeljebb szépítgetik: nincs olyan gazdasági stratégia, melynek alkalmazása feloldaná behozhatatlan

lemaradásunkat a világ gazdasági versenyében, melynek mi már csak vesztese lehetünk.

Félő bizony, hogy ha a rég érvénytelen múlt századi menetrendet tanulmányozva azt reméljük, hogy a nyugati szomszédaink által egykor járt utakon és eszközökkel mi az ő mostani, irigyelt helyzetükbe eljuthatunk, csakhamar valahol Latin-Amerikában találjuk magunkat. Ezért talán nem árt emlékezetünkbe idézni, hogy e jól bevált technikák, melyek a tőkepiac ítéletére bízták az egyéni képességek értékelését és jutalmazását, a javak és a társadalmi alkotóerő elosztását, annak idején nem gazdasági eljárások gyanánt merültek fel és értelmüket nem a termelékenység fokozásában látták, hanem az emberi emancipáció, egyenlőség és szabadság nagy kérdéseivel kapcsolódtak a felvilágosodás eszmerendszerében. Kétszáz éven keresztül kiapadhatatlan energiaforrással szolgáltak egy olyan társadalom számára, melyet a magántulajdon szabadsága, a törvény és az értéktőzsde előtti egyenlőség juttatott a tudás és a javak bőségéhez. Dinamikus fejlődésének kérlelhetetlen törvénye nemcsak a gyöngébb versenytárs kizsákmányolását írja elő, de a páratlan gazdaság élvezőit is kikerülhetetlenül úzi midászi végzetük felé; elpusztítják, amit birtokba vesznek: a földi életfeltételek eleven sokféleségét ugyanúgy, mint az újítás és szellemi megújulás létalapját, a belső függetlenséget.

A bekövetkezett civilizációs fejlemények parancsoló szükségé teszik, hogy új módon keressünk összhangot az európai kultúra alapvető értékei, egyéni szabadság és szolidaritás között. A földi élet minden formájára kiterjesztett szolidaritás korlátozni fogja a használat szabadságát, de növelni fogja az egyéniség erejét. A használat és hódítás elvén épülő totális technikai civilizáció rémálma keleti, parancsuralmi változatában összeomlott, nyugati, piaci változatának virágzása a globális katasztrófa árnyékát vetíti elénk. A behozhatatlan történelmi hátránnyal csatlakozó nemzetek a virágzás anyagi és szellemi jótéteményeiből már csak hasonlíthatatlanul kisebb mértékben, káros hatásaiból jóval nagyobb

mértékben fognak részesedni. Az uralkodó ökonómiai szemlélet előfeltevéseiből többé nem adódnak olyan célok, melyeket követve a most új utakra térő kelet-európai népek életlehetőségeik gazdagodását vagy legalább a romlás tényleges megfékezését remélhetnék. Az úgynevezett jóléti társadalomhoz vezető út lezárult, még mielőtt járni kezdtünk volna rajta. Az észszerűség azt diktálja, hogy az ezredfordulón ne egy tizenkilencedik századi érték-elvekhez szabott modernizációs pályára lépjünk, hanem a huszonegyedik század most kirajzolódó trendjeihez igazítsuk törekvéseinket.

A nálunk gazdagabb országokat az anyagi javak kifogyhatatlannak tűnő bősége, a technika mindenhatóságába vetett hit, a nyugat alkonyának varázsos színpompája önelégültté és vakká teszi. A szegényebbeket pedig éppen kétségbeejtő ínségük akadályozza, hogy a politika és a gazdaság terén új megoldásokat keressenek, új elveket fogadjanak be, és boldogulásukat az uralkodó világrend keretein kívül keressék.

A borzalmas árat utódaink fogják megfizetni. Mindjárt a következő nemzedék. Bennünket körülményeink már most választásra kényszerítenek – vagyis mi még választhatunk – a kívánatosnak tartott javak, kitűzhető célok között, mert tudjuk, kevés az, amivel gazdálkodunk. Nem ámíthatjuk magunkat azzal, hogy bármi hosszú távon mindenfajta javakra szert tehetünk. Mérlegelnünk kell tehát, miféle jólét lehetséges még számunkra: mitől lesz jó itt a lét? A szükség szigorú ökonómiát parancsol ránk. Bármit választunk, lemondunk valamiről. Tudnunk kell, hogy miről.

És tudnunk kell, hogy nem gazdasági és politikai technikák, hanem életelvek között választunk, amikor eldöntjük vagy eldöntik helyettünk: egymást szolgáljuk vagy tárgyainkat, kizsigereljük vagy kíméljük inkább a természetet, jobb bánásmódot vagy több pénzt követeljük, a javak mennyiségével vagy az élet minőségével mérjük magunkat? Kivágyuk az erdőt vagy bejárjuk? Saját gépkocsin közlekedjük, vagy tiszta levegőt szívunk? Luxusszállodát vagy olcsó turistaszállást építünk? Időt és fáradságot nem kímélve hajszojuk magunkat, hogy

fáradtság- és időkímélő berendezésekre tegyünk szert, vagy értelmes foglalatosságot keressünk a munkában és a szabad időben? Örömet szerezzünk, vagy a szerzésben leljük örömlünket? Mire legyen időnk?

Mire való az élet?

A lehetséges választások körét megszabják a szokásosság, intézményeinkben testet öltő érintkezési viszonyok. E viszonyok fenntartása vagy megváltoztatása politikai döntéseken múlik. A döntéseket pedig a politikai intézmények jellege szabja meg. Hogy milyen feltételek között, milyen szinten, kik és miről döntenek. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatnám, törvényszerű, hogy bárki, amikor kényszertől mentesen a maga és övéi sorsáról dönt, öko-logikusan fog viselkedni: a kímélet, megértés, azonosulás és kölcsönösség elve szerint. Ám minél több a kényszerítő külső befolyás, minél kevesebb áttekintéssel rendelkezik valaki a rendszerről, amelyet döntésével befolyásolni kíván, és minél kevésbé ismeri azokat, akiket döntése érint, annál bizonyosabb, hogy ökonomiai megfontolások alapján fog eljárni, a használat-elvont aritmetikája szerint.

EURÓZIS

1.

Budapesten, a Belváros egyik forgalmas terén két emlékmű néz egymással farkasszemet. Az egyik a Vörös Hadseregé. A szovjet katonák szabadították meg az országot a nyilaskezes rémuralom szörnyűségeitől, valamint egyéb felesleges ingóságaitól. Közel fél évszázadig maradtak itt, erre az időre esik történelmünk egyik legsötétebb terrorszaka. A másik szobor csizmás, lovaglópálcás katonát ábrázol, egy amerikai tábornokot. Megvesztegethetetlen szigorral őrködik a trianoni békediktátum paragrafusainak betartása fölött. A győztesek képviselőjeként ő akadályozta meg, hogy a megszállt fővárosból elrabolják a magyar szent koronát. Nem taposott rajtunk nagyon.

Szabadság térnek hívják Budapesten ezt a teret, és méltán. Hiszen szabadságunk terét évszázadok óta a győztesek jelölik ki. (A tér egyébként a Neugebäude helyén létesült – ez a kaszárnyaegyüttes volt a hazafiak börtöne és vesztőhelye a 48/49-es szabadságharc vérbe fojtása után. Említhetném még a magyarfaló Savoyai Jenő lovas szobrát Budán, a királyi palota előtt: az ő fegyverei vetettek véget annak idején a török uralomnak, egyúttal az önálló magyar államiságnak is.) Történelmünk úgynevezett legdicsőösebb lapjai levert szabadságküzdelmek emlékét őrzik. A saját hazáért, a pusztá megmaradásért folyt békés és fegyveres erőfeszítéssel telt el félezer év. Viszontagságai között Magyarország se megszűnni, se megmaradni nem tudott egészen.

Mást jelent ott a független államiság, ahol azt mindig védeni kellett, és rendszerint hiába. Ahol az önrendelkezés távoli cél volt vagy szent feladat, de sohasem magától értetődő adottság. Mást jelent a nemzetállam a nagy és esetleg hagyományos politikai széttagoeltságban élő népeknek, mint amilyen az olasz vagy a német. Mást jelent másokkal egyesülni a

minapi birodalomépítőknak, gyarmattartóknak; mást azoknak, akik századok óta a világkereskedelemből – s mindig is kicsit a hajóikon – éltek, mást nyelvrokon szomszédos országok lakóinak, és megint csak mást a rokontalanoknak, földműves-várvédő hagyományú népnek, gyarmatosítottnak. Nincs mit szégyenkeznünk e másság miatt, mint ahogy nemzeti erénnyé stilizálni sem érdemes. De tény, hogy nem akadt olyan birodalom, amely ha védszárnyait kiterjesztette ránk, nekünk abból ne szolgaság, vesztesség, idegenek parancsuralma származott volna. Mi egyenlőkként még nem egyesültünk senkivel. (A dualizmus rövid korszakát bátran elfeledhetjük – azt megbűnhődte már e nép.)

Érvelhetünk – okkal – amellet, hogy a kölcsönös függés és szoros egymásrataltság mai világában éppen a kisebb és kiszolgáltatottabb nemzetek azok, amelyeknek a leginkább érdekében áll, hogy tartozzanak valahová: biztonságos fennmaradásukat szolgálják a szilárd szövetségi rendszerek. De legalább ennyire igaz, hogy számukra jár az alkalmazkodás a legtöbb kockázattal, mert súlyuk, jelentőségük nem elegendő, hogy befolyásukat érdekeik védelmében érvényesíteni tudják az egyesülés keretei között. Aki úgy érvel, hogy Magyarország egészen egyszerűen nem engedheti meg magának, hogy kívül maradjon az Egyesült Európán, ugyanazt állítja más szavakkal, amit én: hogy a csatlakozás számunkra kényszerűség. Kényszerből pedig ritkán származik valami jó.

Államférfihoz méltó gondolkodásnak mifelénk az számított, amelyik a mindenkori kényszerítő körülmények között mégis a magunk útját segített megtalálni, arról önámítás, csábítás, politikai konjunktúrák kedvéért le nem térni: Széchenyi vagy Deák gondolkodása volt ilyen. Hol van az már! Aki a legutóbbi száz esztendő történetével ismerős, nem csodálkozhat, miként veszítette el az ország az önbecsülését, s azzal együtt a reményét, de még az igényét is, hogy maga lehessen saját sorsának irányítója. Elvégzik azt helyettünk valahol! Magyarország lakói ugyanolyan apatikus

beletörődéssel veszik majd tudomásul csatlakozásunkat az új európai rendhez, mint bármi egyébhez.

2.

Az Európai Unió létjogosultságát elsősorban az adja, amiről népszerűsítői nyíltan nem szívesen beszélnek: az egyesülés védekező, adott esetben elzárkózó jellege. Minden ellenkező híreszteléssel ellentétben nem a globalizálódás, hanem a regionális elkülönülés évszázada áll előttünk – és ez még aránylag a legderülátóbb forgatókönyv.

A leszakadó világrészek magukra maradnak. Nem lesz érdekes kereskedni velük, nem éri meg többé nyomor és kétségbeesés kreálta zsarnokaikat se fölfegyverezni, se pacifikálni. Az éhség elől menekülő milliók bevándorlását ellenben minden erővel meg fogják akadályozni a gazdagabb régiók.

A felzárkózni képes szubkontinensek modernizálódása pedig egyúttal azt jelenti, hogy egy idő után képesek lesznek visszautasítani az idegen tőke térhódítását, és maguk akarják majd uralni a saját piacaikat. A munkaerő árának kiegyenlítődése is a transzkontinentális tőkemozgások ellenében hat. Így a maradék természeti erőforrásokért és az egyes telítődő piacokért folyó kétségbeesett versengés utolsó fordulójának eredménye nemigen lehet más, mint a világ újrafelosztása az amerikai, a távol-keleti és az európai gazdaság óriásai között. Mindegyiknek be kell majd érnie a maga területével. Egymás rovására többé nem terjeszkedhetnek.

Egyes régiókban, például az iszlám országaiban, éppen a nagyhatalmakkal szembeni erőszakos elzárkózás lehetőségét kell számításba venni, különösen ott, ahol ennek ideológiai és katonai feltételei rendelkezésre állnak.

A kontinensek tehát ezentúl nem közeledni, inkább ismét távolodni fognak egymástól, remélhetőleg nagyobb háborúk nélkül. (Ismétlem, ez nem a katasztrófa-forgatókönyv.) Mindebből az következik, hogy Európának szüksége lesz a keleti perifériákra, nekünk meg arra, hogy ne maradjunk ki a

tömbösödési folyamatból, a jövőendő „európai házból”, akár milyen legyen is az. Persze, nem mindegy, hogy milyen lesz.

3.

Valami ötszáz évvel időszámításunk kezdete előtt néhány kis görög városállam alkalmi szövetsége megállította az akkori világ legrettegettebb nagyhatalmának számító perzsa hódító sereget. Ez nem a demokrácia diadala volt elsősorban, hanem a sokféleségé. Több mint valószínű, hogyha a társadalmi be rendezkedés, a szokások és az erkölcsök különbözősége nem csinál az athéniekből ügyes tengerészeket, a spártaiakból fegyelmezett és rettenthetetlen gyalogos katonákat (stb. stb.), úgy ez a győzelem elmarad.

Amikor ellenben a győztes koalíció vezetője, Athén, kiaknázva fölényét, az egész Hellaszt belekényszerítette az úgynevezett déloszi szövetségbe, az erőszakolt egység egyetlen emberöltő leforgása alatt halálos gyűlölködést támasztott a görögök között, végeérhetetlen testvérháborúhoz vezetett, végül az antik demokrácia hanyatlását és összeomlását idézte elő.

A marathóni győzelem óta Európa nem csak földrajzi fogalom. A kontinens neve egyúttal határozott történelmi-kulturális jelentésre tett szert. A sokféleségben rejlő életrevalóságot jelenti, a kicsinyek erejét. Európa az, ami ellenáll mindenféle központosításnak és egységesítésnek – vagy beleerokkan. Mert történtek azóta újra és újra nagyszabású, véres kísérletek, hogy a gazdag változatosság gyümölcsét óriásbirodalmak arassák le és sajátítsák ki, de igyekezetük sikere Nagy Károlytól V. Károlyig, Napóleontól Hitlerig kivétel nélkül rövid életűnek bizonyult. Rossz hír az eurokratáknak.

Európa közösség – szellemi, kulturális értelemben ezer éve az. Soha nem is vészett ki belőle az összetartozás tudata, melyet új és új tartalommal gyarapított minden valamirevaló európai szellemi mozgalom, a kereszténységtől a felvilágosodásig és túl azon. (Nem kivétel ez alól a múlt század

nacionalizmusa sem.) Az európai fejlődés páratlan dinamikájának, kivételes kulturális teljesítményének hajtómotorja éppen a sokféleség volt: a szabadság és szolidaritás kicsiny köreinek megőrzött autonómiája. Valamint az egymástól különbözők közti ösztönző és megtermékenyítő kölcsönhatások nem éppen békés, de annál mozgalmasabb története.

A közös európai öntudat a közös uralom utópiájának – valamiféle Egyesült Európának – szöges ellentéte, noha mindig akadtak fantaszták és teoretikusok, akik ez utóbbival hozakodtak elő, jámbor ábrándjaiknak azonban nem volt semmi része az erőszakos egyesítési kísérletekben. Az európai szolidaritás gondolata mindenkor uralom- és így államellenes volt, akár a keresztény nemzetek testvériségének eszméjében öltött testet éppen, akár a lovagi ideál egyetemességében, a humanizmus Európa-gondolatában, szabadkőműves és szabadságharcos mozgalmak titkos szövetségében, a tudósok köztársaságában, világpolgár-mentalításban vagy a proletariátus nemzetköziségében. Elkötelezettjei nem csak az egyes monarchiák vagy nemzetállamok határai fölött nyújtottak egymásnak segítő kezet: egy összeurópai szuperállam önkénye ugyanolyan elfogadhatatlan lett volna számukra. Hiszen a központi hatalom, közös regula, mindenkit egyformán kötelező törvények a részek öntörvényű és egymástól elütő fejlődésének végét jelentenék. Az alapvető különbségek eltűnését. Mert el kell tűnniük, ha egyszer minden mindegy, összemérhető, helyettesíthető és pótolható tisztán mennyiségi kalkuláció alapján, ha nincs többé önértéke a változatoknak, sőt, létjogosultsága sincs annak, ami az összműködés hatékonysága szempontjából, úgymond, nem racionális.

Márpedig a különbség az, ami a szellemi együttlétnek – ugyanúgy, mint a szerelemnek – értelmet ad. Európát Európává a sokféleség teszi, amit egyaránt köszönhet erősen tagolt felszínének, a bevándorló népfajok nyelvi sokféleségének, az erkölcsi felelősség keresztény felfogásában rejlő individualista indíttatásnak, az európai hűbériség sajátosan

röghöz kötött, territoriális jellegének és bizonyára még sok egyéb tényezőnek.

Európa nem az elzárkózás, hanem a sokféleség nevében mond ellent az egységesítés és központosítás mindenféle kísérletének.

4.

Az európai nemzetek unióját erőltető nagyhatalmak pedig nem az erőszak alkalmazásáról mondanak le szomszédaikkal szemben, hanem az ellenállás jogától fosztják meg azokat egyszer és mindenkorra. Régi nóta ez: a háború legbiztosabb ellenszere a feltétlen kapituláció. Az „egységes eljárás – egyenlő bánásmód” elve ezúttal is, mint minden más esetben, szélsőséges egyenlőtlenségekhez vezet. Törvényesíti az erősebb jogát, hogy akaratát ráerőltethesse a gyengébbekre. Ezért egy cseppet se hat meg, ha most az egymás hatalmi törekvéseire hagyományosan féltékeny német és francia politikusok nagy bölcsen egyezsége lépnek: ezentúl közösen óhajtanak uralkodni a szovjet és amerikai befolyástól megszabaduló kontinens felett. Készek lemondani nacionalizmusukról – imperialista hajlandóságuk kedvéért.

De ha valaki meg akarna győzni róla, én inkább készséggel elhíszem, hogy Európa egységesítése ma nem egyik vagy másik állam szívügye. Nem, mert a világ jövőjét elhatározó politikai döntések már jó ideje nem a nemzetállamok politikai testületeiben születnek, hanem biztonságos távolban a parlamenti demokrácia nyilvánosságát mímelő intézményeitől. Közhely ma már, hogy a tényleges politikai hatalom (a pénz és a többi kényszerítő eszköz, az információ és következtetésképp a vélemények túlnyomó többsége feletti rendelkezés) azoknak a nemzetközi vállalati és pénzintézeti hálózatoknak a kezében összpontosul, melyek vagyona, befolyása, vazallusaik köre immár jócskán meghaladja egy kisebb ország választott kormányának hatalmát, költségvetését, cselekvési mozgásterét. (Arról nem is beszélve, hogy a kormányok

kivétel nélkül nekik tartoznak és tőlük függenek, százszor inkább, mint választóiktól, akiknek befolyásolásához, megnyeréséhez nélkülözhetetlen eszközökhöz a pénz- és médiabirodalmak irányítóinak kénye-kedve szerint jutnak vagy nem jutnak ezentúl. Ők finanszírozzák a pártvezéreket kormányra juttató vagy éppen sötét üzelmeiket leleplező kampányokat.) A nemzetek feletti összeurópai döntéshozó, elemző és igazgató testületekben a gazdaság óriásainak – az új európai birodalom választófejedelmeinek – befolyása annyival akadálytalanabbul és közvetlenebbül érvényesülhet, amennyivel ezek a testületek távolabb állnak bármiféle helyi társadalmi ellenőrzéstől. Az, amit társadalomnak vagy civil szférának nevezünk, minden porhintés dacára éppen az európai unió létrejöttével szűnik meg több lenni a politikai gépezet működését zavaró, de elhanyagolható jelentőségű bizonytalansági tényezőnél. Már ma is alig befolyásolja a Strasbourg és Brüsszel között konferenciázó, öntelten rendelkező és szemérmetlenül pazarló bürokrata-had serény munkálkodását.

Nem arról van tehát szó, mintha az autonómia végső biztosítékát a nemzetállamok szuverenitásában látnám. Éppen ellenkezőleg. Minden esetben, amikor az állam *leadja*, azaz kisebb közösségeknek, helyi önkormányzatoknak engedi át fennhatósága egy részét, az önrendelkezési elv érvényesül: a döntéshozók, illetve a döntésben érintettek köre ilyenkor egymáshoz közelebb kerül. (Mellesleg, a helyi identitás erősödésével csak az állam „gyengül”, a nemzeti közösség integritása tagjai önazonosságával együtt erősödik.)

Szükségszerű, hogy ennek az ellenkezője következze be, amikor az állam szuverenitását *feladja*, és alárendelődik egy még elvontabb és átfogóbb egésznek. Nemcsak arról van szó, hogy az uralom új központjai, ahol a döntések születnek, az egyén számára még inkább beláthatatlanok és ellenőrizhetetlenek. Maguk a döntéshozók sem érzékelik többé az irányítás és szabályozás tisztán technológiai problémái mögött az életproblémákat, s az érintettekkel együtt a döntéseikért

viselt felelősség is láthatatlan marad számukra az algoritmusok, a statisztikai átlag, a trendvonalak mögött. Minél több lesz az egyenlőség, annál kevesebb szabadság marad. Az egységes szabályozás uniformizál: óhatatlanul semmibe veszi, korlátozza, végül felszámolja az életformák és értékvilágok részben természet adta, részben történelmileg kialakult sokféleségét.

Hogy ez a folyamat máris milyen messzire ment, akkor értettem meg, amikor a kezembe nyomták a nem tudom miféle összeurópai törvényhozás legújabb, szám szerint kilencvenkettedik paragrafusának rendelkezését, amely a kormányoknak engedélyezi (egyelőre és kivételképpen), hogy megkülönböztetett támogatásban részesítsék saját nemzeti kultúrájukat. Megréműltem. Hogyan? Tehát meg is tilthatták volna ezt, ha éppen úgy találják helyesnek? Az európai szuperállam bürokráciáinak belátásán múlik, hogy egy nemzeti közösség erőforrásait saját szellemi egyéniségének fenntartására fordíthatja-e, vagy ettől egész egyszerűen eltiltható? Igen, máris itt tartunk, pedig, mint mondogatják, ez még csak a kezdet.

5.

A kontinensünket hatalmába kerítő eurózis kétarcú. Tünetegyütteséhez ugyanúgy hozzátartozik az ellenállásmentes önfeladás – mintha valami kikerülhetetlen kényszer sodorná a nemzeteket és polgáraikat az eltervezett összbirodalomba –, valamint a gyanakvó és dühödt elzárkózás.

E tudathasadásos állapotot valószínűleg mélységes zavarunk okozza. Régi ismerősünk, a mesebeli farkas szagát érezzük orrunkban, de aki előttünk áll, a megszólalásig hasonlít a drága nagymamára. Épp mi ne akarnánk, ne akarnánk tiszta szívünkéből az európai népek szorosabb kapcsolatát, jobb együttműködését? Nem ezt akartuk mindig is? Dehogynem. (Miért olyan élesek a fogaid, nagyanyó, miért tátod akkorára a szád?) Vagy talán oktrojált országhatárainkhoz ragaszko-

dunk? Jobban esik testvéreinktől elszakítva élnünk? Jaj, de-hogy. (Nem hitegettek bennünket már egyszer ezzel?)

A csapda magában a hamisan feltett kérdésben rejlik. Úgy állítják be, mintha Európa-szerte az integráció hívei és ellenfelei állnának szemközt egymással. Az egyik oldalon azok, akik az egyesülést szorgalmazzák, a másikon, akik valami atavisztikus és provinciális félelmek rabjaként kapálóznak ellene. Pedig nem ez a tét, hanem hogy *miképpen* megy végbe az európai nemzetek közeledése, hogy valójában mi mozdítaná elő és mi veszélyezteti ezt a régóta zajló spontán folyamatot.

Kérdés az is, hogy egyáltalán Európa lesz-e még a szó „védett” kulturális-történelmi értelmében, amit az eurokraták egyesíteni óhajtanak? Vagy Európa azoknak a sajátosságoknak az együttese volna mégis, amelyeket épp eltakarítani ké-szülnek az új rend útjából?

A csereszabatos, költségkímélő, egyenirányított, ellenál-lás- és súrlódásmentes, programvezérlésű óriásüzem pedig, ami a helyében épül – Európa entrópiája?

AZ ELSŐ SZEMÉLY POLITIKÁJA

A humánökológia új vonásokkal járul a képhez, amit az ember tulajdon kilétéről, az együttélés természetéről és környezetéhez fűződő viszonyáról kialakított. Az alábbiakban megpróbálom fölvázolni e felfogás legfontosabbnak vélt politikai következményeit.

Az ökoszisztéma elv. Az ember társadalmi tevékenysége, a kultúra élete és alkotásai nem értelmezhetők az élőlények együttélését szabályozó kölcsönhatások rendszerén kívül. Ezért egy fönnttartható társadalom alapelvei nem kerülhetnek ellentmondásba az evolúció törvényeivel. Az ember szabadságának mértékét az erkölcsi törvény szabja meg, amely kimondja felelősségét lénytársaiért, és legfőbb kötelességévé teszi, hogy őrködjön az élet gazdag változatosságának fennmaradásán. A rendszerelvű gondolkodás szigorú korlátokat állít az emberi beavatkozás elé. Az élő közösségek megújulásáról gondoskodó folyamatok spontán rendje sokkal bonyolultabb és érzékenyebb, semhogy súlyos károsodás nélkül elviselné az emberi értelem és akarat mindig egyoldalú és szűkös belátáson alapuló „tervszerű” erőszaktételét. És ne feledjük, hogy minden élő közül a legbonyolultabb és a legsérülékenyebb éppen az emberi lény.

Ezért a *kímélet* és az óvatos elővigyázat az öko-logikus viselkedés legfőbb alapelve, amelynek ma technikai eszközeink növekvő hatékonyságával egyenes arányban kellene érvényt szerezni.

Más lények vagy emberek sorsáról ugyanis, akiket nem ismerünk, lehetetlen jól döntenünk. Ezért a személyesség elve a politikában axiomatikus érvényű. A társadalmi igazságosság előfeltétele, hogy mindenki szabadon részt vehessen a maga és az övéi sorsát érintő döntések kialakításában. Az ilyen döntések jogosultságát csak a résztvevők önkéntes egyetértése igazolhatja. Megegyezésük elkerülhetetlen, mert az egyén választásai sosem függetlenek a másokétól: nem

tárgyakra, hanem a társakra irányulnak. Cselekedeteink legfőbb indítéka, hogy biztosítsák a közösség megértését, elismerését és együttműködését.

Ismeretlen helyzetekről az ember hajlamos mennyiségi összefüggésekben gondolkodni és elvont szempontok szerint dönteni. Az általános elvek alkalmazását azonban korlátozni fogja a belátás, hogy azok szinte minden egyes esetre nézve kényszerű korlátozást jelentenek. A személyes kapcsolaton, eleven tapasztalaton alapuló „elfogult” döntés – amennyiben a kapcsolat nem egyoldalú és nem teremt kiszolgáltatottságot – kevésbé önkényes, mint az elvont észszerűség diktátuma. Csak a személyesség elvének érvényesülése mellett teljesülhet az *emberek egyenlő méltóságának elvében* kimondott kettős követelmény, hogy mindenkor tekintettel kell lennünk az érintettek egyéni érzékenységre és tisztelni kell értelmi képességüket az önmeghatározásra.

A *megértés és tisztelet elve* azonban nem érvényesülhet egyszerre a használat és a haszon elvével. Az előbbit választom, tudván, hogy az ember szabadsága nem abban áll, hogy képes másokon uralkodni, hanem abban, hogy képes azonosulni a mások javával. A haszonelvű gondolkodás a világot eszközként rendeli alá a saját akaratának, ezért semmit sem ért meg belőle. Így értelmetlennek fogja találni a világot, és nem ismer más célt, mint hogy fölélje környezetét. E téren elért sikerei végül szellemi és anyagi nyomorúságba taszítják.

A *lokalitás elve*. Valamennyi előfeltevésünk összefügg a szervezetek méretének és bonyolultságának kérdésével. Egy bizonyos méretháron túl a kíméletes, személyes és egyetértő döntés igénye illuzórikus. Globális környezeti, gazdasági és szociális problémáink is csak kicsiben, helyben és részletekben oldhatók meg. A kultúra pedig maga a „hely szeleme”. Ezért a *szubszidiaritás* elvének megfelelően kellene korlátozni még azoknak a testületeknek és intézményeknek az illetékességét is, amelyeknek az egyének és a helyi közösségek önként és demokratikus eljárás keretében engedik át a döntés jogát. A népek és nemzetek közötti együttműködés

nem új világbirodalmak létrehozását tűzi napirendre, ellenőrizhetetlen bürokratikus hierarchiákkal, hanem éppen ellenkezőleg: a helyi közösségek közti horizontális kapcsolatok rendszerének kialakítását, melynek működőképességét az egyenrangúságon alapuló szerződések és a korszerű kommunikációs technológia garantálják.

A politikai döntések *decentralizálása* és a helyi közösségek tényleges önrendelkezése azonban sérti a technológiai-gazdasági óriásszervezetek uralmát, s az ezeket kiszolgáló nemzetközi politikai rendszer érdekét. A helyi társadalmaknak meg kell vívniuk a maguk szabadságharcát saját önbecsülésük védelmében, kulturális és természeti életfeltételeik tönkretételének megakadályozására.

A különbség elve. Az együttélés értelme az egyének, csoportok és kultúrák közti különbségben rejlik és megfordítva: e különbségek értelme és értéke a társas érintkezésben realizálódik. Minőségi különbségek mennyiségi egyenértékekben kifejezhetetlenek. Ezért a társadalmi igazságosság nem vezethető le az egyenlőségi elv alkalmazásából a javak vagy jogosultságok elosztásánál. Sem a kívánatos javak, sem az alkalmazandó mérték nem állapítható meg részrehajlatlanul. Az „osztó igazság” álláspontja eleve önkényes. Minél mélyebben avatkozik az emberek életébe, annál több egyenlőséget fognak követelni, kárpótlásul a szabadság helyett, amelyet elveszítettek. A méltányos elosztás a minőségi különbségek tiszteletét tartja szem előtt. Csak az egymástól különbözők közötti jóindulaton alapuló segítség lehet igazságos: a szolidaritás. A lényegében összemérhetetlen igények között a közvetítés mértéke nem az egyenlőség, hanem a kölcsönösség. A közösség fennmaradásának és életképességének biztosítója a szolidaritás. Az ezt veszélyeztető különbségek korlátozása törvényes kötelezettségek alapja lehet a társadalom valamennyi tagjával szemben.

Új és különös jelentőségre tesz szert ebben az összefüggésben a *hatalmi ágak kiválasztásának ősi elve*. Az eddigiekkel szemben ugyanis jogos ellenvetés lehet, hogy a

társadalmi döntések többsége olyan helyzetekkel kapcsolatos, amikor adott célokhoz kell rendelni vagy célok között elosztani a rendelkezésre álló véges erőforrásokat. Ezekben az esetekben pedig a használat optimalizálása igenis kívánatos, ha nem is az egyedüli cél, ezért elkerülhetetlen a tisztán mennyiségi összehasonlítás és kiszámítás. A végrehajtó hatalom számára elengedhetetlen a teljesítmény-elv alkalmazása. Az ilyen eljárásokkal és értékelő mechanizmusokkal szemben azonban mindenkor elsőbbséget élvez a társadalmi cselekvés értelméről folyó, a célok és értékek mibenlétével kapcsolatos közmegegyezés kialakítására hivatott nyilvános párbeszéd. A normatív és az instrumentális, azaz a törvényhozó, illetve végrehajtó típusú gondolkodás illetékességének határai azonban a modern politikai rendszerekben elmosódnak. A politika maga is a hatalom megszerzésére és az uralom rendjének biztosítására irányuló, tisztán funkcionális és „értékmentes” mechanizmussá vált. A közjó mérlegelését a közjog formális előírásainak alkalmazása és ügyes kihasználása helyettesíti. A politika értelmének és méltóságának helyreállítása azt kívánja, hogy a normatív cselekvésegyeztetés társadalmi intézményei visszanyerjék függetlenségüket és szuverenitásukat.

A szabad technológiaválasztás elve. A technológia állítólagos fejlődése a leghatékonyabb működésre képes, tömeges előállításra alkalmas eljárások és szervezetek uralmához vezetett. Ezek azért élveznek megkülönböztetett előnyöket, mert ellenőrzésüket a gazdasági tényezők egyre szélesebb körére terjesztik ki: meghatározó befolyást gyakorolnak a költségek és az árak, a kereslet és a „szükségletek” alakulására. A hatékonysági hajszá eközben milliókat foszt meg a megélhetés lehetőségétől, hasznosnak és elkerülhetetlennek tünteti fel az esztelen pazarlást a természeti erőforrásokkal, az emberi tudás és találékonyság ezernyi formáját teszi feleslegessé, hadjáratot indít a tartósság és a minőség ellen, világszerte az életformák és az ízlés egyformaságát kényszeríti ki. A pénzbevételek növekedésével mért gazdasági teljesítmény

tökéletesen alkalmatlan rá, hogy a jólét legfőbb mutatójaként szabályozza a társadalmi erőforrások elosztását és felhasználását. A technológia megválasztását és a társadalmi munkamegosztás szabályozását olyan mechanizmusok terelhetik csak fenntartható és emberséges mederbe, amelyek érzékelik és értékelik a technológiai és gazdasági döntések hatását a társadalmi kapcsolatok minőségére, az emberek közötti kirívó egyenlőtlenségek mérséklésére, az egyéni tudás, alkotóképesség és kezdeményező kedv mozgósítására, valamint az előállított, illetve a természeti környezet minőségére, a testi és lelki egészség megőrzésére; egyúttal erőteljesen ösztönöznek a takarékosagra a meg nem újuló természeti erőforrásokkal – a gazdaság „anyagtalánítására” –, az életfeltételek és élőhelyek iránti kíméletre.

Ez egyúttal meghozná az ember *felszabadulását a bőség alól*. A jólét azonosítása a maximális áru- és szolgáltatástömeg lehető leggyorsabb ütemű felhasználásával az embert kiszolgáltatja a technológiai rendszereknek, környezetét hulladéktemetővé változtatja és az emberből engedelmesen termelő és telhetetlenül „fogyasztó” robotot csinál, megfosztva őt az értelmes és egészséges életvitel alapvető feltételeitől – amelyekért ismét csak a technológiai szolgáltatások egyhangú élvezetében keres kárpótlást. Mindez nem az emberi szükségletek jobb kielégítését, hanem a gazdasági rendszer szükségleteit szolgálja. Az ökológiai alternatíva tudatosítása azoknak a külön életlehetőségeknek a felismerését jelenti, amelyek kínzó hiánya a „bőség” taposómalmába kényszerített embert ráébresztheti megalázó és tűrhetetlen helyzetére.

A jövőendő nemzedékek jogai. Utódainkat is megilleti mindaz, amit a magunk részéről az emberhez méltó élet feltételének tekintünk: a szabad választás lehetősége az életformák és életlehetőségek között, a szép, egészséges és biztonságos környezet. Ez a belátás kötelességünkkel teszi, hogy az emberiség sokszínű kulturális örökségét, valamint az élővilág nélkülözhetetlen és sajnós, korántsem kimeríthetetlen kincseit

legalább annyira ép és változatos állapotban adjuk át nekik, ahogyan mi örököltük mindezt azoktól, akik előttünk éltek. Utódaink nem érvényesíthetik velünk szemben a jogukat, melyeket a ma élő nemzedék a legsúlyosabban sért. A mi kötelességünk, hogy ezeknek érvényt szerezzünk: tegyünk meg mindent a végveszélybe jutott földi élet megmentése és a bolygó sebeinek begyógyítása érdekében.

A huszonegyedik század embere súlyos örökséggel néz szembe. Civilizációnk tudása, értékrendje, az a mód, ahogyan egymással és más lényekkel bánunk, gyökeres felülvizsgálatra szorul. A sokféle teendő közül a legsürgősebb mégis az emberiség fenntarthatatlan és katasztrofális *túlnépesedésének* megállítása és visszafordítása volna. Ezért a jövő században a politikai bölcsesség és a társadalom erőfeszítései valószínűleg elsősorban erre a célra fognak összpontosulni.

Katonák jönnek, zöld ágakkal

Endreffy Zoltánnak

„Légy vakmerő és véres és szilárd:
Akit asszony szült, teneked nem árt,
Nem árt oly emberi erő.

....

Nem győz soha ellenség Macbethen,
Míg a birnami erdő Dunsinane
Dombjára nem vonul.”

(Shakespeare: *Macbeth*, IV. felv. 1. szín)

És megindult a birnami erdő. És követték sorra mind a Föld erdőségei, Indiától Brazíliáig. Az asszonyok átölelték a fákat, a törzsekhez kötözték magukat, úgy könyörögtek a fák életéért. Ezek az asszonyok is eltűntek azután. A lányaik Ázsia metropoliszaiban koldulnak betevő falatért, európai turistákat ölelnek, betegség végez velük. Az erdőlakókra helikopterekről vadásztunk, napalmmal égettük fel a falvakat. Tudtuk, hogy mit tehetünk velük, ha a birtokunkba jutnak. Mindent megtettünk velük, ami a hatalmunkban állt.

Az erdei madarak egy ideig még ott keringtek a pusztaság fölött, végül a gyárkémények füstjébe fúltak; mérgezett magvakon, mérgezett rovarokon éltek, megmérgeződtek. A termőtalaj a tengerbe vándorolt. A források elapadtak. Az éghajlat megváltozott, a világ megváltozott. A változásokat csak a legszívósabb lények éltek túl, és a túlélésért folyó harc törvényeire kezdtük mondogatni: ez az élet törvénye, nincs más törvény, csak ez. Egyre kegyetlenebb törvényeknek engedelmeskedtünk. „Amíg van élet, / Jobb ölni”, ismételtgettük a sarokba szorított Macbeth jelszavát.

Számításunk bevált. Győzelmi jelentéseink számoszlopokból álltak, és nem számított többé, ami nem számszerűsíthető, „se nagy szók, se lázkép”. Eljött a tettek ideje. Tetteinket a kényszerűség diktálta, ezért úgy gondoltuk, nem szorulnak további igazolásra, hiszen közeli és egyre

fenyegetőbb veszedelemeket kellett elhárítanunk. Az áldozatok súlyosak voltak, de korántsem céltalanok. Igaz:

*...ami az aggkor szép kerete volna
– Hűség, szeretet, hódolat, barátság –,
Arra semmi remény; helyettük átok,
Nem súlyos, de mély; s üres szók, üres bók,
Amit a szív megtagadna, de nem mer.*

Ámító szavaknak mi többé nem hiszünk. Addig használjuk ezeket, amíg a hasznunkra vannak. Ha a nyelv több volna mégis, mint szótár és grammatika, ha – mint Gadamer állítja – a hagyományban törtétek megszólalása, akkor némuljon el, hozzánk ne szóljon. Ami szellem, az gyanús: hátha áldozataink szelleme? „Mosd meg a kezed, végy hálóruhát, ne sápadozz... Amit csináltunk, nem lehet visszacsinálni.” A büntüdat rémálmaitól űzött Lady Macbeth alvajjárása a „posztkulturális” világállapot hű képmása lehetne: egyszerre tébolyult menekülés a valóság elől és cinikus pragmatizmus. („Az alvás jótéteményeit élvezni és ugyanakkor az ébrenlét dolgait intézni: nagy perturbációja a szervezetnek”, állapítja meg bölcsen a Lady orvosa „jóléti” – jólétre szenderült? – társadalmunk diagnózisát.) S a megcsömörlött médiafogyasztó bátran mondhatná Macbeth-tel:

*„...jöllaktam az iszonyval,
S a borzongás, agyam meghitt lakója
Többé nem izgat.”*

Íme, a szórakoztatóiparunk. S mi iparkodunk szórakozni. Az életnek semmi értelme többé.

*„Az élet csak egy tűnő árny, csak egy
Szegény ripacs, aki egy óra hosszat
Dúl-fúl és elnémul: egy félkegyelmű
Meséje, zengő tombolás, de semmi
Értelme nincs.”*

Hol is lakozna értelem a szavakon kívül? A szavak értelmére pedig nem vagyunk kíváncsiak, mert tartunk tőle, hogy esetleg ellenünk vallanak. Elkergetjük a hírhozót, ebben is Macbethtel tartunk; „Csak jelentést ne többet!” kiáltjuk dacosan, és a jelentést a jelölők végtelen láncolatában veszejtjük el. Íme, a filozófiánk.

Mi egyebet tehetnénk? Nem engedhetjük meg magunknak többé a kétely fényűzését. Most már bízunk kell a végsőig a vészbanyák jóslatában: hogy legyőzhetetlenek leszünk. Ami azt illeti, uralkodni-tudásunk, tettekkészségünk, egyszóval technológiánk fölénye egyelőre minden helyzetben beigazolódott. Az ellenállás, hiány, zavar vagy bármi rendellenesség csak a szigorúbb ellenőrzés szükségességét bizonyítja; hatásosabb, azaz erőszakosabb beavatkozásra ösztönöz, pontosabb számítást, nagyobb produktivitást követel. Gyorsabb fejlődést. Nagyobb erőfeszítést. Több áldozatot. Csupa olyasmit, ami a hatalmunkban áll. Mert ami eleven, az engedelmeskedni kénytelen parancsainknak. Véd bennünket a macbethi varázs: akit asszony szült, nekünk nem árt.

A vészbanyák, úgy látszik, nem hazudtak. De azért sejthetnek valamit. Hogy a győzelem, amit megígérték, nem lehet teljes, és az anyaszült világ ura nem nyugodhat addig, amíg magát a szülést, az élet megújulásának titkát nem keríti hatalmába. Igen, ezt meg kellett tennie. Mert ha nem képes a természetnek megtiltani, hogy maga teremjen, uralma csak időleges lehet. „Amíg van élet, / Jobb ölni” – a használat és a hatalom ethosza egyenesen megköveteli a totális ellenőrzést a nemzés felett. Ahhoz, hogy a vágy helyébe a technológiai fegyelem lépjen, a kényszerített egyesülést kellett egyedül észszerűnek, tehát kívánatosnak mondanunk.

A pornográfiával kezdődött. Ha egyszer az erotika a testi működésre redukálható, s a működés hatékonysága élvezet/haszon ekvivalenciákkal maradéktalanul kifejezhető, akkor túrhetetlen az egyéni teljesítmények elrejtése a használat optimalizálására ösztönző nyilvános versengés elől. A

„láthatatlan kéz” érintése nyomán támadt jótékony gerjedelem forradalmasította szexuális viselkedésünket. A haladás ellenállhatatlan lendülete előbb a szoknya hosszát kényszerítette visszavonulásra, majd sorra feltárultak erogén testtájaink és velük együtt az üzleti lehetőségek, amelyek a nemi aktus ábrázolásában, instrumentalizálásában és konzumálásában rejlenek. Miért is torpant volna meg az elfogulatlan vizsgálódás éppen a szeméremajkak előtt? Hogy is ne terjedne ki végül mindarra, ami két kromoszómalánc között – az illem és a tisztesség határain belül – megeshet?

A modern információs társadalomban a genetikai üzenetet ugyanúgy szerkesztik (azaz hamisítják) összefüggéseikből kiragadott rész-információk manipulálása útján, mint a hírműsorokat. Megnyilatkozásunkat a befogadóhoz ezentúl a hím és a nő között is a technomédiumok közvetítik. A nász legitim színhelye a műtőasztal lett és a kémcső. Az így előállított termék pedig – a gabona (egykor: „élet”), a bárány és az ember – többé nem asszonytól születik.

Civilizációnk macbethi végzete ezzel beteljesül. Maga teremti ellenfelét, aki megtöri legyőzhetetlen varázshatalmát.

Nem külső erő, a saját alkotásunk végez velünk; a kíméletlen számítás műve pusztít el. Amit tehát a természet ellenében művelünk, egyúttal *embertelennek* kell mondanunk. Quod erat demonstrandum.