

21. századi konzervativizmus

Tanulmány egy új világkép és társadalom
kialakításának szükségességéről

Segesváry Viktor

Mikes International

Hága, Hollandia

2006.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám : Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés : Stichtingenregister : S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le : http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel :

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken :

Email : mikes_int@federatio.org

Levelezési cím : P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account : Postbank rek.nr. 7528240

Registered : Stichtingenregister : S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address : http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address :

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses :

Email : mikes_int@federatio.org

Postal address : P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-073-X

NUR 754

© Mikes International, 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

A mai napon megjelentettük Segesváry Viktor tanulmányát *21. SZÁZADI KONZERVATIVIZMUS* címmel, külön kötetben és átdolgozott formában, mely a *Valóságban* jelent meg először öt részletben 1999-ben és 2000-ben (1999 november, 2000 február, május, augusztus és november).

A szerző következő művei jelentek meg eddig a Bibliotheca Mikes International keretében (amelyekre referálnak is e kötet írásai):

- ❖ DIALOGUE OF CIVILIZATIONS – An Introduction to Civilizational Analysis
- ❖ CIVILIZÁCIÓK DIALÓGUSA – Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába (A 'Dialogue of Civilizations' magyar fordítása)
- ❖ INTER-CIVILIZATIONAL RELATIONS AND THE DESTINY OF THE WEST – Dialogue or Confrontation?
- ❖ EXISTENCE AND TRANSCENDENCE – An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology
- ❖ WORLD STATE, NATION STATES, OR NON-CENTRALIZED INSTITUTIONS – A Vision of the Future in Politics
- ❖ FROM ILLUSION TO DELUSION – Globalization and the Contradictions of Late Modernity
- ❖ A KÖZÉP-KELET-EURÓPAI FÖDERÁCIÓS ESZME TÖRTÉNETE A 18. SZÁZADTÓL 1945-IG
- ❖ L'ISLAM ET LA REFORME - Etude sur l'attitude des réformateurs zurichoises envers l'Islam, 1510-1550
- ❖ *AZ ISZLÁM ÉS A REFORMÁCIÓ* - Tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510-1550 (A 'L'Islam et la Réforme' magyar fordítása)
- ❖ LE RÉALISME KHROUCHTCHÉVIEN – La politique soviétique à l'égard du nationalisme arabe, 1953-1960.
- ❖ A RÁDAY KÖNYVTÁR 18. SZÁZADI TÖRTÉNETE
- ❖ THE HISTORY OF A PRIVATE LIBRARY IN THE 18th CENTURY HUNGARY – The Library of Pál and Gedeon Ráday
- ❖ REFORMÁTUS PRÉDIKÁTOROK RÁKÓCZI FERENC SZABADSÁGHARCÁNAK IDEJÉN – Kéziratban megmaradt 18. századi prédikációs kötetek alapján készített tanulmány
- ❖ IFJÚKORI VERSEK ÉS ÍRÁSOK, 1951–1953
- ❖ THE RED CROSS / LA CROIX-ROUGE / LA CRUZ ROJA – WRITINGS / ECRITS / ESCRITOS
- ❖ ESSAYS, ARTICLES AND LECTURES, 1957 – 2005

Hága (Hollandia), 2006. február 20.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

Today we publish an essay of Victor Segesvary, entitled *21ST CENTURY CONSERVATISM*, in a separate volume and with a revised text, which first appeared, in five instalments, in the Hungarian monthly *Valóság* during the years 1999 and 2000 (November 1999, February, May, August and November 2000).

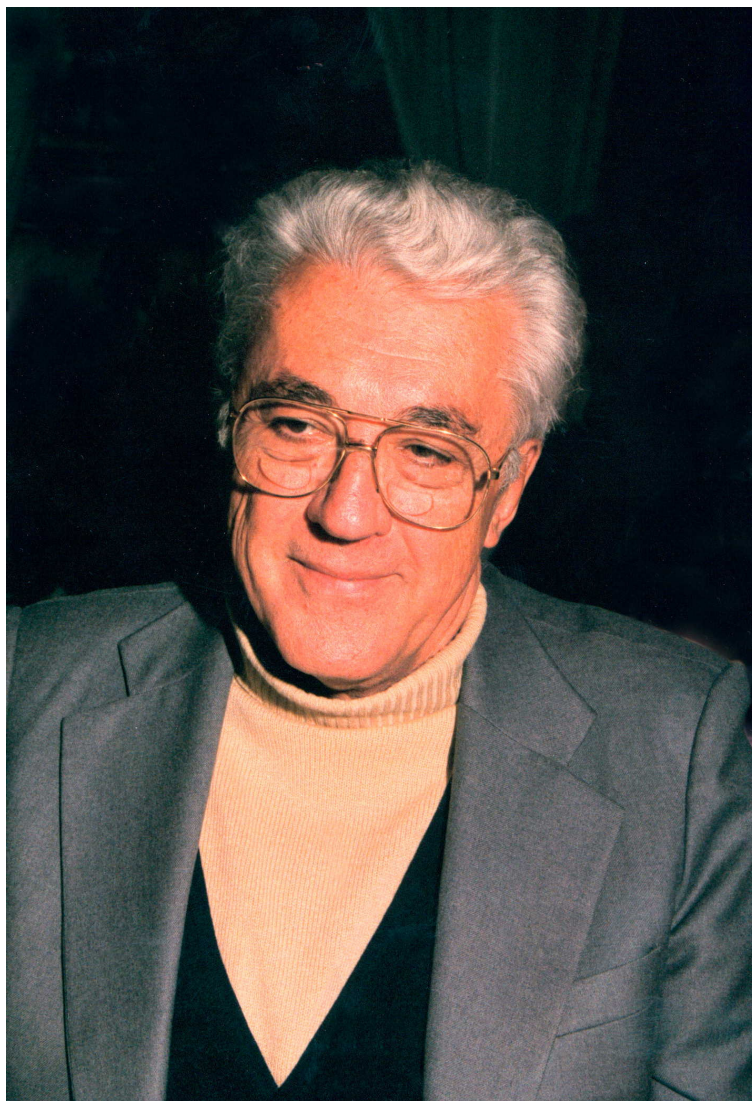
Other works of Victor Segesvary published by Mikes International:

- ❖ DIALOGUE OF CIVILIZATIONS – An Introduction to Civilizational Analysis
- ❖ CIVILIZÁCIÓK DIALÓGUSA – Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába (Hungarian version of *Dialogue of Civilizations*)
- ❖ INTER-CIVILIZATIONAL RELATIONS AND THE DESTINY OF THE WEST – Dialogue or Confrontation?
- ❖ EXISTENCE AND TRANSCENDENCE – An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology
- ❖ WORLD STATE, NATION STATES, OR NON-CENTRALIZED INSTITUTIONS – A Vision of the Future in Politics
- ❖ FROM ILLUSION TO DELUSION – Globalization and the Contradictions of Late Modernity
- ❖ HISTORY OF THE FEDERATIVE IDEA FOR CENTRAL-EASTERN EUROPE FROM THE LATE 18th CENTURY UNTIL 1945 (in Hungarian)
- ❖ L'ISLAM ET LA REFORME – Etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550 (*ISLAM AND REFORMATION – A Study Concerning the Zurich Reformers' Attitude towards Islam, 1510-1550*)
- ❖ AZ ISZLÁM ÉS A REFORMÁCIÓ – Tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510-1550 (Hungarian version of *L'Islam et la Réforme*)
- ❖ LE RÉALISME KHROUCHTCHÉVIEN – La politique soviétique à l'égard du nationalisme arabe, 1953-1960.
- ❖ A RÁDAY KÖNYVTÁR 18. SZÁZADI TÖRTÉNETE
- ❖ THE HISTORY OF A PRIVATE LIBRARY IN THE 18th CENTURY HUNGARY – The Library of Pál and Gedeon Ráday
- ❖ REFORMÁTUS PRÉDIKÁTOROK RÁKÓCZI FERENC SZABADSÁGHARCÁNAK IDEJÉN – Kéziratban megmaradt 18. századi prédikációs kötetek alapján készített tanulmány
- ❖ IFJÚKORI VERSEK ÉS ÍRÁSOK, 1951–1953
- ❖ THE RED CROSS / LA CROIX-ROUGE / LA CRUZ ROJA – WRITINGS / ECRITS / ESCRITOS
- ❖ ESSAYS, ARTICLES AND LECTURES, 1957 – 2005

The Hague (Holland), February 20, 2006

MIKES INTERNATIONAL

A hagyományait őrző és szabadságát szerető
magyar nemzet tagjainak



Segesváry Viktor

TARTALOMJEGYZÉK

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's Preface</i>	<i>IV</i>
BEVEZETÉS.....	1
1. FEJEZET.....	4
Az emberi élet és az idő viszonya.....	4
1. Lét és idő	6
2. A modernitás az állandóan újraélt jelen és a soha-nem-változó jövő között.....	11
2. FEJEZET.....	15
Az emberi élet transzcendentális és etikai alapjai	15
1. A transzcendentális perspektíva alapvető jelentősége	15
2. Az etika és a transzcendentális perspektíva összefüggése.....	24
3. FEJEZET.....	31
Egyén és közösség : Az emberi társadalom elkerülhetetlen dialektikája	31
1. Az egyén és a közösség szerves összefüggése	31
2. Egyenlőség és emberi jogok.....	40
3. Tekintély és hagyomány	42
4. FEJEZET	47
A politika területe : Állam, demokrácia és közélet	47
1. A modern nemzetállam	47
2. A demokrácia intézménye.....	54
3. Szabadság és a közélet morális minősége	57
4. A 21. századi konzervativizmus politikai elvei.....	59
5. FEJEZET.....	64
Globalizáció : Piacgazdaság és környezetvédelem.....	64
1. A gazdasági tevékenységek globális jellege.....	64
2. A globális világpiac ideológiájának konzervatív kritikája	72
3. Globális gazdaság és globális környezetvédelem	74
Utószó	80
A SZERZŐRŐL.....	81

BEVEZETÉS

Az utóbbi két évszázad folyamán konzervativizmusról beszélni vagy valakinek saját magát konzervatívnak vallani szégyen és majdnem társadalmi bűn volt. Ez a felfogás onnan származott, hogy a 18. századi felvilágosodás világképe, a haladást, az emberi lehetőségek kimeríthetetlen voltát, következésképpen az ember uralmát a természeti erők felett megtámadhatatlan dogmává tette. A felvilágosodásnak ez a világképe a tudományban gyökerező hiten alapult, mely az abszolút racionalizmus tételével egybehangzóan elvetette nemcsak a babonának kihirdetett vallást, hanem mindenfajta hagyományt, vagyis az elmúlt nemzedékek által felhalmozott bölcsességet és tanulságokat is. Így a múlt, a történelem, elvesztette jelentőségét, s az emberiség minden reményét a jövő testesítette meg — a haladás nevében. A haladás természetesen az örök jólét s a kanti örök béke felé vezetett, s a természeti és emberi adottságok minden korban való azonosságának tanán alapult.

Mára a modernitás haladásba vetett hitének minden alapja eltűnt s minden bizonyítéka füstbe ment — ezt a megállapítást évezredünk végén senki sem tudja megcáfolni. A haladás két dogmájának legfontosabb változata teljesen elvesztette hihetőségét :

— Először, a liberalizmus, mint társadalmi, gazdasági és politikai elmélet teljes csődbe jutott; erre bizonyíték nemcsak a liberális elmélet és gyakorlat alkalmazhatatlansága a 'harmadik világ' fejlesztésében, hanem az utolsó évtized tapasztalatai is a legtöbb poszt-kommunista rendszer demokratikus és piacgazdaságra való átalakításának nehézségeivel kapcsolatban.

— Másodszor, a szocializmus, mint a társadalmat és gazdasági életet teljesen átforgató erő visszavonhatatlanul eltűnt a világtörténelem színpadáról. A nyugati szociáldemokrata pártok az amerikai 'radikális' liberalizmus példaképét követik, s a kínai és vietnami szocialista rendszerek szintén a piacgazdasági elvek alkalmazására tértek át, s ennek a politikának elkerülhetetlen társadalmi és gazdasági következményeivel csak most kezdenek megmutatkozni. Észak-Korea és Kuba pedig nem jelentenek mást, mint egy történelmi anachronizmust s csak idő kérdése hogy meddig maradnak fenn.

Ami pedig a harmadik út sokáig keresett lehetőségét illeti, ebben az elmúlt évtizedek tanúsága szerint nem lehet reménykedni.

A társadalom jövőjének biztosítását, de elsősorban az emberiség fennmaradását csak egy új világkép, egy új társadalmi, gazdasági és politikai gyakorlat kialakítása garantálhatja : ez a 21. századi konzervativizmus. A jelen tanulmányban felvázolt konzervativizmusnak csak kevés köze van ahhoz, amit eddig konzervatív filozófiának és álláspontnak tekintettek. Ennek az új konzervativizmusnak az újdonságára a legjellemzőbb, hogy teljesen elkötelezett a környezetvédelem mellett, amit eddig egyetlen konzervatív felfogás sem vallott a maga tanának. Egy másik nagy újítása a 21. századi

konzervativizmusnak, hogy az egyént nem állítja szembe a közösséggel, hanem az emberi lét e két elválaszthatatlan elemét organikus összefüggésükben tekinti, mint az emberi természet egymást kiegészítő összetevőit. Mit jelent tehát, a 21. század perspektívájában ez az új konzervativizmus ?

A konzervativizmus szó szerinti értelme a konzerválás, tehát megőrzés fogalmából jön, mely a mindig újat és jobbat célzó haladás tanával ellentétben a múltból átvett értékek megőrzését, s csak azoknak az új lehetőségeknek az elfogadását jelenti, melyek beillenek a hagyományok, a történelmi és egyéni tapasztalatok által meghatározott keretekbe. Az új csak akkor elfogadható, ha nem mond ellent a tapasztalatból levont tanulságoknak, az ezekre épült reális világképnek. De ezen túlmenően, a jövő konzervativizmusa az egyéni emberi sors és a társadalmi együttélés megfelelő színvonalának nemcsak fenntartására és megjobbítására helyezi a hangsúlyt, hanem arra is, hogy az egyéni és társadalmi lét elengedhetetlen feltételeinek megőrzését biztosítsa. Ezért az új konzervativizmus teljesen elkötelezett a természeti környezet megvédése mellett az emberiség 'tudományosan' romboló tevékenységeivel szemben, vagyis ez a konzervativizmus az ökológiai egyensúly fenntartásáért küzd. A jövő konzervatívja feladja az emberiség korlátlan lehetőségeibe vetett hitet, sutba dobja az embernek, mint a teremtes koronájának modern meggyőződését, mert tudja, hogy világképéből kifolyólag, mindaz, ami emberi végtelen az univerzum spirituális és fizikai egyetemének végtelenségével szemben.

Ez a konzervativizmus abban az értelemben radikális, hogy elutasítja az eddig megszokott félutas megoldásokat, melyek nem mernek a progresszista ideológia hagyományaival szakítani. A félutas konzervativizmusnak jó példái az angliai konzervatív vagy Egyesült Államokbeli republikánus pártok, vagy a konzervativizmus korunkban kiemelkedő képviselőjének tartott angolszász gondolkodó, Roger Scruton. A fentebb említett pártok ideológiái vagy Scruton filozófiája azért minősíthetők félutas konzervativizmusnak, mert, például, nem kritizálják a piacgazdaság egyre jobban megmutatkozó hiányosságait, vagy nem merik meglátni a korunkban uralkodó demokratikus politikai rendszerek súlyos hibáit a társadalom szempontjából, vagy, s ez minden a második világháború utáni konzervatív gondolkodásra jellemző, nem hajlandók a liberalizmus és szocializmus materializmusával szemben a spiritualizmus jelentőségét újraértékelni a maguk világképében. Magyarul mondva, nem hajlandók a vallás alapvető szerepét a kultúra és társadalom szempontjából elismerni.

Az itt kifejtett konzervatív álláspont a modernitás minden vívmányát megkérdőjelezi, s a múlt hagyományainak és a történelem tanulságainak fényében, de mindig a közös emberi jövőre való tekintettel, újraértékeli. Kétségtelen, hogy egy ilyen mindenre kiterjedő megkérdőjelezés sok olyan vonást fog találni a késői modernitás világában, amelyeket az emberiség közös kincsének tekint, de ugyanakkor e modernitásnak sok olyan vonását lesz kénytelen elvetni, melyeket máig érinthetetlennek tart a közvélemény. Az emberi élet megkönnyítését szolgáló technikai találmányok, például, nyilvánvalóan a modernitás értékes vívmányai között fognak szerepelni. Viszont a felvilágosodás gondolkodásából született ideológiák által befolyásolt társadalmi, gazdasági vagy politikai elvek jó része — például, az egyenlőségbe s ugyanakkor az egyéni szabadságba vetett korlátlan hit paradoxona, vagy a konszumerista társadalom materializmusának az emberi lét legfőbb fokával való azonosítása (mely elkerülhetetlenül az erkölcsök leértékelődéséhez vezet) — feledésbe fog merülni vagy legalábbis egy teljesen új formában fogja az ezredváltást túlélni.

Végül alá kell húzni az új konzervativizmus egy metodológiai vonását, mely alapvetően megkülönbözteti a mai konzervativizmusoktól. Ez a dialektikai módszer, s a dialektikának, mint az emberi elmélkedésben jelentős szerepet játszó meglátásnak magasra való értékelése. Ez persze azt jelenti, hogy a konzervatív nem gondolkodik a szigorú logika szabályai szerint, s ez egyesek, elsősorban a liberalizmus és szocializmus védelmezői súlyos szemrehányásaival fog találkozni. Ennek ellenére el kell ismerni, hogy a filozófiai, s még inkább a matematikai logika törvényei, bár vitathatatlanul érvényesek minden elméleti vizsgálódás keretében, a társadalomtudományok, és még a természettudományok gyakorlatában is, alkalmazhatatlanok és irreálisak. Minden kérdésben melyek az emberre s az emberi létre vonatkoznak csak a dialektikai módszer vezet eredményre, s ez éppenúgy igaz az élettudományokra is. Az új konzervativizmus nem egy elméleti vizsgálódás, hanem egy gyakorlati, az emberre és a társadalomra vonatkozó meggondolások összessége, s az ebből következő cselekvések szükségességének megmutatása. Így nem alapozható másra, mint egy dialektikai gondolkodásra, s az emberi egzisztencia dialektikusan felfogott valóságára.

E konzervativizmus egyes vonásait a következő fejezetekben fogom megvizsgálni, s az új világnézetet és az ebből levonható társadalmi, gazdasági és politikai kérdéseket tematikailag fogom feldolgozni.

A tanulmány következő lapokon található első fejezete az új konzervativizmus temporális perspektívájával foglalkozik. Az időbeli távlat témája kiemelkedő fontossággal bír bármely világnézet, a történelmi visszatekintés és, különösképpen, a jövő elképzelésének szempontjából; ugyanakkor alapvető kérdése tehát a 21. század konzervativizmusának is. Ez a fejezet lesz az egyetlen mely ilyen nehéz filozófiai problémát tárgyal, a többi tanulmányok mind konkrétabb kérdésekkel fognak foglalkozni, s könnyebben lesznek olvashatók.

1. FEJEZET

Az emberi élet és az idő viszonya

Az idő és az emberi lét viszonya az egyik legnagyobb és legvitatottabb problémája minden gondolkodónak. Ne felejtjük el, mit mond evvel kapcsolatban Szent Agoston (*Confessiones*, XI, 14) :

Si nemo ex me querat, scio; si quaerenti explicari velim, nescio

"Ha senki nem kérdez, akkor tudom; Ha meg kellene magyaráznom egy kérdezőnek, akkor nem tudom."

Az emberi lét temporális dimenzióját egy modern — liberális vagy szocialista — meghatározás elemzésének keretében fogom megvizsgálni. A németországi Weimar, Goethe és Schiller városa, 1998-ban az európai kultúra városának szerepét játszotta. Ebből az alkalomból a városi hatóságok társulva más intézményekkel, egy tanulmányi versenyt írtak ki melynek témájául a következő kérdésfeltevést adták meg : "Megszabadítani a jövőt a múlttól ?" vagy "Megszabadítani a múltat a jövőtől ?"

Ez a kérdésfeltevés a lét időbeli perspektívájának egész dilemmáját magában foglalja. Elemzését egy 'gondolati kísérlettel' (*thought experiment*) mint egy olyan kerettel mely a kérdésfeltevésben rejlő ellentmondást kiélezi, fogom kezdeni és bevégezni :

2099-et írunk. A helyszínt Weimarnak hívják, egy városka mely az eurázsiai kontinens keleti részének közepén található. A lakosság az új évszázad kezdetének megünneplésére készülődik, bár senki sem tudja hogy ez a megjelölés — új évszázad — mit is jelent számára. Már nagyon régen megszabadították múltjukat a jövő nyűgétől, s jövőjüket a múlt bilincseitől; így számukra az idő nem más, mint az örökös jelen.

Ezeknek az embereknek már nincs memóriájuk. Még arra emlékeznek, hogy valamikor, a régmúlt időben, városuk egy valamiféle szervezethez tartozott melyet Európai Uniónak hívtak, de ez ma már semmit nem mond számukra. Ez a korszak szemükben már teljesen a múlté, egy olyan múlté melyet akkor a globalizáció korának neveztek, amikor az emberek még azt hitték, hogy a világ a technológiai fejlődés során egyre jobban leszűkül, s végeredményben az egész világ eggyé lesz. 2099-ben mindez furcsának hangzik, és senki nem veszi komolyan az ilyen elképzeléseket. A 21. század végén a weimariaknak országok és államok léte, melyeknek kialakulása népességük kultúrájának, hagyományainak, és eltérő életmódjuknak a különbségén alapult, már semmit nem jelent. Hogyan maradhattak volna meg hasonló intézmények, amikor senki sem emlékszik már ezekre a különbségekre

melyek a népeket megkülönböztették egymástól, amikor már senki sem tudja, hogy hasonló intézményeket milyen céllal hozhattak létre ?

A weimariak hasonlóképpen gondolkodnak a jövővel kapcsolatban is. Kizárólag a jelennek élve, senki nem tudja, hogy mit is jelenthet a jövőről beszélni, és senkiben nem élnek várakozások arra vonatkozóan, hogy mi fog történni életükben. A jövőtől való megszabadulás azt jelentette a weimariaknak, hogy az emberek minden remény és mindenfajta várakozás nélkül élnek. Amikor egy lakosság csak a jelen pillanatának él, akkor senki nem gondol arra, hogy mi fog történni holnap, a következő évben, vagy a következő században, amint ezt a rég elmúlt nemzedékek tették, akik oly ésszerűtlen módon gondolkodtak.

A temporális dimenzió elvesztése tehát — mert a jövőnek a múlttól s a múltnak a jövőtől való megszabadítása ezt idézi fel — egy az időn kívüli létet jelent, s evvel egyszersmind a tér fogalma is eltűnik az emberek szemléletéből. A tér és időbeli perspektíva eltűnésével, ami van, csak az lehet, ami itt és most van. A weimariak időbeli távlatatlansága bizonyos fokig azonos annak a személynek a tanításával, akiről régebben olyan sokat beszéltek és írtak — Buddha, aki nemcsak egy indiai herceg volt, hanem egy etikai vallás magalapítója is — s akinek a követői teljesen eltűntek a föld színéről az örökös jelen korának beköszöntésével.

Ugyancsak eltűntek a kor színpadáról azok az úgynevezett társadalomtudósok és hasonló gondolkodók, akik olyan hallatlan értelmetlenségekről írtak, mint a "tér és idő távlatának kitágulása" ("space and time distanciation"), vagy a "kölcsonös jelenlét elérhetősége" ("presence-availability"). Ki is volt tulajdonképpen az az ember, aki sokat írt ezekről a fogalmakról, próbált egy weimari lakos visszaemlékezni e társadalomtudós nevére, — vajon nem Anthony Giddens-nek hívták ? Távlat és valóságos jelenlét, jelenlét a múltban vagy jelenlét a jövőben, mindezek a találgatások értelmetlenek voltak a weimariak számára, mindezek semmit sem jelentettek az ő mentális világképük keretében. Nem igaz-e, hogy a jelen mindent magában foglal, csak a jelen az, ami mindent kifejez ?

Az időbeli távlat eltűnése a weimariak szemléletéből azt is jelentette, hogy elvesztették identitásukat és, következésképpen, bármiféle önmagukra való vonatkoztatás ("self-referentiality") lehetősége is elérhetetlenné lett számukra, — mindezek egy a metafizika által megszállott kor kitalálásai voltak, egy olyan kor fogalmai, amikor az emberek ilyen értelmetlenségekkel vesztegették idejüket. Amikor senkinek sincs memóriája és senkinek nincs történelmi távlata, hogyan lehetne identitásról, bárminek és bárkinek önmagára való vonatkoztatásáról beszélni ? — Amikor a jövő fogalma nem ismert, akkor nem nevetséges-e ilyen régimódi fogalmakban gondolkozni ? Mit jelent az önmagára való vonatkoztatás a kizárólagosan pillanatnyi lét szempontjából ?

E gondolati kísérlet keretében ábrázolt kép — bármilyen komikusan és valóságtalanul hat is — kiéleztetetten mutatja meg a fenti kérdésfeltevés értelmetlen voltát. Egy hasonló kérdésfeltevés csak akkor lehetséges, ha el tudunk képzelni egy olyan világot, amelyben nincs idő, nincs tehát sem múlt sem jövő; — ha el tudunk képzelni egy olyan világot mely a nyugati civilizáció eddigi alakulása folyamán soha senkinek a képzeletét magával nem ragadta. Ugyanakkor ez az elképzelés két olyan előfeltevésen alapszik, amelyek csak a nyugati kultúrkör modernitásában láthattak napvilágot :

(a) A modern kornak, mint a történelem folyamán egyedülálló jelenségnek oly fontosságot tulajdonítani, hogy ez a múlttal való szakítást feltétlenül szükségessé teszi ;

(b) A jövőt kizárólagosan voluntarisztikus módon meghatározni, vagyis a jövőt úgy elképzelni, hogy a mindenkori ember szuverén és döntő akarata a múlt eseményeinek és gondolkodásának befolyását teljesen lehetetlenné teszi és azokat büntetlenül a sutba dobhatja. A jövő ebben a megfogalmazásban egy olyan eseménnyé válik mely a jelent kizárólag a mindenkori cselekvő egyén elvárásainak és meglátásainak megfelelően, tehát önkényesen változtathatja meg.

Emellett a fenti két előfeltevés az egyének és közösségek érzelmi orientációjára is utal azáltal, hogy

(i) Arra indítja őket, hogy emlékezetükből mindent kitöröljenek, amire nem szívesen emlékeznek vissza, azért mert szégyenérzetet vált ki belőlük, vagy azért, mert a múlt bizonyos eseményei ellentétesek voltak az egyén vagy csoportja érdekeivel;

(ii) Azt teszi szükségessé, hogy egyének és csoportok az elkövetkezendő korra vonatkozóan minden találgatást elkerüljenek, mert a jelen nézőpontjából a jövő elbátortalanítónak tűnik, tekintve, hogy a domináló voluntarisztikus magatartás olyan nem óhajtott és váratlan eredményeket produkált, melyek lehetetlenné teszik a megígért, ragyogó jövő bekövetkeztét;

(iii) Elkerülhetetlenné teszi bizonyos meghatározott körülményekre való tekintettel a múlt egyes eseményeire és eredményeire való emlékezést abban a hitben, hogy a jövőtől már semmit nem lehet várni, mert e jövő nem lehet más, mint a dicsőséges múlt, vagyis a mostani jelen, halvány képmása.

A fent leírt magatartások egyike vagy másika századunk minden totalitáriánus rendszerét és azok védelmezőit jellemzi. Ezek a rendszerek egyidőben dicsőítik a múltat, mely nélkül nem lehet a ragyogó jövőt elképzelni, és ezt a ragyogó jövőt, melynek sugárzó reménye legitimálja az erre vonatkozó soha be nem következett elvárásokat.

1. Lét és idő

Az idő perspektívája az emberi lét elkerülhetetlen része nemcsak a pillanatnyi helyzet és annak távlatai tekintetében, de az egyének életrajzának lefolyásában és történéseiben is. Az idő nagy íve integrálja a lét és a létezővé-válás (*being and becoming*) folyamatát, és egy átfogó szintézisben összegesíti minden élőlény létének plurális vonásait. Amint az idő elkerülhetetlenül halad előre az egyes ember szempontjából, a temporális látóhatár lassú eltolódása és átfarmálódása lehetővé teszi a valóság megfelelő értelmezését. Az egzisztenciális idő perspektívája egy egyirányú vonal meghúzásának felel meg, de az egyén temporális dimenzióját a sokrétegű és sokirányú emberi szándékok összefogó hordozójaként reflektálja. A valóságnak ez az alapvető dialektikája két pontosítást igényel :

— *Először*, a fenti tézis nem jelenti azt, hogy nincs az emberi meglátástól független kozmikus idő. Amint már ezt Arisztotelész megállapította, a mozgás fizikai jelenségében már jelen van az idő, mint perspektíva. A kozmikus idő valóságát éppúgy nem lehet tagadni, mint ahogy nem lehet tagadni annak a valóságnak a létét sem, mely meghaladja az emberi lények meglátásának horizontját. A kozmosz az embertől függetlenül van, s nekünk semmi lehetőségünk nincs végérvényesen megváltoztatni vonásait;

percepcióinkat meghatározzák testi és mentális adottságaink annak ellenére, hogy szellemi képességeink révén felül tudunk emelkedni az általunk ismert, immanens világ fölé.

— *Másodszor*, az a megállapítás, hogy az idő távlata az emberi létben gyökerezik, nem jelenti annak a kanti tételnek az elfogadását, hogy a temporális perspektíva az emberi kognitív képességekhez tartozik, mint azok integráns része, melynek segítségével az emberben öntudatossá válik az események és történések sorozata, vagy, Baudrillard kifejezésével, az "értelmezések állandóan visszatérő sorozatai". Az emberi lét és a temporális dimenzió alapvető összefüggésének tézise azt jelenti, heideggeri értelemben, hogy az idő a világban élő ember (*Dasein*) létének konstituens része. Bár az emberi lény felül tud emelkedni az immanens világ valósága fölé, az emberi transzcendenciának az idő tudata ennek ellenére integráns része.

Az idő és a lét viszonyának szempontjából alapvető fontosságú az az empirikus tény, hogy az emlékezésekben élő múlt, a mindent eltörpítő jelen, és a jövőre vonatkozó elvárások, egy visszafordíthatatlan sorozatban követik egymást. Niklas Luhmannnak igaza van abban, hogy ha a jelen egy ilyen "visszafordíthatatlan" jelleggel van felruházva, akkor ez a jelen elkerülhetetlenül azonnal múlttá válik, s már a jövő kontúrja is megjelenik horizontunkon. Az emberi lét során az 'idő nyilának' visszafordíthatatlansága adja a tapasztalat és az elvárás páros fogalmának valódi fontosságát.

A tapasztalat átfogja a jelent és a múltat, s mivel a tapasztalat élménye térbeli szempontból teljességgel rendelkezik s egyúttal egy egyedüli, vagyis meg nem ismétlődő, időbeli dimenziója van, — rajta keresztül válik számunkra a világ valósággá. Bár a tapasztalatot az ember öntudatosan éli meg, még akkor is, ha részben csak emlékezésekre és hagyományokra épül, tehát más kortársak vagy eltűnt nemzedékek tapasztalataira utal, ennek ellenére tudatalatti elemek is nagy szerepet játszanak abban, amit egyénileg tapasztalunk meg. A tapasztalat és az elvárás közötti különbség abból ered, hogy a múlt és a jövő soha nem esnek egybe.

Az elvárás — amiben a jövő jelenné válik, ami a még-meg-nem-tapasztaltnak horizontján jelenik meg — sokkal konkrétabb, sokkal gazdagabb tartalmában, mint a remény. De a remény, az emberi transzcendencia egyik jellemzője, sokkal inkább tükrözi a világban élő ember (*Dasein*) teremő erejét és képzeletét. Az elvárás végső határa abban áll, hogy soha nem válhat teljességében tapasztalattá; ugyanakkor a remény, mely egy nem racionális magatartási módra jellemző, a tapasztalat lehetősége felé mutat. Az elvárás mindig egy a jövőt 'megzabolázó' szándékon alapul és, következésképpen, elkerülhetetlenül egy darabokra törött időbeli távlatot tükröz. Minden elvárásnak megvan a maga saját, külön temporalitása.

Bármennyire is fontosak a tapasztalat és elvárás közötti fentebb jelzett különbségek, mégis összetartoznak egy feloldhatatlan egymáshoz kötődés folytán. Elvárások, tartalmuk több vagy kevesebb megváltoztatásával, sokszor tapasztalattá válnak, de csak egy a virtuális valóságra utaló visszatekintés tükrében, tehát retrospektív módon. A két magatartás közötti egymáshoz kötődésnek legfontosabb megalapozója, hogy mindkettőjüket a múlt tapasztalatai motiválják. A tapasztalat által elhatárolt látóhatár teremti meg az elvárások számára a szükséges temporális perspektívát; akinek nincs tapasztalata, annak nem lehetnek elvárásai. Amikor viszont egy elvárás valamennyiben valósággá lesz, új tapasztalatokhoz vezet, s ilyen módon kiszélesíti a lehetséges, de még-valósággá-nem-vált tapasztalatok időbeli

horizontját. A remény, az elvárással ellentétben, nincs tapasztalathoz kötve, mert létrejött a kreatív képzelet munkája.

(a) *Transzcendencia és az időtávlatok pluralizmusa*

Csak az időbeli távlat ad perspektívát az emberi egzisztenciának, mert lehetővé teszi az ember immanens világa fölé való emelkedését. Az emberi fajtnak ez a képessége, hogy az őt körülvevő valóság fölé emelkedjék, a legfontosabb vonás mely minket a többi élőlényektől vagy az inorganikus világtól megkülönböztet, s mely az emberi szándékosságnak (*intentionality*) új horizontok keretében való alkalmazását teszi lehetővé. Csak az ember tudja egy bizonyos távolságból látni környezetét, tevékenységét — végső fokon önmagát.

A temporális dimenzió, mint a lét alapvető konstituense, egy olyan távlatot biztosít az ember számára melynek három összetevője van : a múlt, a jelen (beleértve annak jelenét is, ami hiányzik) és a jövő. A jelen, mely a múlt és a jövő közötti különbséget jelzi ugyanakkor e kettő közötti hidat is alkotja, a hidat az-ami-már-elmúlt és ami-még-nincs között. Az idő hosszú távlatra nem más, mint saját maga újratermelése, tehát az idő soha nem éri el a teljességet, soha nem lehet a maga teljességében befejezett. Ezért beszélünk mindig az idő múlásáról. Amikor a temporális dimenziót, mint az életet meghatározó elemet tüntetjük fel, ez csak azt jelenti, hogy azt, ami a jelen előtt volt vagy azt, ami utána következik, magunkban megjegyeztük, de nem jelenti azt, hogy az így jelzett folyamat az egzisztenciális idő valóságát írja le.

A pluralista idő fogalmára két példát szeretnék idézni :

(i) Mivel a temporális dimenzió emberi egzisztenciánkba van be ágyazva, ezért követi az élet körülményeinek s létünk evvel összefüggő fizikai, társadalmi és kulturális feltételeinek változásait, hiszen ezek a feltételek alkotják az egyén identitását és személyiségét. Ez nemcsak az antropológusok kitalálása, mert világunkban különféle nagy civilizációk élnek együtt, s ennek következtében rendszeresen találkozunk olyan jelenségekkel melyek, bár kronológikusan egyidejűek, időbeli távlatukban azonban nem egyidejűeknek (*non-contemporaneous*) tűnnek fel. Azoknak az embereknek az időfogalma, akik bizonyos meghatározott civilizációs kontextusokban nőttek fel nyilvánvalóan más, mint azoknak, akik más civilizációk világában élnek. Így a temporalitás dimenziója a valóságot, mint különböző, egymást követő, de nem-egyidejűséget sugalló értelmezési rendszerek egymásmellettiességét tünteti fel. A temporális perspektíván belül a legnagyobb különbség persze a nyugati és minden más civilizáció viszonylatában jelentkezik : a nyugati kultúra arra törekszik, hogy a különféle civilizációk időbeli perspektíváit, annak megfelelően amint ez szükségesnek látszik, diakronikusan vagy szinkronikusan úgy rendezze el, hogy összeolvaszthatók legyenek saját maga temporális dimenziójával, így megvalósítva egy bizonyos 'időbeli globalizációt'.

A nyugati és más civilizációk időre vonatkozó felfogása közötti különbséget legjobban egy kis afrikai anekdótával lehet illusztrálni :

Egy öreg ember ül a forró napsütésben, mozdulatlanul, a messzi horizont távlatába merülve el, teljes csendben. Egy nyugati turista megközelíti, s mivel nem tud hosszú ideig nyugton maradni az öreghez fordul, aki még mindig ott ül, a messzeségbe bámulva, semmit nem téve. Azt mondja az öregnek : "Öreg, figyelj rám, az idő pénz, ne ülj hát így tétlenül, tegyél valamit magadért vagy azokért, akikhez tartozol; ne pazarold az időt ilyen felelőtlen módon". Az öreg ember nem válaszol, de egy másik sivatagi férfi, aki szintén oda közeledett, hallva a nyugati turista szavait, felel az öreg ember helyett : "Ne zavard őt! Nem látod, hogy az öreg nem tétlenül ül ott, hanem teremti az időt ?"

A nem nyugati civilizációk legtöbbszörben nincs absztrakt időszámítás; ahelyett hogy a temporális perspektívát az idő múlásával mérnék melyet az egyes ember öntudata regisztrál, az idő múlását a megismétlődő egyéni és társadalmi tevékenységeknek vagy az évszakok változásának ritmusához kötik, tehát az idő fogalma a természethez vagy a közösség életéhez kötődik.

(ii) *Az emberi élet sokszínű valóságának megfelelően az emberi egzisztenciát tehát a pluralista időfogalom jellemzi. A különféle civilizációs világokhoz tartozó emberek nem ugyanabban a jelenben élnek, mint más civilizációkhoz tartozó kortársaik. Időtávlataik saját életkörülményeik specifikus ritmusához igazodnak. Valami, ami nekem már a múlthoz tartozik, egy másiknak még a ma világát uralja, s egy harmadiknak csak a jövő horizontján jelenik meg. Mivel a jelen magában is foglalja a múltat, időbeli horizontunk rendszeresen hozzáigazodik az idő haladásához. Csak a jelen az, ami aktuális számunkra; a múltat csak az emlékezés és a hagyományok útján ismerjük; a jövő pedig csak elvárások tárgya lehet. Sem a múltat, sem a jövőt nem lehet megtapasztalni. Ennek következménye az, hogy az igazság kategóriája éppúgy az idő dialektikájához van kötve, mint más kognitív és egyéb kategóriák; ha egyes tételek teljesnek és beigazoltnak látszanak is a mában, ugyanazon pillanatban elvesztik jogosultságukat, mert már a múlt részeivé lettek. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy van a ma és vannak elmúlt jelenek. A múlt még jelen lehet, de ugyanakkor a jövőbe is ki lehet vetíteni. Vannak 'elmúlt' jövők is, vagyis olyan jövők, amelyek nem mások, mint a jelen kivetítései az idő távlatában; ebben az értelemben minden jövő csak az összefonódó időbeli perspektívák összességében értelmezhető. Az időbeli pluralizmusoknak ez a teljesen észbontó kevertsége adja meg a keretét a mi különbözőségeinkben csodálatosan gazdag életünknek, s hozza létre az egymástól különböző és koexisztáló civilizációs embervilágokat.*

(b) *Az időbeli modalitások összjátéka*

Az időbeli modalitások állandó játéka a múló jelen és az állandóság, a változás és a hosszú távlat, a szándékosan megcélzott eredmények és a körülmények kiszámíthatatlan, előre láthatatlan változásai között folyik le. A múlt soha nem távolodik el a jelentől, s a jövőt semmi nem választhatja teljesen el a múlttól és a jelentől, mivel a modalitások e játékában sokszor lefedik egymást (ebben az értelemben mondotta André Malraux hogy a múlt nem idő kérdése). A múlt mindig egy nemrég múltra vonatkozik, s régebbi idők jövőre vonatkozó elvárása volt; a jelen elkerülhetetlenül a múltba való visszatekintéssé s a hamarosan bekövetkező jövő perspektívájává válik, míg a jövő egyszerre egy jelen és egy múlt, mely még nem tűnt fel horizontunkon. Az öntudat integráló szerepének köszönhetjük, hogy ezek az időbeli modalitások az egyének életében és a közösségek történetében harmonizálódnak.

Az időbeli modalitások dialektikus játéka egy holisztikus keretben folyik le : minden jelen magában foglalja az egész múltat és anticipálja az eljövendő világ teljességét. A francia filozófus Maurice Merleau-Ponty meglátása szerint ezek a modalitások az ember transzcendenciájának egy vetületét képviselik. A jelen túlemelkedik magán múltjának megtartásában és jövőjének felismerésében. Ennek következtében az időbeli modalitások dialektikáját egyrészt a kozmikus idő határozza meg — a világban élni mindig azt jelenti, hogy a természetes univerzumban élünk — másrészt az emberi lény önmagára vonatkoztatott időfogalma, mely a modalitások egymásra következő, vagyis szinkronikus pluralizmusát teremti meg. Hans-Georg Gadamer, a német hermeneutika jelenkori legnagyobb gondolkodójától származó 'horizontok összeolvadásának' fogalma értelmében minden ember egy bizonyos 'helyzetből', vagyis egy meghatározott álláspontból tekint az idő folyamatára, míg a 'horizont' egy adott nézőpontból felmérhető, sokrétű lehetőségek vízióját fejezi ki.

(c) *A temporális dimenzió és a halál*

Az emberi egzisztencia időbeli távlatát a halál tudata határozza meg. A halál eljövételének bizonyossága az élet abszolút határát jelzi, s ebből következik az idő múlásának elkerülhetetlen tudata. Az idő és a sors öntudatunkban összekötődnek, ezért az immanens világban élni a halál árnyékában való éleést jelenti. *Minden ember időbeli horizontját halála zárja le.* Az élet minden pillanata, minden napja, minden esztendeje elmúlásával közelebb kerülünk az elkerülhetetlen véghez, ahogy Alfred Schutz, a háború utáni korszak nagy amerikai szociológusa költőien kifejezte : mi, kortársak, együtt haladunk az öregség felé ("*we are growing older together*"). A francia író, Saint-Exupéry, egy másik tragikus vonással egészítette ki a halál elkerülhetetlen bekövetkeztét, amikor arról írt, hogy a halál helyrehozhatatlanná tesz mindent, amit az ember életében elkövet, mert megfosztja attól, hogy valamit is jóvá tehesen. Ugyanakkor az idő és az emberi sors tudatbeli összekötődése a kezdetet is meghatározza, az ember e világba való megszületését. Így az idő problematikája áthidalja az emberi lét két legnagyobb megfélemlető rejtélyét.

Az emberi végzet azonban nemcsak az egyéni élet előrehaladásának megváltozhatatlan irányát jelzi, hanem egyidejűleg, mint egzisztenciális potencialitás, ismeretlen s nem előre látható lehetőségeket is magába zár, melyeket a múlt eseményei s a természeti és társadalmi környezet adottságai határoznak meg — pontosan azért, mert az emberi élet temporális dimenziója magában foglalja az egzisztenciális lehetőségek összességét. A halál elkerülhetetlenségének tudata által megvont határon belül, a jövő a jelen és a múlt előre vetett árnyékaként jelentkezik, így ezek az időbeli modalitások egymást kölcsönösen meghatározó elemek az emberi lét folyamán. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy a halál nem zárja le a történelmi horizontot, hanem mint ontológiai alapja minden időbeli dimenzióknak, lehetővé teszi az ilyen horizontokat.

A halál, tehát mint az emberi egzisztencia elkerülhetetlen horizontja végeredményben azt jelenti, hogy az emberi egzisztenciális idő-tudata újra beleolvad a kozmikus idő végtelenébe, ugyanúgy, mint ahogy testünk visszatér a természet ölébe, amelyből született. Az egyéni lét egy emlékeztető lesz, s minden egyén spirituális és intellektuális öröksége a közösség hagyományainak integráns részévé válik.

2. A modernitás az állandóan újraélt jelen és a soha-nem-változó jövő között

Korunk nyugati civilizációja minden más civilizációnál inkább függ a temporális dimenzióra vonatkozó fogalmától. Ennek az ellentétnek a legjobb illusztrációja a fentebb idézett afrikai anekdóta. Az idő perspektívájának töredezettsége a történelem folyamán eddig nem ismert mértéket öltött. E felfogással párhuzamosan a jelen fogalma olyan értelmezést kap, hogy korunk minőségileg teljesen különböző a világtörténelem minden korától és összehasonlíthatatlanul értékesebb náluk. A haladásban való hit, mely egy ragyogó jövőt, az emberiség minden bajának elmúlását ígéri, a mai kor ilyen felértékelésének az egyetlen alapja. A jelen tehát, melyet a fentiek értelmében a jövő elvárásai legitimálnak, egy folytonos átmenetben van 'önmagától önmaga felé', mint a múlton túl való egzisztenciális felülemelkedés, — egy olyan transzcendencia, melynek gyökere a temporális dimenzió egy meghatározott változatának a beépítése a társadalom által kialakított jövő elvárásaiba. Ennek folytán az idő nem más, mint egyének és a társadalom önmaguk kivetítésének egy dimenziója, egy olyan önmeghatározás mely a természeti, környezetbeli és történelmi adottságokat teljesen figyelmen kívül hagyja. Következésképpen Jean Baudrillard a poszt-modernitás francia filozófusának meglátása szerint, a történelem mintegy 'rövidzárlatozta' a valóságos idő lefolyását úgy, hogy csak a pillanatnyi történéseket veszi számba, mert a jelen nem más, mint egy átmeneti szakasz az emberi lét sodrásában.

Ez a tagadhatatlanul lineáris perspektíva a jövő elvárásainak beteljesülését irrelevánssá teszi, hiszen egy állandó átmenet folyamán nincs lehetőség az elvárások beteljesülésére. Az időbeli linearitás felfogásából következő 'pillanatnyiság' uralmának legfőbb eredménye, mely megfosztja a modern világnézetet attól, hogy a történelmi események perspektívájában bármilyen értelmet, bármilyen célzatosságot találjon. A végeredmény az, hogy maga az időbeli linearitás is eltűnik s a jövő maga is teljesen homályba vész, mert a jövő helyét a nietzschei "állandóan visszatérő jelen" veszi át, melyben semminek semmi jelentősége nincs, mivel bárminek az értelmét a társadalom először anticipálja, majd elfelejti, míg végül teljesen a múlt homályába nem merül.

A modern temporális dimenzióknak egy különleges jellemzője, hogy az elvárásoknak semmiképpen nincs bármiféle alapjuk a múlt és a jelen tapasztalataiban. Így a modernitás időfogalma az 'új'-ban való hitre, az 'örökké-új' tiszteletére van alapozva. Az emberi emlékezetben fennmaradt tapasztalatok összessége, magában foglalva az immanens lét minden aspektusát, egy pár nemzedék életpályája folyamán a múlt éjszakájába tűnt el, s *a szakadatlan változás temporális dimenziója a haladásban való utópikus hitté vált. Ez a hit pedig az emberi akarat mindenható erejére alapozott elvárások kifejezése volt.* Ebben a korszakalkotó változásban a tudomány és a technológia játszották a legnagyobb szerepet, mert ezek engedték meg a tapasztalat és az elvárások közötti fokozatos differenciálódást, vagyis, Reinhardt Koselleck szerint, az elvárások vették át a tapasztalatok helyét. Bár a természetben és a nem modern világban a kontextualitás és a specifikusság a cselekvés vezetői (ahogy ezt már Herder is meglátta), az emberi voluntarizmus győzelme nemcsak a múlt tapasztalataitól, hanem magától a természettől is függetlenítette az idő dimenzióját, s így ez utóbbit egy univerzalista, tehát nem-specifikus, és teljesen ahistorikus jelleggel ruházta fel.

A haladásba vetett utópikus hit hasonlít a vallásos eszkatológiákra, mivel ugyanúgy, mint ez utóbbiak egy transzcendens tekintélyre hivatkozva, a tudományra, minden idők valóságra alapozott

tapasztalatát elveti, ha ezek nem az emberiségnek egy jobb jövő felé való feltartóztatatlan menetelét jósolják meg. Egy eszkatológia mindig a megszerzett tapasztalatok elvetését célozza, elsősorban azokat a tapasztalatokat melyek az eszkatológia elvárásait meghazudtolják. Ezért kell a mának állandóan a múltba átcsúsznia. Ebben az értelemben minden mai ideológia, a haladást prédikáló marxizmustól a liberális-demokratikus próféciaig, hasonló eszkatológiai vonásokat mutat fel, feledésbe süllyesztve a temporális modalitások örök játékát. A modernitás eszkatológiája következőképpen a hosszú távú történelmi folyamatok lelassítását, sőt leállítását, akarja elérni : a morális 'van' és 'kell' modalitásainak egybe kell olvadnia, mert a világ sorsának jobbra kell fordulnia, ahogy már Kant is hitte, hiszen a haladás az emberiség elvárásai megvalósításának irányában mutat.

E modern ideológiák jellege tehát totális olyan értelemben, hogy a nyugati civilizáció történetét, mint egy egészet fogja fel, mely a világon a jövőnek egy egyedülálló vízióját testesíti meg : a haladás felé való haladást. Ennek az egyedülálló teljesítménynek két alkotó eleme van : először, az önmagával való folyamatosság; másodszor a Nyugat saját múltjának és abból eredő tapasztalatnak elvetése, — a világ többi civilizációja által megszerzett tapasztalatokkal együtt. Ez a magyarázata annak, hogy e totalizáló, progresszista ideológia számára elkerülhetetlen a többi civilizációk vagy kultúrák létét és teljesítményeit figyelmen kívül hagyni. A temporális perspektívákat fuzionálni csak úgy lehet, ha ezek pluralizmusa semmisnek nyilvánul, még akkor is, ha az egyes civilizációs létezők pluralizmusa megmarad. A modernitás totalizáló eszkatológiája végeredményben az emberi világ dezintegrálódásához vezet az univerzális történelem hamis címkéje alatt.

Ezt a totalizáló folyamatot ma globalizációnak hívják, mely Roland Robertson dialektikája szerint nem más, mint a partikuláris univerzálissá és az univerzális partikulárisra tétele. E dialektikának az idő és a tér perspektívájára vonatkozó alkalmazását Anthony Giddens fogalmazta meg, mint a valóságot jellemző e két vonásnak "megnyújtását" vagy "kitágítását" ("*distanciation*") a mai kommunikációs és információs technológiák eredményeképpen. Általánosan elismert az, hogy e 'kitágításnak' van egy természetes parallelje is : a tér szempontjából a helyi térség felé való visszatérés, az idő szempontjából pedig a hosszú távú folyamatok elfelejtése a pillanatnyi jelen érdekében. Az időbeli távlatok számára azonban a globalizáció dialektikája semmi újdonságot nem jelent, mert nem más, mint a temporális modalitások játékának egy új változata.

Vizsgálódásunk eredménye tehát az, hogy a bevezetőben említett téziseknek, "Megszabadítani a jövőt a múlttól" vagy "Megszabadítani a múltat a jövőtől", külön-külön semmi értelme nincs, s így tekintve teljesen irreálisak; de az időbeli modalitások összjátékának perspektívájában meg lehet találni mindkettőt.

Forduljunk még egyszer vissza megelőző gondolat-kísérletünkhöz, s nézzük meg annak egy másik változatát :

2099-ben vagyunk. A helyszínt Kashgarnak hívják, valahol az eurázsiai kontinens keleti részének sivatagi közepén található, meghúzódva a Pamir hegység hatalmas csúcsainak, melyeket a világ tetejének is hívnak, fenséges árnyékában. A lakosság az új évszázad kezdetének megünneplésére öntudatosan készülődik. A helységnek van történelmi múltja, hiszen talán már több mint két évezreddel ezelőtt az utazók és kereskedők központi megálló helye volt a híres "Selyem Útján", mely a világ keleti és

nyugati részei között közvetített. Hagyományait, melyek az egész lakosságot múltjához kötik, mindenki tiszteli, s a mindennapi élet minden kis részletében számolnak ezekkel a hagyományokkal. Így számukra a múlt teljes mértékben része, mint ahogy mindig is volt a világ e messzi és alig ismert részében, az emberek egyszerű existenciájának.

Talán éppen a más országokban meglévő nagy városi központok felgyorsult életritmusától és agitációjától való eltávolodottság, melyeket a civilizáció vívmányai hoznak létre, engedte meg a kashmiriaknak, hogy megőrizték életük egyszerűségét és természetes voltát. Ez azt jelenti, hogy továbbra is hagyományaik tiszteletében élhetnek, megtartva vallásukat, nyelvüket, régi szokásaikat s életmódjukat. Persze mindenki tudja azt, hogy a hagyományok nem egy monolitikus blokkot képviselnek, tartalmuk nem valamiféle megváltozhatatlan dogma, hanem mindig a meglévő körülményeknek megfelelően kell alkalmazni őket, mert az idő folyása mindig új horizontokat hordoz magával az emberi existencia számára. A kashgariak azt is tudják, hogy a hagyományok csak akkor maradnak fenn, ha minden új nemzedék meggazdagítja őket saját tapasztalataival, elvárásaival, s adott helyzetüknek legmegfelelőbb megoldásokkal. Ilyen módon a hagyományok, mint kommunikációs csatornák, egymást követő nemzedékek sorát kötik össze, akik nyugodt nyári estéken, amikor a nap már eltűnt a horizont alá a sivatag felfűtött levegőjében, ugyanúgy tekintenek fel a csillagos égboltra és a T'ien Shan örök hóval fedett csúcsaira, mint az előző vagy utánuk jövő nemzedékek.

Mivel oly erősen be vannak gyökerezve, mint egyének is, közösségi múltjukba és hagyományaikba melyeket a régmúlt időkben előktől örökölték, talán azért néznek a kashgariak oly magabiztosan a jövő század elébe. A jövő, mely a múltban elért eredményeket tükrözi, azt ígéri számukra, hogy tovább fogják folytatni életmódjukat mely oly gazdag a lét egyszerű örömeiben és elkerülhetetlen bánataiban; szimbolizmusokban és rítusokban, melyek mindenhol kísérik az emberi existenciával járó örömteljes és szomorú alkalmakat. S a kashgariak biztosak abban, hogy mikor idejük elérkezett ott, a Himalaya láncai által körülvett völgyekben, lelki békességben válhatnak majd el szeretteiktől és barátaitól, éppúgy, mint ellenségeiktől, tudva azt, hogy őseik földjének átölelő karjaiban fognak nyugalomra találni, mint elődeik.

A TÉMÁVAL KAPCSOLATOS IRODALOM

- BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976.
- BERGSON, Henri. *Matter and Memory*. Transl. by N.M. Paul and W. S. Palmer. New York, Zone Books, 1988.
- DUPRÉ, Louis. *Passage to Modernity — An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, Conn., Yale University Press, 1993.
- FRAASSEN, Bas C. van. *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*. New York, Random House, 1970.
- FREEMAN, Eugene — SELLARS, Wilfrid (eds.). *Basic Issues in the Philosophy of Time*. LaSalle, Illinois, Open Court, 1971.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5. Aufl. Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen, Max Niemeyer Verl., 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Transl. by Th. Kiesel. Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1985.
- KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft — Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1962.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
- OSBORNE, Peter. *The Politics of Time — Modernity and Avant-Garde*. London, Verso, 1995.
- VATTIMO, Gianni. *La fine della modernità*. Bologna, Garzanti, 1985.
- WHITROW, G.J. *Time in History — The Evolution of our General Awareness of Time and Temporal Perspective*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

2. FEJEZET

Az emberi élet transzcendentális és etikai alapjai

A modern kor legnagyobb illúziója, sőt egzisztenciánkat fenyegető tévedése az a hit, hogy egyének és társadalmak életét lehetséges kizárólagosan immanens alapokra helyezni. Ma visszanézve arra a két évszázadra mely elválaszt bennünket a modernitást megteremtő felvilágosodás korától, ezt a tévedést nem lehet másképpen jellemezni, mint az emberiség történetének legtragikusabb utópiáját. Miért ?

1. A transzcendentális perspektíva alapvető jelentősége

Azért mert, tömören kifejezve, *az emberi lény nem tud egy transzcendentális perspektíva nélkül élni, vagyis ha élete kizárólag az immanens, tehát e földi keretekbe van szorítva, akkor léte és jövője alapvetően veszélybe kerülnek.* Az emberi sors nem képzelhető el másképpen, mint a kozmikus méretekben létező világ részeként, tehát az univerzális létrend valóságosságának elismerésére alapszik, amit a klasszikus gondolkodásban a *koszopolis*ba vetett hit fejezett ki. Ez nem jelenti azt, hogy minden embernek egy és ugyanaz, tehát egy megváltozhatatlan világképet kell elfogadnia, mert egzisztenciánk és tapasztalataink kimondhatatlanul sokszínűek, s ezekre alapulva az ember különféle létfeltételei teljesen eltérő világokat teremtenek.

A kozmikus valóság szerepének négy elkerülhetetlen következménye van az emberi élet szempontjából :

— *Elször*, az ember elveszti az univerzumban eddig feltételezett elsőbbségét, vagy másképpen kifejezve, különleges státusát (erre vonatkozóan lásd a következő fejezetet);

— *Másodszor*, a lét kérdése elkerülhetetlenül magasabb rendűnek minősül az ember kognitív képességeivel és az ezek által lehetővé tett tudásával szemben.

— *Harmadszor*, a kozmikus világrendnek a jó és a rossz egyaránt konstituens részei, a rossz mindenütt jelen van az általános lét keretei között — egy tény, amelyet józanul senki nem tagadhat.¹

¹ A rossznak mélyreható jelenlétét a kozmikus és emberi világban kiválóan elemzi John Kekes legújabb művében mint a konzervatívok realista pesszimizmusának okát : "The prevalence of evil reflects not just a human propensity for evil, but also a contingency that influences what contingencies human beings have and develop, and thus influences human affairs independently of human intentions. The human propensity for evil is itself a manifestation of this deeper and more pervasive contingency, which operates through genetic inheritance, environmental factors, the confluence of events that places people at certain places at certain times, the crimes, accidents, pieces of fortune or misfortune that happen or do not happen to them, the historical period, society, and family, into which they are born, and so forth." KEKES, John. *A Case for Conservatism*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1998, 42. l. Mindezek ellenére Kekes is elismeri, hogy az egyén életében és cselekedeteiben megnyilvánuló

Ezért a transzcendencia szükségessége egybeesik az etikai parancs tiszteletben tartásával, az emberi létből kitörölhetetlen rossz elkerülhetetlenségének és kompenzálásának szükségességével. Innen van a megváltás követelménye, az elkövetett rossz helyrehozásának etikai parancsa, vagyis a földi világ életfeltételeinek relativizálása.

— *Negyedszer*, a kozmikus létrend elsőbbsége azt is jelenti, hogy az ember nem tekintheti az univerzumot saját tulajdonának, amivel azt tehet, amit akar saját érdekeinek szolgálatában. Az ember viszonya a kozmikus világ minden más — élő vagy élettelen — részéhez csak a 'partnerség' kategóriája szerint képzelhető el, s ugyanúgy, mint az emberi közösségek keretén belül a másikkal való szolidaritás elkerülhetetlen, e partnerség egy kozmikus szolidaritás formájában nyilvánul meg. A 21. századi konzervatív világképnek ez az aspektusa semmiképpen nem jelenti sem a természetes kiválasztás mechanizmusának, sem a természet megismerésének, a természettudományok szükségességének, tagadását.²

Létünk transzcendentális, tehát a földi léten túlmutató vetületére adott válaszok különbözőségére alapultak a világ nagy civilizációi, melyeket elsősorban a transzcendenshez való viszonyuk, s ennek a viszonnak az emberi egzisztenciára való kihatása különböztetnek meg egymástól. A kérdést két szempontból nézve lehet megvizsgálni :

(a) *A világnak, s abban az ember helyzetének, transzcendens szempontból való értelmezése.* Ez elsősorban az emberi egzisztencia vallásos, metafizikai, vagy transzcendentális-etikai megalapozását jelenti a földi léten túlra utalva (ahogy Chesterton megjegyezte, az Istenbe vetett hit elvesztésének nem az a legnagyobb veszélye, hogy az ember nem hisz semmiben, hanem az, hogy bármit elhisz, bármiben hinni fog). Az immanens világ leszűkített horizontja e kiszélesítésének négy módjával találkozunk a nagy civilizációk kialakulásának folyamán :

(i) *A monotheisztikus, tehát egy Istenben hívő vallások esetében, a transzcendentálistól való függés egy magától értetődő értelmezése az emberi létnek,* — a lét nem képzelhető el másképpen, mint a hit követelményeinek megfelelően és a vallásos intézmények keretében. A monotheisztikus vallási felfogás legradikálisabb formája az iszlám ("Az ember önkéntes alávetettsége Isten hatalmának") tanítása, melyben a földi és a túlvilági lét egy folytonosságot jelentenek, vagyis nincs közöttük választóvonal. Ugyanakkor a keresztyénségben, s különösképpen a protestáns hit meggyőződése szerint, a hit legfontosabb következménye az, hogy az ember "Isten közelségében él", tehát életének legbenső megrezzenéseiben mindig jelen van a transzcendentálisnak, az egyetlen Istennek, a földi élet keretein és a természeti világban messze túlmenő valóságának a tudata.

rossz az ő saját és kizárólagos felelőssége, s nem lehet bűnös és rossz tetteket a társadalomra és általában külső okokra való hivatkozással az egyént felelőssége alól felmenteni.

² A technológia cél-és-eszköz filozófiája nem számol avval, hogy a technológiai saját fejlődése folyamán minden cél eszközzé válik, ilyen értelemben ledegradálódik, s még a hasznosság elve sem lehet egy végső, megmozdíthatatlan alap az ember szolgálatának szempontjából, mert keresésének nincs határa, s lehetetlenné teszi bármely dolog vagy cselekedet értékének végérvényes megállapítását. Ugyanakkor, mivel a technológia csak a mérhetővel, a matematikailag megfoghatóval tud dolgozni, ahhoz hogy jelenségek és események értelmezését figyelembe vehesse ezeket mérhető módon meghatározott céllá kell átalakítania, s így a szóbanforgó jelenségek és események értelmezését eredeti jellegétől megfosztja.

(ii) *A metafizikai meggyőződésre alapozott vallásoknak — mint, például, a hinduizmus egyes irányzatainak — szintén kimondottan transzcendentális jellege van.* Így a Brahmanizmusban a szakrális lét és a mindennapi élet teljesen összefonódnak (Brahman jelen van minden egyes emberi lényben s a kozmosz minden jelenségében), egy pantheizmus, melynek konkrét társadalmi következményei vannak.

(iii) *A polytheisztikus vallások minden formájában, bár leírásaikban és kifejezéseikben a közös emberi életvilág képeit használják, a túlvilági hatalmakat a transzcendentális valóság, például kozmikus erők megnyilvánulásaihoz, kapcsolják.* Ilyen módon, az életvilág jelenségei transzcendentális-etikai értelmezést kapnak.

(iv) *Az etikai alapra helyezett kvázi-vallásos életfelfogások esetében, mint a konfucianizmus, szintén letagadhatatlan a transzcendenciához való kapcsolódásuk az ősök és a kozmikus hatalmakat megtestesítő világi fennhatóság tiszteletén keresztül,* mert az ezeknek dedikált ceremóniákban az ember, az ősi kínai vallás hagyományai szerint, az immanens világot meghaladó, azon túl levő hatalmakat közelít meg. A taoizmusban ugyanígy, mert a Tao ("Az út") az etikai transzcendencia záloga. A buddhizmus hasonló szemléletet vall, bár a transzcendenciának egy különös formájára, a Nirvanára ("a nemlét") helyez abszolút hangsúlyt, mert egyedül ez jelent megváltást a földi élet kötöttségeiből.

A lét transzcendentális megalapozásának legfontosabb következménye, hogy értelmet ad a földi világnak, e világ eseményeinek s az ezek részét alkotó szenvedéseknek és örömeknek. Ez az értelmezés vezet el egy világnézet kialakításához mely, a transzcendenciára alapulva, egy koherens világképen keresztül biztosítja az egyén és a közösség számára a világban lezajló történések és események koordinálását, vagyis egy összefüggő egésszé való integrálását. Az értelmezés funkciója mindig egyéni bár beilleszkedve egy közösségi, tehát kulturális keretbe; a világot értelemmel való felruházás folyamatában ezt a funkciót mind az egyén mind a közösség önmagára, a saját helyzetére vonatkoztatva hajtja végre. A kozmosznak, természeti környezetünknek és a bennünket körülvevő emberi közösségeknek átfogó értelmezésére csak az emberi lény képes, s ezért az értelemadás az emberi faj lényegének legmagasabb fokú megnyilvánulása. *Ember emberré csak az egész kozmoszt átfogó értelmezés, egy transzcendens perspektíva keretében végrehajtott aktusának eredményeként lesz.*

Az értelmezés azt jelenti, hogy a környezetünkben és a kozmikus világban végbemenő eseményeket megértjük és azokhoz bizonyos magyarázatot és, mindenekelőtt, értéket fűzünk. A világ értelmezésének mindenképpen a teljességet kell figyelembe vennie, mert csak a teljességre törfő értelmezés érdemli meg, hogy értelmezésnek minősítsük, hiszen egy részleges értelmezés hamis vagy hiányos lehet. *Egy ilyen, az univerzumot átfogó értelmezés az alapja az egyének és közösségek identitásának.* Világkép nélkül nincsen identitás. De értelmi képességeink csak akkor tudják e funkciójukat megfelelően betölteni, ha van egy az egész kozmoszt felölelő transzcendentális világnézet, melynek keretében helyezkedik el a mi értelemadásunk, tehát megértésünk, magyarázatunk és értékítéletünk. Egy konkrét példát említve, egy gyermek megszületése öröm, mert biztosítja az egyénnek és közösségének biológiai transzcendenciáját, vagyis továbbélését megismétlődő nemzedékek sorában, de ennek a leszűkült biológiai perspektívának a földi élet határainak spirituális meghaladása ad csak értelmet abban a formában, hogy a gyermeket, mint Isten áldását tekintik a szülők, s éppen ezért felelősséget éreznek értük az etikai értékrend szerint való kötelességük értelmében. Ezt a megállapítást igazolja sok mai,

szerencsétlen gyermek sorsa, akik azért szenvednek, mert a szülők egyszerűen egy pillanatnyi mámor gyümölcseinek tekintik őket, semmi felelősséget nem vállalva jövőjükért (még a biológiai értékrendet is meghazudtolva). Sem a konzumerizmus, sem az élet mindenáron való élvezetének frenetikus ritmusa, sem a mai ideológiák és társadalmi divatok, sem pedig a technológiai vívmányok ígéretei s az információs kor kecsegtető reményei, nem adnak, nem adhatnak értelmet a világnak, amelyben élünk. Ezért van az, hogy a huszadik század végén sok nyugati gondolkodó egy 'értelem nélküli' világról beszél mely olyan pályát követ, mint egy pilóta nélküli repülőgép. A konzumerizmus akkor szép, amikor valaki soha semmi mást nem ismert, s pontosan ez a veszély, mert a nyugati világban élő fiatalok legnagyobb része már csak ezt a 'vezető nélküli' világot ismeri, s ha csak lehet menekül ebből a világból, elsősorban a drogok kábító álmódoszáiba, mert az ittlétnek nem találja értelmét. Bár a technológia vívmányai valóban elkápráztatóak, senki nem tudja, hogy milyen új veszélyeket rejtenek magukban vagy milyen alapvető, fenyegető változásokat hoznak majd az emberiség életében. Az információs technológia eszközein keresztül való kommunikáció vajon nem teszi-e lehetetlenné a személytől személyhez való közvetlen kapcsolatot, a másik szavainak értelmezését kezének egy mozdulata vagy az arc megváltozott kifejezése segítségével ? Vajon nem tűnik-e el, például, a levélírás művészete ?

A modern tudományosság és a modern technológia vette teljesen át a transzcendentális-kozmikus vertikális vetületének szerepét; röviden megfogalmazva, a modernitás a tudományossággal és a technikai sikerekkel helyettesítette be a vallásos vagy metafizikai világképet. Ennek bizonyítéka, hogy bármi, ami a 'szakralizált' tudomány és eredményeinek alkalmazását kisebbsítené vagy ellenbizonyítékokkal támadná, szentségsértésnek számít. A technológiai civilizációnak pontosan az egyik legpusztítóbb hatása, az ökológiai katasztrófa mellett, hogy a világ jelenségeinek és eseményeinek értelmezését, melyet a modern korig az emberi szellem legfontosabb feladatának tartottak a gondolkodók, leértékelte s helyére az instrumentális, célratörő gondolkodást emelte, vagyis a mindenkori célok-és-eszközök értékelését. Ez egy végtelen regresszióhoz vezetett, melyet végeredményben csak a 'sors'-ra való hivatkozás állíthat meg. A modern kornak ez az alapvető ellentmondása annak következménye, hogy a technológia instrumentális filozófiája kizárólag immanens, tehát a földi élet céljait veszi figyelembe, transzcendens perspektíva nélkül mást nem is tűzhet ki zászlójára, — s így nem értékeli azokat a jelenségeket és eseményeket melyek látóhatárán kívül esnek. Ennek következménye az emberi környezet hallatlan pusztítása pontosan azért, mert a technológia csak az ember anyagi érdekeit szolgálja, s a kozmikus méretű megfontolások nem férnek be leszűkített horizontjába. A modern technológia tehát a de-kontextualizálás legmegfelelőbb eszköze mely nemcsak a célokat, hanem az eszközöket is függetleníti a meghatározó körülményektől, az 'ugyanazon funkció betöltésére alkalmas' (*functional equivalence*) elvének értelmében. Ennek az eljárásának nagyon káros következményei vannak a mai társadalmi és gazdasági fejlődésben. A technológia de-kontextualizáló és a transzcendens dimenziót kizáró hatásának következménye, hogy a világ jelenségeinek és eseményeinek értelmezését kiveszi időbeli távlatából és teljes mértékben az emberi életvilág terében lokalizálja. Ilyen értelemben viszont, mivel a tudomány és technológia világképe teljesen önmagára, az embervilág leredukált térségére vonatkoztatottan magyarázza környezetünk jelenségeit és eseményeit, értelmezése öncélú és egy zárt körben mozog, hiszen a saját világképét a saját világmagyarázatára alapítja. Ebből pedig az idő dimenziója — kivéve a fejlődésbe vetett hitet, mely az idő folyamatának egy lineáris, egyvonalú progressziójára leredukált fogalma — a valóságban kimarad, mert nem felel meg a technológia előfeltételezéseinek (ezért volt fontos e tanulmány első részében a 21. századi konzervativizmus időfogalmát elemezni). Így a technológia egy teljesen

paradoxális időfogalomhoz jut el : egyrészt a modern tudományos és technológiai fejlődés legfőbb tétele volt mindig az, hogy a jövő nyitott és az ember akarata szerint alakítható, másrészt viszont a technológia törekvése az, hogy a jövőt mint az idő ívének egy részét 'kordába tartsa', s ezen a módon biztosítsa az emberiségnek a haladás tanában megígért biztonságos és elkápráztató jövőjét — az emberi történelem végét (nem erről írt Fukuyama ?). Ez a paradoxon annak következménye, hogy a technológiai kor elvetette a transzcendentális-kozmikus dimenzióknak megfelelő világmagyarázat és értelmezés módját, s teljes világképét az önmagára való referenciára építette fel.

A modernitás sokat hangoztatott, kizárólag önmagára vonatkoztatott világképének a késői modernitásban (vagyis a huszadik század második felében) egyre inkább kihangsúlyozódott, következménye a halállal szemben való magatartás. A nyugati világban ma társadalmilag szinte megengedhetetlen a halálról beszélni, az emberi egzisztencia abszolút korlátját megemlíteni.³ A halál mintha nem létezne, s az elhunytakról megemlékező írások, nekrológiák, csak történeti jellegűek. Ezt csak a transzcendentális perspektívának a nyugati ember világképéből való teljes kitörlésével, mely az ember 'szakralizálásának' következményeként fajtánkat kizárja a kozmikus világból, lehet megmagyarázni. A modernitás a halál létét azt lehetne mondani, hogy tagadja, s a tudományos világképben csak annyiban lehet meggondolások tárgya, amennyiben az élet meghosszabbításáról, esetleg a halál jelenségének az ember hatalma által való megszüntetéséről szólnak, vagy írnak a médiák. Minden más civilizációnak, de ugyanakkor az európai kultúra modernitás előtti korának szemszögéből is, ez egy megdöbbentő magatartás, mert az emberi életet döntően meghatározó jelenségnek, mely létünk elkerülhetetlen végét jelzi, elhallgatását, elrejtegetését jelenti. A többi kultúrkörökben a halál az emberi egzisztencia szerves részét alkotja; éppen azért mert elkerülhetetlen; mivel a világkép egy a világmindenséget felölelő perspektíva keretében helyezkedik el, s az egyén elmúlását a kozmikus lét szempontjából értékeli az ezekhez a kultúrkörökhöz tartozó ember. Ezért van az is, hogy sok más kultúrában a közelállók halálát nem mint szomorú eseményt tartják számon, hanem mint a végtelenbe való visszatérést — innen az ünnepi lakoma szokása; ez a magatartás a földi életnek a kozmikus léttel szemben való leértékelését, míg a modern magatartás a földi életnek a nem-földi léttel szemben való abszolút felértékelését mutatja.

Az ember transzcendentális viszonyulása a világmindenséghez, mely a keresztyén országokban az Istenbe és Jézus Krisztusba mint Megváltóba vetett hitet jelenti a Biblia tanításának keretében, semmiképpen sem vezethet az egyhitűek diktatúrájához, a minden más hitet, felfogást kizáró teokratikus társadalmi berendezkedéshez. Mert ez az a vád, amit legtöbbször a mai ideológiák, elsősorban a liberális vagy szocialista ideológiák, képviselői hangoztatnak a keresztyénséggel vagy bármilyen más vallási meggyőződéssel szemben, s arra hívják fel a figyelmet, hogy a transzcendentálisizmus uralma a földi életet és annak előnyeit kihangsúlyozó modern világképpel szemben az emberi létet totalitáriánus veszélynek teszi ki. Ez a vád, ez az érvelés teljesen hamis. *A transzcendentális hit, világkép és világmagyarázat*

³ Egy pár évvel ezelőtt Budapestre indulásom alkalmával egy kedves amerikai barátunk aki élt a magyar fővárosban a kilencvenes évek elején, s ebből az időből ismeri az egyik korabeli magyar szobrászművészt akinek műveit nagyraértékeli, megkért hogy telefonáljak egy közös barátjuknak tudakolva, hogy vajon a szobrászművész "megvan-e ?". Először nem értettem a kérdés értelmét, s csak egy pillanat múlva jöttem rá, hogy a fogalmazás azért volt ilyen furcsa, mert barátunk el akarta kerülni a halálról való beszédet. Nem akarta azt kérdezni, hogy az illető életben van-e vagy meghalt-e, hanem azt kérdezte, hogy megvan-e.

nem zárja ki, sőt kimondottan előnyben részesíti a hitek, világképek és világmagyarázatok pluralizmusát (mindenféle vallási alapon nyugvó totalitáris hajlam a hit eredeti tanításainak elhagyását jelenti). Egy olyan civilizációban, melyben a transzcendentális hitet a maga valóságos üzenetének megfelelően értelmeznék hívei, a pluralizmus és nem a 'hívő totalitáriánizmus' uralkodik. Ennek elsősorban az az oka, hogy csak aki maga is hívő, aki maga is a transzcendentális világképnek és világmagyarázatnak a képviselője, érthet meg egy másik hívőt, egy másik kozmikus világnézetnek megfelelő meggyőződés vallóját. Pontosan ezért a transzcendentális, metafizikai vagy kozmikus világnézetek igazáról nem meggyőződött ideológusok nem értik, nem érthetik meg ezeknek a világnézeteknek a lényegét, mert ők maguk semmi másban nem hisznek, mint a technológiában, a konzumerizmusban, vagy éppenséggel az emberi lény mindenekfölött álló felsőbbbségében. Tehát azt kritizálják, amit nem ismernek.

Min alapul viszont az a nézet, hogy a transzcendenciális orientáltságú emberi közösségek elfogadják, sőt értékelik a pluralizmust (persze mindig azon feltétel mellett, hogy értelméhez híven magyarázzák hitük vagy világnézetük tanítását) ? *A transzcendentális pluralizmus alapja az, hogy azok, akik egyik vagy másik ilyen meggyőződés fényében tekintenek a természeti és emberi világra, azok nemcsak megtűrik, hanem elfogadják és hitelveik következményeképpen tiszteletben tartják mások hitét és meggyőződését.* Amint a magyar származású amerikai professzor, John Kekes, ezt legújabb könyvében kifejtette, a türelem egy negatív fogalom, nem elég a másoknak — más embernek, más hitnek, más felfogásnak — csak magunkkal egyenlőnek való elfogadása. Egy pozitív magatartásra van szükség, mely a másikat, — lényt, tanítást, meggyőződést, vagy világképet — a saját maga lényének, a saját maga által vallott tanításnak, meggyőződésnek vagy világképnek egyenlőjeként fogad el, s ezért tiszteli.⁴ Ha ebből a szemszögből ítéljük meg a transzcendentális felfogást ellenző ideológiák tételeit, akkor az is nyilvánvalóvá válik, hogy a modern, liberális társadalmi berendezkedés teljesen melléfogott, amikor a vallási vagy világnézeti türelmetlenség megoldását abban látta, hogy a transzcendentális viszonyulást magánügynek nyilvánította, s hasonló kérdéseket teljesen kizárt a közélet minden megnyilvánulásából. Evvel függ össze az is, hogy az államnak, mint a társadalom központi szervének a hit- és világnézetbeli különbségek közötti szerepét kizárólagos semlegességében látta. Ez a társadalmi berendezkedés nem vezetett másra, mint a hivatalos semlegesség 'kulisszája' mögötti ádáz küzdelemre, mely szükségszerűen a transzcendentális felfogások lassú térvészítéséhez vezetett, elsősorban azért mert a közhatalom és a közéleti intézmények u.n. semlegessége a tudományosság, a technológia vívmányai és a többség demokratikus akaratára hivatkozó konzumerizmus leple alatt az agnosztikus és kimondottan a-theista vagy a transzcendentalitás ellenes felfogások uralmát segítette elő.

A 21. század konzervativizmusa ennek a helyzetnek teljes megváltoztatására törekszik s az emberi lét elviselhetővé tételének érdekében a *pluralista transzcendentalitás* elfogadásáért és uralkodóvá tételéért küzd. Ez a konzervativizmus tehát minden vallásos hitet, transzcendentális világnézetet támogat, s ezek együttlétét akarja megteremteni egy pluralista civilizációs keretben. Mondjuk ki kereken, ez a konzervativizmus mely a transzcendentális perspektívát az emberi lét leglényegesebb elemének tekinti, minden hitbeli és vallásos-etikai alapon álló világnézetet elfogad és tiszteletben tart, de a modern, szekuláris világ hitetlen, vagyis agnosztikus, és istentelen, vagyis ateista, ideológiájával szemben radikálisan, hajthatatlan meggyőződéssel foglal állást. *A modern álláspontot mely szerint mindenkinek*

⁴ KEKES, John, *op. cit.*, 131-133. lapok.

joga van a saját véleményére, a saját meggyőződésének nyílt megvallására, ez a konzervativizmus elfogadja az életvilágunkra vonatkozó, egy kultúra keretén belül megnyilvánuló s ennek elveivel és hagyományaival egybehangzó felfogások esetében, de minden transzcendenciát megtagadó, szekuláris ideológiának ezt a jogát visszautasítja. Ezt a magatartást avval igazolja, hogy a transzcendencia nélküli világot életre hívó, szekuláris ideológiák uralma a huszadik század folyamán mekkora válságba, az emberi fajt létében fenyegető természeti és szellemi válságba vezette az emberiséget.

Ez a hajthatatlan magatartás nem jelenti a keresztyén szeretet parancsának vagy az egyes közösségeken belül uralkodó szolidaritásnak elvetését, hanem a visszautasított ideológiák és azok protagonistái elleni kérelmelhetetlen küzdelmet. Ennek a parancsnak és ennek a szolidaritásnak értelmében a 21. századi konzervatív annak híve, hogy az egyes vallások vagy egyházak belső missziói tevékenységüket nem egymás ellen folytassák, mint ahogy ez a múltban történt, hanem a közösségükben élő, nem hívő embertársaik között olyan magatartással, mely éppen ezt a szeretet, ezt a szolidaritást sugározza.⁵

(b) *A transzcendentális keret ugyanakkor, s ez az előzőleg feltett kérdésre egy második szempontból adott válasz, kizárja az embernek s az ember univerzumban való szerepének túlértékelését.* A modernitást pontosan ez jellemzi : a mindenféle vallásos vagy metafizikai hit, vagy a transzcendentális valóságban gyökerezett etikai életfelfogás megtagadásának ellensúlyozásaként az emberre, mint a természetes fejlődés legmagasabb, meghaladhatatlan pontjára, s ezért a természeti világon való kizárólagos uralkodásának jogosultságára helyezi a hangsúlyt. Ebből következik az is, hogy az ember, mint individuum az etikai elvek és a morális magatartás egyetlen legitimáló alapja és szankcionálója. Az ember tehát egy személyben etikai törvényhozó és a saját maga által hozott törvények végrehajtásának biztosítója is. Az emberi lénynek ez a 'szakralizálása' jellemző a modern kor különféle ideológiáinak minden változatára, a kommunizmustól és a szocializmustól az amerikai liberális-demokratikus berendezkedésen keresztül a totalitáriánus rendszerek bármilyen formájáig (a racizmus, például, egy különleges esete az ember 'szakralizálásának' a faji megkülönböztetés specificikus módszere által).

Az emberi lény istenítése úgy vált lehetségessé, hogy a transzcendentális hatalom helyére a felvilágosodás képviselői az emberi észet állították, mely kizárólagosan az ember adottsága lévén őt az egész természeti világ felé emeli. Az ember 'szakralizálásának' a racionalizmus dogmája így teljes mértékben része lett. Az emberi ész ilyen piedesztálra való állítása csak azért volt lehetséges, mert a 17. századi, newton-i nagy felfedezések óta a tudományok eleddig elképzelhetetlen fejlődése s gyakorlati alkalmazásuknak, amit technikának vagy technológiának hívunk, az emberi élet minden ágára való kiterjesztése jogosnak mutatta az emberi ész mindenhatóságába vetett hitet az emberek szemében. A racionalizmusnak az uralma máig is tart a tudományok és a technológiák irányában mutatott szinte 'vallásos' tiszteletben, melynek bizonyítására csak arra utalok, hogy amint azelőtt minden nagy újságban

⁵ Evvel kapcsolatban le kell szögezni, bár ez sok ellenállást válthat ki egyes egyházi körökben, hogy az új konzervativizmus nem ismeri el a missziós – például keresztyén vagy muzulmán – tevékenységek jogosságát, mert ezek a transzcendentális pluralizmus elvével és a mások hitének és világnézetének tiszteletbentartásával ellenkező szellemet mutatnak. Ezt keresztyén szempontból avval támasztja alá, hogy a krisztusi parancs meghirdetni a világban az Ő általa felmutatott igazságot arra a korra vonatkozott amelyben a keresztyénség megszületett, s nem az egész emberi történelemre. Az itt kihangsúlyozott pluralizmus a Renaissance bíboros, Nicholas de Cues, 15. századi meglátásának felel meg, mely szerint minden igaz hit az egy Istenhez vezet : *Una religio in rituum varietate*.

volt vasárnap egy vallásos melléklet, ma minden nagy nyugati lapban van hetente egy melléklet a tudományok legújabb eredményeit jelentve (a *New York Times* minden keddi számában *Science Times*), s minden televíziós információs adásban elkerülhetetlenül kell egy a tudományok újabb sikeréről való hírnek lenni — mondjuk az orvostudományok újabb sikereiről vagy kísérleteiről.

Ez a modern korban uralkodó racionalizmus zsákutcába vezetett. Ennek két oka van : az első az, hogy az ésszerűség, vagyis az, hogy egy emberi tevékenység ésszerűnek legyen minősíthető, mindig a körülményektől függ, tehát kontextuális. Az ésszerűségnek nincs abszolút mértéke, mert ami bizonyos körülmények között ésszerű, más körülmények között teljesen ésszerűtlen lehet.⁶ Bár a felvilágosodás az emberi ésszt isteni tulajdonságokkal ruházta fel, tehát ugyanúgy 'szakralizálta' mint az embert magát,⁷ a racionalizmus egy meghatározott kultúra terméke, mert az ésszerűség jellemzői kultúrkörök szerint változnak. Ez persze nem jelenti azt, hogy le kell becslőni a racionális gondolkodást, az ésszerű viselkedést, mely a mindenkorai kontextus kívánalmainak megfelel. A második oka annak, hogy a modern racionalizmus csődbe jutott az az, hogy az ész nem lehet önmagának mértéke, nem képes ellenőrizni önmagát, hanem mindig, kivétel nélkül, emberi érdekek uralma alá kerül. Ez azt jelenti, hogy miután a transzcendentális perspektívát a modernitás az emberi létből eltüntette s az ebből származó etikai értékrendet is érvényen kívül helyezte, az emberi ész tevékenységét csak az embernek magának lehetett ellenőriznie, vagyis az ész az ember által megállapított szabályok és törvények irányítása alá került. Így tehát megint azzal a paradoxonnal állunk szemben, hogy az ember a saját maga törvényhozója és törvényei végrehajtásának ellenőrzője lett — a saját maga racionalitására vonatkozóan.

Így a modernitás, mely egy tipikus fejleménye a nyugati kultúrának, az Isten létét és világunkon való uralmát megtagadta és bármilyen földöntúli hatalom elismerését elutasította, s az így előálló szellemi és intellektuális űrt az ember 'szakralizálásával', tehát az ember Istenné tételével töltötte be. Ennek következménye az is, hogy a morális magatartás követelményeinek megállapítását és betartását általában az egyes ember törvényhozó akaratához, a törvények tiszteletéhez, az agnosztikus konzervatív gondolkodók esetében pedig a történelmi távlat által legitimált hagyományokhoz kellett kötni. Ezt fejezi ki Nietzschek ún. ismételt tétele, — "Az Isten meghalt", — s valószínű, hogy a 19. századvégi német filozófusnak a késői modernitás korában elért népszerűségét ennek a tételének köszönheti. Éppen ennek következtében pontosan a transzcendentális perspektíva elvetése állítja, minden közeledést kizárva, a nyugati kultúra modern emberét minden más civilizáció emberével szembe. Ezt az áthidalhatatlan távolságot csak az tudná eltüntetni, ha a többi civilizációk elfogadják a modernizációs folyamat és a globalizálódónak hitt világ követelményeképpen saját világnézetük szekularizációjának

⁶ "The rationalist, offering to supersede them [traditions, symbols, etc.] with his rigid comprehensive schemes of perfection, has misunderstood their nature. He is guilty of irrelevance. So rationalism is actually a form of irrationality." GRANT, R.A.D. "Michael Oakeshott." In : SCRUTON, Roger (ed.). *Conservative Thinkers : Essays from the Salisbury Review*. Ed. with an Intro. by R.S. London, The Clarendon Press, 1988, 279 l.

⁷ A francia forradalom alatt megalakult és nagy szerepet játszott Közbiztonsáért Felelős Bizottság egyszerre akarta a társadalom individualizálását és minden társadalmi tevékenység racionalizálását keresztül vinni. Erre a veszedelmesen világátalakító, pusztító tendenciára a legjellemzőbb a következő idézet a Bizottság egy dokumentumából : "Egy nép felszabadítása azt követeli meg, hogy az embert teljesen átalakítsuk, szétrombolva előítéleteit, megváltoztatva szokásait, lecsökkentve szükségleteit, kiszakítva bűneinek gyökereit, megtisztítva vágyait." Az idézet Robert Nisbet egyik könyvében található : NISBET, Robert. *Conservatism : Dream and Reality*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, 10 l.

(mely a transzcendens perspektíva elvetésével egyenlő) szükségességét. Így az egész földtekén a max weberi 'kiábrándultság' (*Entzäuberung*) uralkodhatna.

A 21. századi konzervativizmus, a modernitás két elmúlt századának hagyományával szakítva, az emberi lét transzcendentális perspektívájának helyreállításáért küzd, s az etikai elvek transzcendentális megalapozottságát akarja visszaállítani. Éppen ebben rejlik radikalizmusa, mert a mai konzervatív világnézetek legnagyobb része nem tudja magát a max weber-i világképtől megszabadítani, vagy nem meri, népszerűségét féltve, ezt a követelményt zászlójára tűzni. Legfeljebb azt ismerik el a konzervativizmus régi nagy képviselőire, mint a 18. századvégi Edmund Burkera utalva, hogy a vallás vagy a transzcendentális-kozmikus világképben gyökerező etikai elvek a társadalom számára igen hasznos funkciót töltenek be. Evvel a magatartással persze nem különböznek semmiben sem a Marx által, több mint száz évvel ezelőtt kifejtett állásponttól, amely szerint a vallás az az ópium melynek segítségével az uralkodó osztályok az elnyomott, dolgozó tömegeket uralmuk alatt tartják.

E magatartásból kifolyólag következett be az a tragédia, amit természeti világunk elpusztítása jelent, mert ez a pusztítás — szennyeződés, a légkör felmelegedése, egyre több eddig nem ismert betegség elterjedése,⁸ az élet minőségének fokozatos tönkretétele — az ember racionális képességeire alapozott tudomány és a technológiák csak az ember érdekeit szem előtt tartó fejlődése hozta létre. Az az ökológiai dráma, amiben élünk, az ész korlátlan szabadságának a következménye. A transzcendentális tudatának lassú 'elkopása', s az emberi lénynek evvel összefüggő 'szakralizálása' vezettek végül el a második évezred utolsó éveinek az emberiséget megsemmisítéssel fenyegető, óriási mértékben kiterjedt ökológiai kríziséhez. Ez a megállapítás talán első látásra nem látszik hihetőnek, de ha bárki 'racionálisan' gondolkodik el kell ismernie, hogy az ember környezetének oly mértékű romlása, mint amilyennek ma vagyunk tanúi ebből a két, egymással összefüggő forrásból származik, mert a modernitás korában végbemenő hallatlan technológiai fejlődés az ember eszköze lett a természet pusztításában. A transzcendentális dimenzió magában foglalja az egész természeti világot, melyet az embernek nemcsak tisztelnie, hanem arról gondoskodnia is kell, éppen azért, mert a teremtmények között ő az egyedüli aki gondolkodik, mérlegel, előre lát, s tudatosan cselekszik. Ezért nevezik az embert egyes vallásokban a mindenség ura földi helytartójának, aki felelős a természeti világ épségéért. Viszont ha az ember a teremtés 'koronája', tehát a legfelsőbb rendű, öncélú lény, akkor nem tekintheti a természetet másnak, mint a saját céljai, a saját jóléte, a saját ösztönei kielégítésére szolgáló eszköznek. A modern ember a tudományos vívmányokon és a technológia csodáin keresztül a természeti világot 'instrumentálta', a saját céljainak szolgálatába állította. Ennek következtében értünk el az emberi történelemnek ahhoz a pontjához, ahol a természet tönkretétele már feltarthatatlannak és

⁸ Evvel kapcsolatban érdemes felhívni a figyelmet arra a nagy vitára, mely egy angol újságíró állított a tudományok egyes képviselőivel szembe. Edward Hooper *The River* című könyvében ugyanis azt állítja, hosszú kutatások után, hogy az Aids-nek a majomról az emberre való 'átugrását' (mert tudvalévő, hogy betegségek általában nem kommunikálhatók különböző fajok – specíesek – között) az tette lehetővé, hogy közvetlenül a második világháború után, a poliótól megvédő oltás utáni verseny során (melyet egyébként Albert Sabin és Jonas Salk nyertek meg), Hilary Koprowski, amerikai kutató, mivel a szérumot egy állati szerven kellett kitermelni, a csimpánzé majmokból kivett vesén tette ezt, s mivel nem volt ideje a megfelelő teszteket végrehajtani, egy millió afrikait oltatott be (az akkori Belga-Kongó északi részén) szérumával. Nem telt bele sok idő, s a vidék falvaiban tucatjával betegedtek meg az emberek egy akkor még ismeretlen betegségtől. Ami a legfelháborítóbb a történetben az az, hogy Koprowski védelmezői nem az igazság nevében próbálták igazolni eljárását, hanem azzal vádolták Hoopert és azokat akik vele egyetértettek, hogy a tudományt támadják és azt akarják lejáratni.

helyrehozhatatlannak látszik, s amikor olyan áldozatokat kellene az emberiségnek hozni, ha lehetővé akarná tenni a természet saját maga erői által való regenerálását, — például lemondani a benzin által hajtott gépkocsik használatáról, amelyekre nem képes, mert lehetetlenné tennék számára a már évtizedek óta szokásos életstílusának folytatását. Az ökológiai krízis megoldása tehát 'embertelen' áldozatokat kíván, embertelen a 'szakralizált' ember számára. Az itt felvázolt konzervativizmus legradikálisabb vonása a teljes mértékű elkötelezettség a természettel szemben az ember természeti környezetének megvédésére és az ökológiai tragédia elkerülésére — ha lenne még idő rá.

2. Az etika és a transzcendentális perspektíva összefüggése

Már az előbbiekből nyilvánvalóvá vált, hogy *a 21. századi konzervativizmus nem ismerhet el más etikát, mint azt, amely egy transzcendentális perspektíván alapul. Miért ?*

Azért, mert az etikai elveknek és a belőlük folyó morális magatartásnak és cselekvési szabadságnak nem lehet az ember saját maga a 'kitalálója' és alkalmazója. Ennek legfőbb oka, hogy mindaz ami emberi, változó nemcsak a körülményeknek megfelelően (a kontextualitás szempontja szerint), hanem azért is, mert ugyanabban a korban, ugyanazon körülmények között azok az emberek akik a hatalmat a kezükben tartják — legyenek ezek császárok, királyok, vagy a népesség demokratikusan megválasztott vezetői és képviselői — a moralitást mindig a saját érdekeiknek megfelelően magyarázzák; a parlamentek az uralkodó többség érdekeinek szolgálatában változtatják meg a törvényeket. Még az igazságszolgáltatás szervei is, öntudatosan vagy öntudatlanul, de mégis csak emberi meggyőződéseik vagy ideológiai hitvallásuk szerint értelmezik a törvényeket, sőt adnak azoknak teljesen új tartalmat koruk divatos áramlatainak hatása alatt, s egyben a hatalmon lévők érdekeit is figyelembe tartva (ez egy általános, s ezért nem kritizálható, emberi vonás).⁹ Amikor a törvényeknek és az igazságszolgáltatásnak nincsenek transzcendentális, az egész közösség által elfogadott alapjai, akkor ezeket az egyén csak óhajainak és vágyainak kielégítésére s ideológiai meggyőződéseinek megvalósítására használja fel.

A transzcendentális meggyőződésből — vallásos hit, kozmikus vagy etikai szolidaritás — levont morális motívumok és magatartás nem az egyén vagy a közösség érdekeihez kötődnek, tehát nem önző érdekeket szolgálnak, hanem belső parancsoknak, vagyis az emberrel született, a családi és általános nevelés csatornáin keresztül a közösségtől átvett értékrendnek az elfogadását jelentik. Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy az egyén a transzcendentális perspektívát saját belső törvényeként ismeri el. A morális magatartás és tett nem külső erőktől függ, nem külső erők — törvény, jog, bíróságok — kényszerítésének

⁹ A 18. századi konzervativizmus legnagyobb képviselője A 18. századi konzervativizmus legnagyobb képviselője, Edmund Burke, ezt így fogalmazta meg : "I allow that, if no supreme ruler exists, wise to form, and potent to enforce, the moral law, there is no sanction to any contract, virtual or even actual, against the will of prevalent power... We have obligations to mankind at large, which are not in consequence of any special voluntary pact. They arise from the relations of man to man, and the relation of man to God, which relations are not a matter of choice." *Appeal from the New to the Old Whigs*. BURKE, Edmund, *Works*. Bohn ed. I-IX. vols. London, 1854-1857, Vol. III. 79. l. — Egy másik munkájában az emberi törvényekre vonatkozólag jelenti ki : "All human laws are, properly speaking, only declaratory; they may alter the mode and application, but have no power over the substance of original justice." *Ibid*. Vol. VI, 22. l.

következménye, hanem az emberben élő, meglévő etikai elveknek való engedelmesség. Az ember, minden ember, jó és rossz ösztönökkel együtt jön ebbe a világba, — ellentétben a rousseau-i tétellel mely azt állítja, hogy minden emberi lény természetétől fogva jónak születik. Ezt a tényt, mely a konzervatív világfelfogás egyik fontos összetevője, a Biblia a paradicsomi bűn történetén keresztül fejezi ki. Ugyanakkor, ahogy ezt minden vallásos vagy metafizikai-etikai felfogás elismeri, a morális kényszer kizárólag az emberi lélekből származik, az emberi lélek tulajdonsága, s ezt a belső kényszert semmiféle emberi erőfeszítés nem tudja behelyettesíteni. Az emberi léleknek ezt a morális értékrendszerét, évszázadokon vagy évezredekken át összegyűjtött és lerakódott összességét, a hagyományok mentik át nemzedékről nemzedékre (ezért írta a nemrég elhunyt nagy filozófus, Karl Popper, hogy az alapvető hagyományok az emberi faj (*species*) *a priori* örökségét vagy adottságát jelentik), s innen van a hagyományok által játszott óriási szerep minden konzervatív gondolkodásban. Így a hagyományos etikai értékrendszerek egy nagy ívben fogják össze a múlt, a jelen és a jövő nemzedékeit.

Amikor az individuum a saját maga törvényadója, amikor az egyéni vagy a közmorál a saját érdekek szolgálatában áll, akkor ilyen belső meggyőződésről, ilyen átörökölt értékrendszerről nem lehet szó. Az egyénre helyezett kizárólagos hangsúly nemcsak a saját közösségéhez fűződő szálakat, hanem az univerzális humanitáshoz való kötődöttséget is megsemmisíti az idő kettős perspektívájában : a jelen — a kortársakkal — és a múlttal és jövővel — az előttünk járó és az utánunk jövő nemzedékekkel. Az *alapvető etikai megfontolásokat és a gyakorlati morális útmutatásokhoz igazodó cselekvéseket a modernitás abszolút individualizmusa egy tollvonással kiiktatta az emberi egzisztencia meghatározó fontosságú jellemzői közül, s ezzel az etikai ítélet és morális motívumok létét lehetetlenné tette.* Ezt az egzisztenciánkat kérdésessé tevő 'ontológiai' űrt akarta a törvényeknek és az államnak való engedelmséggel, az alkotmánynak és az emberi jogoknak kijáró tisztelettel behelyettesíteni.

A morális tekintély kérdésére is szükséges itt világot vetni. A felvilágosodás óta minden erkölcsi tekintély nagy támadásoknak volt kitéve a racionalisták, liberálisok vagy szocialisták részéről, mondván, hogy az egyén alávetése egy erkölcsi tekintély szavának és ítéletének megfosztja az ő személyiségét a választás és döntés szabadságától. Ez a modern tézis így szembeállította a tekintélyi elvet az egyén morális autonómiájával, félreismerve az emberi egzisztenciának azt a vonását, hogy az autonóm individuum sok esetben nem tudja eldönteni mi az erkölcsileg helyes magatartás és cselekvés, különösképpen olyan helyzetekben, amikor a fennálló körülmények komoly konfliktusokhoz vezethetnek ellentétesnek látszó erkölcsi parancsok között, s ezért morális tekintélyekhez és hagyományokhoz fordul irányításért. Bár a felvilágosodás filozófusai tekintély alatt elsősorban a középkori egyház tekintélyét értették, később a tekintély egy személytelen, arctalan, az egyes ember felett lebegő fenyegetéssé vált, mely a morális elkötelezettség révén akarta az általa kinyilatkoztatott normákat minden egyes individuumra ráerőszakolni. Ennek a felvilágosodástól átörökölt, racionalista és absztrakt felfogásnak azonban egy alapvető tévedés szolgált megalapozásul, mégpedig az, hogy az erkölcsi tekintély soha sem egy arctalan, személytelen valaki, egyház, állam, társadalom, vagy hasonló intézmények, hanem mindig egy meghatározott személy, aki vagy a transzcendentális dimenzió keretében jelenik meg, mint például Jézus, az ótestamentumi próféták, Mohamed, Konfucius vagy Buddha, vagy egy olyan személyiség, akit vagy a múlt hagyományaiból ismerünk vagy esetleg kortársunk, de mindkét esetben olyan valaki akinek tekintélye széleskörű erkölcsi tapasztalatain és az adott helyzet morális körülményeinek és szükségességének jó megítélésén alapul, aki tehát sokak szemében etikai felsőbbrendűségéről tesz

bizonyosságot. Egy erkölcsi tekintély legitimálása ennek következtében mindig szubjektív s elsősorban a hagyományokra támaszkodik. Ezért van az, hogy egy erkölcsi tekintély különbözik, például, a tudományos tekintélytől. Egy tudományos vagy professzionális tekintély — a ma annyira gyakori 'szakértő' megjelölés — azt jelenti, hogy az illető a saját szakmájában a többiekénél nagyobb és kiterjedtebb minősítéssel és tapasztalatokkal rendelkezik, de nincs más legitimációja, hacsak nem az, hogy a médiák (melyek sokszor tesznek másképpen fel nem tűnő szakértőkből tekintélyeket) sokat idézik. Igazi erkölcsi tekintély nem lehet valaki anélkül, hogy egyének szubjektíven el ne fogadják tekintélyét, s egy közösség által elismert tekintély a közösség kultúráján és morális meggyőződésén keresztül objektív tekintéllyé válik. Ehhez nyilvánvalóan elengedhetetlen az, hogy a morális tekintéllyel rendelkező személy megvallott elveinek és a többiektől megkövetelt erkölcsi szabályoknak megfelelően éljen.¹⁰

A felvilágosodás gondolkodóinak legnagyobb része, sőt még a konzervativizmus első nagy nemzedékének legtöbb tagja is, abban a hitben támogatták a politikai és gazdasági reformokat, tehát a demokratikus és kapitalista gazdasági fejlődést, hogy a keresztyénség tanításaira alapult etikai magatartás érvényben marad — még akkor is, ha az alapot kihúzzák alóla. Tehát arra számítottak, hogy a gazdaságban működő 'láthatatlan kéz' a demokráciákat irányító, csalhatatlan 'általános akarat' mellett a keresztyén erkölcs fogja a jövőben is szabályozni, fékezni, és a transzcendentális korból átörökölt, de meghatározó háttérüket már elvesztett morális elvekkel összhangba hozni az egyéni érdekek előmozdítását célzó s egyszersmind a közjónak megvalósítására irányuló tevékenységeket.¹¹ Erre a nagy tévedésre, melyet Soljenitshin "az értékek áttételének" nevezett, a legjobb példát a kapitalista gazdasági rendszer és a szabadpiac első nagy teoretikusa, Adam Smith szolgáltatja,¹² de a már száz évvel később élő Max Weber, aki a kapitalista fejlődést (teljesen alaptalanul) a protestáns etika e világra vonatkozó szigorúan morális értékrendjéhez kötötte, világosan látta, ha csak ritkán ismerte is el, hogy a szabad piaccal járó korlátlan verseny egy embertelen, vaskalitikaszerű társadalom eljöttével jár.

¹⁰ Erre vonatkozólag érdemes Stephen Lukes megfogalmazását idézni : "He who accepts authority accepts as a sufficient reason for acting or believing something the fact that he has been so instructed by someone whose claim to do so he acknowledges... It is to act or believe not on the balance of reasons, but rather on the basis of a second-order reason that precisely requires that one disregard the balance of reasons as one sees it. Likewise, to exercise authority is precisely not to have to offer reasons, but to be obeyed or believed because one has a recognized claim to be." LUKES, Stephen. *Power and Authority*. In : LUKES, Stephen. *Moral Conflicts and Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1991, 92. l.

¹¹ Voegelinnek, az amerikai történelemfilozófia egyik nagy képviselőjének gondolatait összefoglalva írja Jamieson : "Every manifestation of the divine occurs in a specific cultural context and is articulated in symbols intrinsic to the culture, whether as myth or as philosophy; and one further remove from the experience of the divine, theology and dogma theoretically explain the experience and protects its meaning. But the symbols and theoretical language gradually take on a life of their own. A cultural breakdown leaves the symbols floating free, ready to attach themselves to a new context; meanwhile the theoretical cast of mind lives on as the adroit manipulation of propositions divorced from reality. The messianic revolution is born, and few perceive the process by which religion has passed into its parody, ideology." JAMIESON, John T. *Joseph de Maistre*. In : SCRUTON (ed.), *op. cit.* 115. l.

¹² Meg kell ugyanakkor említeni azt is, hogy Adam Smith tanításának egyes igen fontos részeit a mai globalizációs gazdasági fejlődés előmozdítói egyszerűen elhallgatják vagy alaptalanul alkalmazzák. Így, például, Smith idejében, a korabeli körülményeknek megfelelően, nem lehetett még világgazdasági, legfeljebb nemzetgazdasági, keretekben gondolkozni, s ezért nála a 'láthatatlan kéz' működésének érvényessége is a "szomszédsági" (*neighbourhood*) kapcsolatokra volt alkalmazható. Ezért a legtöbb smith-i tétel érvényességének egy globalizálódó világgazdaságra való kiterjesztése semmiképpen nem igazolható.

Az emberi érdekektől független etikai elvek elvetése által teremtett ürességet tehát az egyéni érdekek közjó felé való konvergálásának hite, az emberi intézményeknek a nép szabadon kifejezett akaratára való alapozásának demokratikus dogmája, s a törvényeknek korlátlanul kijáró tisztelet és a bíróságok ítéletei érvényességének (amíg egy másik ítélet azt meg nem dönti) feltétlen elfogadása töltötte be.¹³ Persze sok gondolkodó és politikus látta, hogy a transzcendentális keretet nélkülöző elvek és parancsok a szabadpiaci verseny és a demokratikus politikai vetélkedés folyamán fokozatosan elvesztik érvényüket, de az individuális szabadság átforgató erejébe, a piacgazdasági kapitalizmusba és a demokratikus intézményekbe vetett hitük megakadályozza őket abban, hogy levonják a végső következtetéseket. Ennek következménye az, hogy minden mai konzervatív ideológia vagy párt ezeket elkerüli, a transzcendentális perspektíva szükségességének elismerésével együtt, mert minden ilyen konzervatív irányú gondolkodás teljesen beintegrálódott az újkori kapitalizmus rendszerébe, s a demokratikus intézmények mára világmegváltó messianizmussá kialakult ideológiájába. Valójában azt lehetne mondani, hogy az 1989-es változások óta egy új feudalizmus alakult ki az amerikai hegemonia védőszárnyai alatt, melynek liberálisok, konzervatívok és szocialisták egyaránt haszonhúzóit. Az itt kifejezett radikális álláspont persze nem jelenti a piacgazdasági mechanizmusok, a társadalom demokratikus politikai rendszerének elvetését, melyek fontos és hasznos szerepet játszanak életünkben, de a felvázolt helyzetkép etikai vetületben mutatja meg, hogy mi okozta a kapitalista gazdasági rendszer és a demokratikus intézmények egyáltalán nem igazolható felértékelésének szükségességét.

Megdöbbenő bizonyítékai a közmorál teljes eltűnésének a minden nyugati államban rendszeresen napvilágra kerülő botrányok. Minden újság minden számában vagy minden televíziós adásban van egy híradás egy újabb botrányról, melyben egyaránt szerepelnek a legfelső állami tisztségviselők, a politikai elit és pártok (Helmuth Kohl német ex-kancellár erre vonatkozó vallomása erre jó példaként szolgál már csak azért is, mert egy u.n. konzervatív párt nagyhírű kormányfője és vezetője volt), a nagyvállalatok és 'multik' legmagasabb és középnyívójú menedzsmentje, de még a regionális együttműködési szervezetek csúcsképviselei is (mint az Európai Uniót néha megrázó botrányok). A pénzügyi, szexuális (lásd Clinton volt amerikai elnök szerelmi regényét) és a minden kis haszonért magukat eladó politikusok és vállalati vezetők magatartásának nem lehet más oka, mint az, hogy a mai társadalmi elitben nincs a hagyományok tiszteletéből eredő és belső etikai meggyőződésüknek megfelelő morális gátlás a pénz, a hatalom, az élvezet hajhászásával szemben. S a demokratikus intézmények legtöbbször nem érnek el más eredményt, minthogy választásról választásra azok, akik ezeket az amorális tetteket követik s a közbizalom megnyilvánulását (mi más a demokrácia, ha nem ez ?) semmibe veszik, egyszerűen kicserélődnek. És a cirkusz újra kezdődik. Persze ezeket a botrányokat lehet avval mentegetni, hogy ilyenek a történelem folyamán mindig előfordultak, — akkor viszont miért ítéljük el a régi feudális vagy

¹³ Az amerikai gondolkodás által bejárat, az ember mindenhatóságba vetett hithez vezető utat Russell Nye írta le a legvilágosabban : "From the mid-18th century to the mid-19th century in American thought... the accepted version of the individual's power to grasp and interpret God's truth underwent a complete change — from Calvin's dependence on the Bible... to Deism's grant to man equal sovereignty in the universe of reason, to Channing's transfer of sovereignty from Bible and church to man, and finally to the self-reliance of Emerson, Parker, and Thoreau. The lines of thought moved from Mather's distrust of man, to Jefferson's qualified confidence in him, to Emerson's and Jackson's deep and abiding faith in his capacity to find out and act upon divine truth." NYE, Russell B. *The Search for the Individual, 1750-1850. The Centennial Review*, Winter 1961.

királyi uralkodói rendszereket melyekben azok, akik nem érdemelték meg csak uralkodói kegyből vagy társadalmi státusuk következményeképpen tudtak hasznot húzni a közvagyonból ?

Az új konzervativizmus tehát a transzcendentálisan megalapozott etikai elvek és a társadalomban az ezeknek az elveknek megfelelő morális magatartás érvényesítésért küzd. Ilyen szempontból nem fogadhatja el az olyan konzervatív megnyilvánulásokat, amelyek az etika és a közmoralitás céljának az arisztotelészi 'jó élet' megvalósítását tűzik ki, mint például John Kekes professzor, aki a new yorki állami egyetemen tanít, teszi ezt legújabb művében, *A Case for Conservatism*. Kekes a konzervativizmus értelmezését leszűkíti, mert ezt a gondolkodást a politikai moralitás egy irányzatának tekinti, mely a szkeptikus, pluralista, hagyományokat elfogadó, és pesszimiztikus beállítottságot tükrözi, s a jó élet politikai feltételeinek megóvására törekszik a meglévő politikai intézmények megőrzésén vagy megreformálásán keresztül. Ilyen értelemben Kekes professzor álláspontja holisztikus, a társadalmi élet minden részére kiterjed, de ugyanakkor kontextuális is, mert figyelembe veszi a történelmi hátteret és annak megértésére is törekszik, hogy miért lettek egyes elvek és morális szabályok a nemzedékről nemzedékre átruházott hagyományok részei (bár könyvének olvasása azt a benyomást hagyja az olvasóban, hogy a kontextualitás követelménye nem jut teljesen érvényre). Ilyen módon a konzervatív politikai moralitás függetlenné teszi magát minden fajta előítéllettől — ellentétben ellenfeleivel, a liberális vagy szocialista tanok követőivel, akiknek a felfogását előre meghatározzák a valósággal ellentétes eszméik. A konzervatív álláspont ellenzői szelektíven választják ki azokat az egyes elveket és társadalmi jelenségeket — szabadság, mint az egyéni autonómia elérésének eszköze; egyenlőség, mint a jó élet körülményei bármilyen megfogalmazásának elfogadása; és igazságosság, amint azt John Rawls harvardi professzor értelmezi, amelyekre politikai-etikai megfontolásaikat alapozzák. E három tényező a mai liberális ideológia legfőbb összetevői és a liberális identitás alappillérei.

Kekes pesszimizmusa azon a meggyőződésen alapul, hogy minden emberi lény természetében jelen vannak a rossz, bűnös ösztönök kiszolgálását szolgáló predispozíciók, s ezért a moralitásnak a célja a jó megközelítése s a rossz, a bűnös elkerülése vagy, másképpen kifejezve, az értékelt dolgok élvezetének biztosítása és azok elvesztésének elkerülése. Az így értelmezett konzervatív moralitás persze nem egy természetes adottság, hanem csak a gondolkodás és mérlegelés szellemi erőfeszítése révén érhető el, s csak a történelem tanúsága szerint lehet megítélni az ilyen módon kialakított erkölcsiség formáit. Szkeptikussága a kontextualitás elismerését jelenti, melynek értelmében a jó élet körülményeire és feltételeire vonatkozó megfontolásokat soha nem lehet abszolútnak és örökkévalónak tartani. Egy kettős pluralizmus jelenik meg Kekes értelmezésében amikor, egyrészt, az egyes kulturális kontextusokon belül feltételezi a hagyományok pluralitását, vagyis a hagyományokra vonatkozó meghatározást kiterjeszti a kultúrát alapjaiban meghatározó tradícióktól bármely más tradíció formáira is (például az ipari munkásság vagy a futball rajongók hagyományai); másrészt, szembeállítja az univerzális és objektív normákat a kontextusokhoz kötött normákkal, amelyeknek érvényessége csak arra a bizonyos helyzetre vonatkozik, amelyben alkalmazzák őket. Ez utóbbi különbségtétel a morális szükségesség és a morális lehetőség kettőségének felel meg vagyis, először, a társadalmi szempontból invariáns és történelmileg nem változó, és, másodsor, a társadalmi és természeti körülményektől függő és a történelmi fejlődés követelményei szerint változó feltételeket tükrözi. Az univerzális és objektív normák csak egyes, az emberi egzisztenciához elmaradhatatlanul szükséges követelményekre vonatkoznak, de nem lehet érvényességüket minden más etikai követelményre kiterjeszteni. Ezért e normákat a politikai

morális minimumának kell tekinteni, elismerve azt is, hogy megvalósításuk formái különbözhetnek egyes társadalmi szokások, hagyományok és ezeknek a jó életre vonatkozó elképzelései szerint.

Kekes professzor fenti megkülönböztetése az általános morális univerzális és kontextuális elemei között, — kiindulva abból a meghatározásából, mely szerint a morális a jó megközelítésére és a rossz elkerülésére törekszik, — arra az elméletére alapul, hogy értékrendszerünknek két fajta összetevője van, az 'elsődleges' és 'másodlagos' értékek.¹⁴ Elsődleges értékek közé sorolja azokat, amelyek minden arisztotelészi 'jó életben' előnyök vagy hátrányok forrásai lehetnek, vagyis ezek nélkül jó élet nem képzelhető el, mert a mindenkor emberi természet követelményeit foglalják magukban. A mai amerikai, liberális-konzervatív felfogásnak megfelelően (mert a kettő sok esetben azonos) a morális univerzális és objektív értékei közé sorolja (i) az individualizmus követelményeit — az egyéniség lehetőségét (a közösségbe való beolvadással ellentétben); az intimitásra de ugyanakkor a társadalmi rendre való jogot is, mely alatt azt érti, hogy a társadalomnak biztosítania kell az egyén fizikai jólétéhez (lakás, táplálkozás, nevelés, stb.) elengedhetetlen feltételeket. Mindezek persze csak a Rawls-i etika és igazságosság keretében tételezhetők fel (bár Kekes Rawls tanítását nem fogadja el, s általában támadja etikáját), hiszen egy politikai morális szempontjából sokan nem hajlandók az etikai parancsok között az ember fizikai életkörülményeinek megfelelő kielégítését besorolni.

A másodlagos értékek az előbbiektől függően bár a jó élet ezeken túli, végtelen lehetőségeinek megvalósítását célozzák az uralkodó társadalmi hagyományok és érvényben lévő értékrendszerek keretében. Ezek a lehetőségek azt jelentik, hogy az egyén választhat ezek közül, mint ahogy egy nagyáruházban teszi 'shoppingját,' amikor a saját jó életének kereteit dolgozza ki, bár az egyes morális értékek között fennálló összeférhetetlenség, sokszor megnehezítheti egyes személyek döntését, hogy mely értékeket fogadják el maguk számára kötelezőnek. A másodlagos értékek teszik tehát lehetővé az individuum számára a társadalmi és hagyományos értékrendszer egyes vonásait a saját életmódjába átültetni, míg az elsődleges értékek univerzálisan kötelezőek minden ember számára. Evvel viszont ellentétben áll a Kekes-féle pluralizmus megfogalmazása, mely szerint csak egyetlen helyes értékrend felállítása lehetséges minden kontextusban, s a pluralizmus abban áll, hogy a kontextusok változnak s az értékrend helyessége arra alapszik, hogy nem szubjektív preferenciákat tükröz, hanem egy meghatározott kontextusban (mondjuk kultúrkörben) objektívnak tartott értékeknek felel meg.

A másodlagos értékeknek nem szubjektív, hanem az uralkodó kultúra prioritásainak megfelelően való fontossági sorolása a Kekes-féle erkölcsi pluralizmus keretében a hagyományok útmutatásának elfogadásával érhető el. Ez az a pont, amelyben ma minden a transzcendenciát nem elismerő konzervativizmus egyetért, tehát a transzcendentális perspektívát a hagyományok tiszteletével való behelyettesítésével (még akkor is, ha ezek a hagyományok a már elfelejtett vallásos meggyőződésből származnak). Ha a hagyományok mutatják meg, hogy milyen rangsorolás az, amely a kérdésben lévő

¹⁴ Kekes ezenkívül arról is ír, hogy az emberi szükségletek és vágyak kielégítésének szempontjából vannak nem-morális értékek is melyek nem esnek a morális megfontolásainak körébe, de jó életet nélkülük elképzelni nem lehet. Lásd például : *Ibid.* 50 l.

tradíció általános szellemének legjobban megfelel, akkor nem lehet tudni, hogy milyen alapon döntheti el egy egyén, hogy a Kekes által feltételezett, egy kultúrán belül párhuzamosan fennálló több tradíció közül melyiket válassza, mint életének alapvető meghatározóját. Kekes megfogalmazása szerint tehát az egyén morális identitása, mely megfelel a hagyományoknak, teszi lehetővé a pluralista tradíciók értékelését, s engedi meg az egyénnek a neki megfelelő 'jó életről' való felfogás kialakítását.

3. FEJEZET

Egyén és közösség : Az emberi társadalom elkerülhetetlen dialektikája

1. Az egyén és a közösség szerves összefüggése

A radikális konzervativizmus teljes mértékben elveti a modernkori társadalmi ideológiák — individualizmus és kollektivizmus — minden veszélyét és hamisságát, mert *a társadalmat az egyén és a közösség, amelyhez az egyén tartozik, által alkotott és ezekkel szervesen összefüggő intézményként tekinti*. Egyrészt az egyén sorsa a közösség sorsához kapcsolódik, identitása a közösség kultúrájában és hagyományaiban formálódik, másrészt a közösség csak azokban az egyénekből él, amelyek alkotják; emberi közösség egyének, vagyis a közösséget alkotó tagjai nélkül nincs. Az egyén önálló személyisége, akarata és autonómiája kizárólag a saját közösségén és társadalmán belül fogható fel; ezért az ilyen, az emberi és kulturális közösségbe 'beágyazott' individuumot *személynek* nevezem az individualista és konzumerista társadalom természetellenes közegében szabadon lebegő, gyökértelen, a magát saját urának hívő, de a valóságban a mindenkori politikai, társadalmi vagy gazdasági hatalmak uralma alá vetett individuummal szemben. A 21. századi konzervativizmus az emberi társadalom kollektivista felfogásának mindkét változatát elutasítja az individualista világnézettel együtt :

(i) Azt, amely a szocialista és kommunista ideológiák értelmében az egyént csak mint a politikai hatalom, a 'párt' és a 'pártállam' vezetőrétegeinek céljait szolgáló eszközt tekintette, és

(ii) Azt, amely ma az angolszász világban az u.n. 'kommunitárius' (*communitarian*) vagyis közösségi címke alatt ismeretes, melynek célja az individualizmus káros hatásaitól szenvedő egyének közösség utáni vágyát kielégíteni avval, hogy az individuumok bármiféle közösségének tehát, például, a bélyeggyűjtők egyesületének, jogosságát kinyilvánítsa s mint az emberi élet szükséges közösségi keretének egyik lehetőségét értékelje.

A kollektivisták elképzelések egyike sem akarja a valóságos közösséget, annak integráló erejét és világnézetet teremtő hagyományait elismerni, mert az első egy meghatározott kor, a modern kapitalizmus első fázisa egyik társadalmi kategóriájának — az osztálynak — kizárólagos érvényességére támaszkodik, míg a második tulajdonképpen nem más mint az uralkodó individualizmus egyik változata.

A biológiai fejlődés eredményeképpen, az emberi fajnak a természetben egyedülálló képessége kultúrák megteremtésére hozta magával azt, hogy egyének különféle csoportokat és közösségeket alkotnak, vagy fizikai — kis termetűek vagy nagy termetűek,— vagy organikus — rokonság, közös származás, — vagy kulturális alapon — indiai Hindu és Sikh, kínai és kambodzsai, afrikai Bantu vagy Peul; ide sorolhatjuk még az olyan másodlagos okok alapján csoportosult egyének szervezeteit is (ebben az értelemben nem lehet a közösség megjelölést használni), mint az érdek- vagy foglalkozás alapján

alakított szervezetek (szakszervezetek, a kémiai ipar regionális vagy nemzetközi szervezetei, stb.) A fizikai különbségeken kívül, melyek biológiai adottságokra alapozódnak, az összes emberi csoportok és közösségek különbségének egyetlen alapja van : kulturális eredetük.

A közösség problémáját meg kell különböztetni a civil társadalom és az állam viszonyának — ellentétének — problémájától. A klasszikus konzervatív szemlélet képviselői, Montesquieu, Edmund Burke és az u.n. skót felvilágosodás moralistái (David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith) meglátása szerint a civil társadalmon belül kell megkülönböztetni két egymástól elváló szférát : a közösségit, mely az egyéni és magánéletre vonatkozik, és a közéletit, melyet elsősorban a gazdasági és kereskedelmi tevékenységek alkotnak. A közösségi szféra a család, a vallás, a barátság, és általában a közvetlen emberi kapcsolatok világa, melyben az egyének jellemi formálódnak s az őket egymáshoz kötő szolidaritás uralkodik, és, talán legfontosabb aspektusa, amelyben a közös, az egész civil társadalmat irányító értékrend kialakul, egyrészt a hagyományoknak a közösségben való továbbélése által, másrészt az egyének egzisztenciális tapasztalatainak hozzáadása és beillesztése folytán. A közéleti szférában a törvények és rendelkezések szabályozzák egymásnak ismeretlen, vagyis egymás szempontjából idegen emberek tevékenységét, például a munkáltatói viszonyokat vagy a kereskedelmi cseregazdálkodást, mely kizárólagosan az egyes egyének önérdekét szolgálja. Ezeknek a klasszikus konzervatívoknak a felfogása szerint sem a közéleti tevékenységet, sem az állam működését nem lehet egy közösségi formában elképzelni, mely a közvetlen, személytől személyig terjedő kapcsolatokra alapozódik és amelyet, természetszerűleg, a közösség tagjainak egymással szemben való részrehajlósága jellemez. Bár a közéleti tevékenységek a közösségi értékrendszer által megkövetelt erényeken alapulnak, ezek a partikuláris körülményekből eredő erények a közélet nyilvánvalóan univerzális jellegnél fogva ebben alkalmazhatatlanok és ezért egy általános és személytelen értékrendszer foglalja el helyüket. Ebben a perspektívában egy alapvető komplementaritás fedezhető fel a közösségi és közéleti intézmények között, míg az elsők a kizárólagosság és közösségi szolidaritás (részrehajlóság) elvei szerint működnek, addig az utóbbiak a közösségi különbségek iránt érzéketlen, univerzalista törvények és eljárási módozatok alapján kormányozzák a társadalom tevékenységét. A klasszikus konzervatív gondolkodóknak és utódaiknak az a meggyőződése, hogy e két különböző intézményrendszer egymást kiegészíti egy súlyos optikai tévedés volt, mely egy gyakorlati szükségszerűséget próbált kielégíteni, s így a társadalomban egy máig is uralkodó paradoxonhoz vezetett.

A radikális konzervativizmus szemléletében a társadalom szintén a magán életszféra és a közéleti térség összessége, melyek közül a közéleti szféra fontossága tűnik mindenekelőtt fel, mert ebben található az egyének, közösségek, más szervezett embercsoportok és intézmények közötti kapcsolatok, ebben válnak láthatóvá ezek együttműködési formái vagy az őket elválasztó, esetleg egymás ellen fordító, ellentétek és érdekkülönbségek, és ebben lehet együttműködésük eredményeit vagy a közöttük lezajló küzdelmek okozta károkat felmérni. A társadalom tehát egy *sui generis* kollektivitás, melynek részeit a közösséggel szemben nem kötik össze organikus szálak, de amely a történelmi együttélés folyamán, a természet és a civilizáció által meghatározott körülmények között formálódott. Az állam a társadalom legmagasabb fokú intézményes megnyilvánulása, s a civil társadalom megjelölés pontosan azt a célt szolgálja, hogy a társadalom privát szférájának és közéleti tevékenységének és intézményeinek

azokat a területeit jelölje meg, amelyek az állam által meghatározott keretek között, de attól függetlenül folytatják tevékenységüket.

E megkülönböztetést a modern fejlődés tette szükségessé, hiszen Arisztotelésznél a társadalom (*politiké koinonia*) az egész *polis*, a városállam társadalmát jelentette, s ezt a fogalmat vette át, Róma közvetítésével, a középkor is, melyben a *civitas*, *societas civilis* vagy *res publica* az egy politikai egységhez tartozó társadalom összességét határozta meg. A modern kor hajnala óta az állam hatalmának fokozatos kiterjesztésével a magán és a közéleti szféra egyre nagyobb részeire, az államtól bizonyos függetlenségben működő intézmények és tevékenységek közös nevezőjére volt szükség, s ez az, amit ma civil társadalommal jelölünk meg. Hegel szerint is a civil társadalmat azok alkotják, akik "kölcsonösen elismerik egymást;"¹ mai fogalmazásban ez a társadalom "a demokratikusan kialakult nemállami közszférának sokrétegű összessége."² Ezért van az, hogy míg az államnak szüksége van legitimálásra, addig a civil társadalomnak mint egy *sui generis* intézménynek legitimitását maga a léte adja meg. Ennek a különbségnek a következménye viszont, hogy szükség lett 'társadalmi szerződés' elméletére mely, Rousseau óta, a mindenkori hatalmon levők hatalmának legitimálására szolgál.

A késői modernitás individualizmusának legszembetűnőbb jellemzője, hogy az egyént minden konkrét vonásától megfosztja, s ennek következtében az individuum fogalma teljesen absztraktá és ezért üressé, de univerzálisan alkalmazható kategóriává válik. Ez azért szükséges, hogy egyrészt az általános egyenlőség ideálja elérhető legyen, másrészt pedig azért, hogy a rawls-i igazságosság fogalma, mely az embereket megkülönböztető különleges vonásokat a 'nemtudás fátyla' alá rejti, megvalósulhasson. Így az egyén a kanti 'transzcendentális alannyá' válik melynek semmi köze sincs az empirikus körülményekhez amelyek között él; érthető tehát, hogy ennek az egyénnek bármiféle meghatározó jellegzetessége (a régi filozófiai nyelven *principium individuationis*) nincs, amely önmagával azonosítaná az adott egyént.³ Ebből a felfogásból automatikusan következik, hogy a rousseaui 'társadalmi szerződés' fikciója nem alkalmazható a mai társadalmakra, mert egy ilyen szerződés megkötése feltételezi, hogy az egyén elismeri a társadalmat alkotó többi egyéneknek a létét, — azoknak minden megkülönböztető vonásával együtt, — de ezzel az elismeréssel annak a ténynek az elfogadása is jár, hogy a társadalom léte megelőzi az egyén létét. Individualizmusának evvel a radikalizálódásával a késői modernitás végeredményben elvetette a rousseau-i társadalmi szerződés gondolatában mélyen rejlő paradoxont, melyet a modern korban csak Hegel és későbbi filozófusok, mint Heidegger vagy Merleau-Ponty, láttak meg.

¹ HEGEL, Friedrich Wilhelm, *Phenomenology of Spirit*, #183 és #143.

² BOWLES, Samuel – GINTIS, Herbert. *Democracy and Capitalism – Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York, Basic Books, 1987, 199. l.

³ Polányi Károly alapvető meglátása szerint : "To separate labor from other activities of life and to subject it to the laws of the market was to annihilate all organic forms of existence and to replace them by a different type of organization, an atomistic and individualistic one... [The 'great transformation' produced a society that]... could not exist for any length of time without annihilating the human and natural substance of society." POLÁNYI, Karl. *The Great Transformation – The Political and Economic Origins of Our Times*. Boston, Beacon Press, 1957, 163. és 3. lapok.

Az individuum e modern fogalmának három fontos következménye volt a Nyugat embere számára :⁴

Először, minden közösséget, — kulturális, etnikai, vallási vagy bármely más jellegű csoportot, — mely az egyén szabadságát és autonómiáját megakadályozhatta volna el kellett tüntetni, vagy létét letagadni. Ennek eredménye lett, hogy a társadalom egy személytelen kollektivitássá vált abban az értelemben, hogy az egyéneket semmi más kötelék nem fűzte össze mint az, amelyet saját akaratukból határoztak el avval a céllal, hogy az egzisztenciájukhoz és tevékenységükhöz szükséges együttműködést a többi egyénnel megvalósítsák. Ilyen módon a társadalmat átváltoztatták atomszerű egyének konglomerátumává vagy "halmazává" (Louis Dumont kifejezésével), melyet abban az esetben ha a rousseau-i 'társadalmi szerződés' nem tud összekötni biztosítva a kollektivitás együttműködését, akkor csak az egyetlen, valóságos hatalommal rendelkező intézmény, az állam, tud összetartani — ahogy ezt Hobbes már kimutatta háromszáz évvel ezelőtt. Mivel az egyes embercsoportok közösségei megsemmisültek vagy elvesztették befolyásukat, az államra hárult az a feladat, hogy megteremtse az egyének életének egzisztenciális kereteit, és szabályozza, ha kell erőszak alkalmazásával is, tevékenységüket. A hatalom nélküli, de autonóm individuumok szembenállása a teljhatalmú állammal (amely a demokratikus elmélet szerint a közös akarat kifejezője) elkerülhetetlenül szétért a civil társadalom kereteit és az életkörülmények lassú leromlásához vezet a nyugati társadalmakban. Ezt a tényt fejezi ki a *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* ellentéte a német szociológus, Ferdinand Tönnies, megfogalmazásában.⁵

Másodszor, a civil társadalom szétrombolása és a közösségi etikai elvek elhagyása hozta magával azt is, hogy az egyének alkalmi csoportosulásai közötti elengedhetetlenül szükséges együttműködést csak a törvényes és szabályozási mechanizmusok tették lehetővé. Mivel morálról már nincs szó, ezért kerültek a 'jogok' előtérbe, jogok amelyeket az állam és a hatalmon lévő egyének és csoportok határoznak meg saját érdekeik vagy a pillanatnyilag uralkodó ideológiák tételei szerint, míg a 'kötelességeket' az állam fennmaradásának biztosítása és politikai céljainak elérésére való akciók megvalósítása határozza meg. A moralitás helyét a jogállam koncepciója vette át, amelyben mindent a pillanatnyilag hatályban lévő törvények legitímálása szentesít.

Harmadszor, amikor a közösség életében századokon át felgyült tapasztalatokat képviselő hagyományok feledésbe mentek, az egyénnek semmi útmutatója nem maradt azokban a váratlan, mert sem az egyén sem az állam által előre nem látható és nem kontrollálható helyzetekben, melyeket természeti és társadalmi véletlenek teremtenek. Így az egyénre maradt, hogy meghatározza, saját materiális és önző érdekei szerint, hogy mi a jó és mi a rossz, mi a szép és mi a csúnya, mi az, ami

⁴ Az individualizmusra vonatkozólag lásd : SEGESVÁRY, Victor. *From Illusion to Delusion – Globalization and the Contradictions of Late Modernity*. San Francisco, International Scholars Publications, 1999, 123-196. lapok.

⁵ "The theory of the *Gesellschaft* deals with the artificial construction of an aggregate of human beings which superficially resembles the *Gemeinschaft*, in so far as the individuals live and dwell together peacefully. However, in the *Gemeinschaft* they remain essentially united in spite of all separating factors, whereas in the *Gesellschaft* they are essentially separated in spite of all uniting factors." TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. Transl. and ed. by Ch. P. Loomis. New York, Harper, 1988, 64-65. lapok.

hasznos, és mi az, ami nem hasznos. Mivel azonban az egyéni érdek távolról sem ad megfelelő útmutatást az élet egyre komplexebbé váló és nehezen megérthető problémáival kapcsolatban, a modern individuum három típusú 'segédeszközzel' támaszkodik egzisztenciális kérdéseinek megoldásában : a *szakértők*, elsősorban a tudomány emberei; az *ideológiák*, és a *médiák* különféle formái. Igaz az, hogy végeredményben a médiák nem adnak önálló véleményeket, hanem csak a szakértők jelentéseit és tanulmányinak eredményeit adják tovább, vagy az ideológiai téziseket sugározzák és verik unos-untalan az egyének fejébe. A szakértő az, aki tudományos tudása alapján és így a tudomány tekintélyére támaszkodva, nyilatkozik ki véleményeket egyes, az ő területének körébe eső problémákkal kapcsolatban, — ha az állam, vagy bizonyos tudományos-intézményes tekintélyek, s ezekkel együtt a médiák is legitimálják az ő véleményét (a médiáknak szüksége van szakértőkre, hiszen óriási hálózatauk és a megnövekedett igények miatt, nem alkalmazhatnak maguk szakértőket az élet egyes problémáival kapcsolatban). A hagyományok és közösségek biztonságot adó irányítása nélkül az egyén megint csak ott áll, egyedül, a tudományos szakemberek elnyomó súlyának véleményével, az ideológiák mindenre megoldást ajánló üzenetével, és a médiák által rázúdított, legtöbbször bebizonyíthatatlan információjának tömegével szemben.

A modernitás individualizmusa végeredményben az egyénnek mindenfajta közösségi és más kollektív együttélési formától való 'elidegenüléséhez' vezetett (egy fogalom mely egy más értelemezésben a marxizmus egyik dogmája lett), s ez az 'elidegenülés' nemcsak a társadalmi együttéléssel szemben jelentkezett, hanem a természettel, a kozmosz valóságával szemben is. Ez az 'elidegenülés' nem jelent mást mint, egyrészt, egy átértett identitás és, másrészt, egy spirituális értelemmel és emberi tartalommal teli egzisztencia örök keresését. Ennek az állapotnak egyik legfontosabb összetevője az egyénnek a társadalmi erővel, a politikai és gazdasági hatalommal szemben érzett teljes tehetetlenségének érzése. Egy olyan társadalomban ahol a közösség normatív eszméi és értékrendszere eltűntek a múlt homályába, eltemetve a megelőző nemzedékek által megélt tapasztalatoknak a hagyományokban lesűrődött gazdagságát, az egyének és csoportok féketelen versenytusa a hatalom elnyeréséért és minden kontrollt megsemmisítő gyakorlásáért, amit a totalitáriánizmus neve alatt ismerünk, a személyek egzisztenciáját állandóan fenyegető veszéllyé válik. Maga a demokrácia sem jelent egy komoly biztosítékot a hatalom korlátokat nem ismerő uralmával szemben; egy demokratikus többség 'legitimálta' elnyomhatja a kisebbséget abban a hitben, hogy "a többség akarata nemcsak azt határozza meg amit törvényként kell tisztelni, hanem azt is, hogy mi a jó törvény."⁶ A nép ítélete viszont sokszor téves, és a történelem azt mutatja, Athén demokráciája óta, hogy a demokratikus kontroll sok esetben nem tudja elkerülni a hatalom tirannikus módon való gyakorlását.⁷

A modern fejlődés tehát oda vezetett, hogy a társadalom ma nem más mint egy óriási piac, — egy globalizált piac, — amelyen csak a materiális értékek számítanak, csak az adás-vétel etikája uralkodik kizárva az igazi szolidaritás lehetőségét, és amelyen a pénz után való rohanás és a bizonytalan identitások pótlására való kísérletek vették át a kulturális és morális értékek helyét. Végeredményben nem számít, hogy a fogyasztás a reklámok és a hírességek életstílusát utánozó tömegpiaci divatárakra

⁶ HAYEK, Friedrich. *The Constitution of Liberty*. Chicago, University of Chicago Press, 1960, 103. l.

⁷ HAYEK, Friedrich, *The Road to Serfdom*. Chicago, University of Chicago Press, 1944, 53. l.

vonatkozik, vagy olyan szolgáltatásokra melyek (bár mindig a törvényesség határain belül) egy kimondottan irracionális életmód felé próbálják irányítani az embereket a növekvő profit reményében. A lényeg az, hogy a konzumerizmus már az embertelenség határait súrolja vagy éppen schizofrenikus állapotba hozza 'hívóinek' egy részét, — természetesen a médiák segítségével. Lester Thurow, az MIT volt professzora, kitűnően foglalta össze a modern kornak ezt a vonását :

"Az emberi kultúra és emberi értékek a történelem folyamán először kerültek a profit maximálását kereső, elektronikus médiák uralma alá. Társadalmak még soha nem hagyták szinte teljesen a piac kereskedelmi mechanizmusára értékrendszerük és szerep-modelljeik meghatározását... A médiák egyszerűen azt adják ami eladható, ami a maximális profitot hozza... Ami eladható az a gyorsaság és az azonnali kielégülés... A TV hősei szempontjából sem a halál és sem bármi más akadály, melyek a valóságban érvényesülnek, nem léteznek; nincs kötelesség vagy áldozat, nincs a közösség érdekében játszott szerep, nincs közhő; bármely viselkedést úgy mutatnak be mint ami megengedett; érzések és nem tettek demonstrálják az értékeket. Érzéseket kelts föl, de ne gondolkozz. Kommunikálj, de ne kötelezd el magad. Légy cinikus, hiszen végeredményben minden hősről bebizonyosodik hogy bolond."⁸

A végtelenül eltúlzott individualizmus sok kortárs gondolkodó szemében egy individualista nihilizmushoz vezetett napjainkban.⁹ Az állandóan újra való törekvés mely teljesen öncélúvá vált, értelmetlenné tette a haladás eszméjét; az egyéni élettörténetek vették át a Lyotard által oly kritikai módon kezelt 'nagy elbeszélő leírások' helyét, s az egyén önmagára vonatkoztatott reflexiója lett korunk *Leitmotívja*. Mindez együttjár az idő múlásának felgyorsulásával, melyben termékek, divatok, technológiák, eszmék vagy ideológiák mind tisztavirág életűek, egymás után jönnek és mennek, arra törekedve, hogy a széttöredezett öntudatú individuum figyelmét magukra vonják (a széttöredezett öntudat azt jelenti, hogy az egyén személyiségének pontosan a túlságba hajtott individualizmus miatt nincs már egy központi, 'szabályozó' tartalma, melyet azelőtt a közösség hagyományaihoz, annak identitásához való kapcsolódása alkotott).¹⁰ Az egyén állandóan változó vágyainak és ízléseinek kielégítése, mely a mai individualizmus nihilista dimenziójában csúcsosodik ki, magyarázza meg azt, hogy a szolgáltatások fontossága egyre inkább felülmúlja a termékek fogyasztásának régebbi elsőbbségét, s a pénzügyi

⁸ "Human culture and human values are the first time being shaped by a profit-maximizing electronic media. Never before have societies left it almost completely to the commercial marketplace to determine their values and their role models... The media simply provide whatever sells whatever maximizes profits... What sells is speed and instant gratification... For the TV hero, death and all real limitations are abolished; there is no duty or sacrifice, no role for the community, no common good; all behavior is depicted as legitimate; feelings, not actions, are supposed to demonstrate values. Emote, don't think. Communicate, but don't commit. Be cynical, since all heroes will ultimately shown to be fools." THUROW, Lester. *The Future of Capitalism – How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*. New York, Penguin, 1996, 82. és 85. lapok.

⁹ Lásd például : VATTIMO, Gianni. *The End of Modernity – Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Transl. and Introd. by J.R. Snyder. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988.

¹⁰ Jürgen Habermas szavaival : "The fundamental function of world-maintaining interpretive systems is the avoidance of chaos, that is, the overcoming of contingency. The legitimation of orders of authority and basic norms can be understood as a specialization of this 'meaning-giving' function... If world-views have foundered on the separation of cognitive from socially integrative components, if world-maintaining interpretive systems today belong irretrievably to the past, then what fulfills the moral-practical task of constituting ego- and group-identity ?" HABERMAS, Jürgen, *Legitimation Crisis*. Transl. by Th. McCarthy. Boston, Beacon Press, 1975, 118 l. Lásd, úgyszintén Habermastól, *The Philosophical Discourse of Modernity – Twelve Lectures*. Transl. by F. Lawrence. Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, 17-20. lapok.

gazdasági szektor teljesen leválik a valóságos gazdasági folyamatokról egy 'virtuális' valóságot tükrözve. A késői modernitás társadalmá a figyelmet egyszerre megragadó de hamar eltűnő képek megteremtésének és uralmának társadalmá, innen a médiák hatásának óriási jelentősége. *A modern életstílus lényege a fogyasztás — termékek, divatok, eszmék és stílusok fogyasztása — s ez a konszumerizmusra való koncentráltság lett az egyén önmagával való azonosságának, önmaga lényegének meghatározója és kifejezője.* Ez az identitás két tényezőtől függ, ahogy ezt már Bertrand de Jouvenel is meglátta : *először* a technológiai fejlődéstől, s ebben az értelemben a fogyasztói identitás annak függvénye, hogy a technológiai mit produkál, minek megszerzését és milyen áron teszi lehetővé; *másodszor*, a tömegdivatoknak az egyes fogyasztókra gyakorolt hatásától, — ezért van az, hogy mindenki a másikat figyeli milyen fogyasztói szokásai vannak, milyen újdonságokat visel, hallgat vagy olvas, mert ezek szerint akar igazodni, hogy 'in' legyen minden szempontból.

Az egyénnek a fogyasztással való azonosulása azonban magával hozott előre nem látott — és az egyéni egzisztencia szempontjából súlyos — következményeket. Az egyén részévé vált a technológiai standardizációs folyamatnak és az ettől függő és ezáltal meghatározott társadalmi intézményesítésnek, melynek sem ellentállni nem tud, sem azt szabályozni nem képes. Így módon az individuum teljesen az állam, a gazdasági erők és a hatalmon lévő egyének és csoportok kontrollja alá került, melytől semmi módon nem tud menekülni. Ugyanakkor akarva-akaratlanul alá van vetve a társadalomban egyre nagyobb szerepet játszó intézményesített rizikóknak is mint, például, az atomháború, az ökológiai katasztrófa, terrorizmus, vagy a különféle okok miatt egyre több országra kiterjedő elszegényesedés (beleértve az állandóvá váló munkanélküliség pusztító hatását is). Az egyénnek a modernitás által megígért autonómiája, a közösségtől, hagyományoktól és bármiféle hierarchiától való függetlensége tehát nem valósult meg, mert a személyi identitását elvesztett individuum új függőségbe került az ettől való megszabadulás minden reménye nélkül.

Egy közösség a környező világ és a társadalom adottságainak természetéből kifolyólag, mindig egy szűkebb egységet jelent mint egy állam népessége vagy, különösképpen, az egész emberiség. Ez egy nyilvánvaló tény, s ezért az u.n. 'univerzalista' humanitáriusok követelménye, mely szerint csak az egész emberiséghez mint egy közösségéhez s nem partikuláris közösségekhez való kapcsolódás fogadható el az igazi humanizmus szempontjából, értelmetlen és megtévesztő.¹¹ Univerzalista meggyőződésének következtében Robert Bellah átvette Rousseautól a 'civil vallás' fogalmát, s így számára az állam fejezi ki a civil társadalom közösségének értékrendjét, vagyis az állam által képviselt értékrendszer egyszerre a cél és eszköz e cél elérésére. A 'civil vallás' tehát nem más mint az egész társadalom által képviselt univerzális közösség önmagának imádása.¹²

A modern kor átültette saját korának több perspektívájába, szekularizált formában, a középkori keresztyénség egyes ideáljait. Ezért jellemezhető a modernitás az utópiák korának is. Az utópiák egy

¹¹ Erre vonatkozólag csak abból a nagy port felvert műnek 1996-os új kiadásából idézek melyet a neves szociológus Robert Bellah és munkatársai írtak : "Any community short of the universal community is not the beloved community." BELLAH, Robert, — MADSEN, Richard, — SULLIVAN, William, — SWIDLER, Ann — TIPTON, Steven. *Habits of the Heart*. Berkeley, Cal., University of California Press, 1996, xxx. l.

¹² BELLAH, Robert. *The Revolution and the Civil Religion*. In : BRAUER, Jerald C. (ed.). *Religion and the American Revolution*. Philadelphia, Fortress, 1976, 62, és 65-66. lapok.

olyan mentalitásból születnek, mely azt állítja, hogy a tökéletes társadalom utópiák által kifejezett ideálja, mint Thomas More-nál, megvalósítható és meg is fog valósulni a jövőben, ha nem is a közeli jövőben (a régi korokban bolondnak tartották azt aki remélte, hogy egy ilyen tökéletes társadalom megvalósulhat belátható időn belül, de azt aki az utópiák bekövetkezését egy meghatározhatatlanul távoli jövőbe tolta el, egyszerűen utópistának tartották). Egy utópiát mindig meg lehet úgy fogalmazni, hogy megvan a maga racionalitása, de semmiképpen nem lehet egy megadott helyzetben ésszerűnek tartani — mert akkor nem lenne utópia. Az utópiáknak a legnagyobb ellensége az idő abban az értelemben, hogy az idő fogalma mindig magával sodorja a növekedés — fejlődés — és elmúlás — tönkremenés — valóságát. A modernitás utópikus beállítottságának következménye az, hogy az időt megpróbálja leredukálni a jelenre, vagy egyszerűen kitörölni, a halál gondolatával együtt, az egyének és a társadalom horizontjából. Az időtlenség a modern konzumerista társadalom alapvető meghatározója a városfejlesztési politikától — a temetők ebben soha nem szerepelnek — a 'történelem vége' Fukuyama által kitalált elméletig. A modern utopianizmus keresztyén stílusú millenarizmusának legfontosabb alkotóeleme a tudományok előrehaladásába és a technológia mindent legyőző hatalmába vetett hit, mely ennek a millenarista utópiának a racionalizmusát alapozza meg. Maga az ész mindenhatóságába vetett hit is egy utópia, bár ennek megvalósult sok eredménye azt sugallhatná, hogy nem egy millenarista elképzelés, de az ökológiai pusztítás melyhez a modern tudományos, technológiai racionalitás vezetett s mely csak a késői modernitás korában lett ismertté és hatotta be az emberek öntudatába, a racionalizmus utópizmusát minden kétséget meghazudtolóan bizonyítja.

Az egyén létének és a közösségnek szerves összefüggése Európának a modern kor előtti társadalmában és minden nem-nyugati, tehát nem-modern társadalomban megtalálható. Gondoljunk a középkori Európára, vagy Konfucius kínai társadalmi rendszerére, vagy az afrikai törzsi társadalmak szervezettségére.¹³ Ez a szerves összefüggés azonban azt jelenti, hogy a társadalomnak — egyének és közösségek összetevő intézményének — valamilyen módon tagolódnia kell.¹⁴ Erre a meglátásra utalnak

¹³ Az afrikai filozófus Kwame Gyekye, a ghanai egyetem professzora, aki az elmúlt években a philadelphiai egyetemen is tanított, írja : "The community alone constitutes the context, the cultural and social space, in which the actualization of the possibilities of the individual person can take place, providing the individual person the opportunity to express his individuality, to acquire and develop his personality and to fully become the kind of person he wants to be." *Person and Community in African Thought*. In : WIREDU, Kwesi – GYEKYE, Kwame. *Person and Community*. /Ghanaian Philosophical Studies. I./ Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 1992, 106. l. – Ugyanezt a gondolatot Mbiti summásan úgy fejezte ki, hogy "I am, because we are; and, since we are, therefore I am." МБИТИ, John S. *African Religions and Philosophy*. New York, Doubleday, 1970, 141. l. – A kínai civilizáció köréből jó példa a közösség elsőbbségére az egyénnel szemben, egy egyén bemutatkozásakor pontosan a nyugatival ellenkező sorrendben való felsorolása a rá jellemző vonásoknak. Így a kínai annak a városnak vagy országnak megemlékezésével kezdi ahonnan való, folytatva annak a társadalmi csoportnak megjelölésével amelyhez tartozik, és csak ezek után említi foglalkozását s végül családja nevét, majd saját keresztnévét. Ugyancsak a neveket leíró ideogrammak elsője a családot azonosítja, a második az illető helyét határozza meg a családi hierarchiában, s csak végül következik az őt személyesen megjelölő, neki adott (kereszt)név. XIRONG, He. *Collective Identity and Civil Society*. In : MIAOYANG, Wang – XUANMENG, Yu – DY, Manuel B. (eds.). *Civil Society in a Chinese Context*. /Chinese Philosophical Studies, XV/ Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 1997, 116. l.

¹⁴ "Society is not a mechanical thing, not a machine the parts of which are interchangeable and individually separable," írja Robert Nisbet, s így folytatja : "It is organic in its articulation of institutions and interrelationships of functions; also in its necessary, cumulative development over time." NISBET, Robert. *Conservatism – Dream and Reality*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, 25. l.

azok a szociológiai elméletek, melyek a társadalom szegmentációjáról, vagyis különféle összetevőkre bontásáról, és stratifikációról, vagyis bizonyos, a társadalom által elfogadott rendezőelveknek megfelelő, rétegződéséről szólnak. *A társadalomnak minden ilyen tagolódása azonban magával hozza egy hierarchikus szervezethez szükségességét,*¹⁵ — egy tétel melyet a modernitás tagad annak ellenére, hogy a tétel érvényessége szemmel láthatólag a modern társadalmakra is vonatkozik. Ebből a szempontból a különbség a modern és a nem-modern társadalmak között egyszerűen arra alapul, hogy milyen elv szerint valósul meg a társadalom tagozódottsága; a nem-modern társadalmakban elsősorban vallási és hagyományos alapon, míg a modern társadalmakban a pénzben kifejezett értékek birtoklása alapján és az állandóan változó társadalmi ideológiák — divatok — értékelése szerint.¹⁶

Az egyének és közösségek hierarchikus tagolódásának és rétegződésének szükségessége alkotja a nem-modern társadalmak modern kritikájának egyik sarkalatos pontját az egyenlőség elvének védelmében. A másik, politikai eredetű ellenvetése a modernitásnak a társadalom alapját alkotó, legtöbbször hierarchikusan tagolódott közösségek ellen az, hogy ezek a közösségek az egyén és az egyedül szükséges, sőt elkerülhetetlen társadalmi intézmény, az állam, közvetlen viszonyát lehetetlenné teszik, s az állam hatalmát az egyének felett gyengítik és avval szemben ellenpólusként szolgálnak. Mind a liberális, mind a szocialista modern társadalmi ideológiák egy 'atomizált' társadalom hívei, melyben az egyének, mint a társadalmat alkotó atomok, közvetlenül az állam hatósága alatt állnak, tehát minden közvetítő intézmény elkerülésével. Vaknak kell lennünk, ha nem látjuk ebben a modern társadalmi helyzetben bennerejlő erős totalitáriánus tendenciát, vagy azoknak a hatalmaknak kiszolgálóivá, amelyeknek ez a helyzet kimondott érdeke, legyenek azok pártpolitikuskok, kapitalisták, a nagyipar 'kapitányai,' vagy média-személyiségek. Az egyének a mindenható állammal szemben való kiszolgáltatottságához tehát elkerülhetetlen volt, hogy a nemzetállamok (beleértve a föderális struktúrájú államszövetségeket is, mint az Egyesült Államok) központosított hatalma minden ellenállás lehetőségét szétzúzza, ha kell erőszakkal is.

Ennek az újkori európai fejlődésnek a következményeképpen lett szükség az emberi jogok doktrínájának kidolgozására, mely az államnak és más hatóságoknak, de nem a gazdasági és társadalmi intézmények hatalmának kiszolgáltatott egyének védelmére szolgál. Persze e jogok jelentősége kisebb mint azt sokan szeretnék hinni, hiszen az emberi jogok még az u.n. feddhetetlenül demokratikus államokban is sokszor nem érvényesülnek. Emellett minden emberi jogi okmány, az 1948-as Emberi Jogok Kartájától kezdve, csak papírra vetett elvek összessége, s megvalósításukat senki nem ellenőrzi,

¹⁵ Russell Kirk megfogalmazásában : "Conviction that civilized society requires orders and classes, as against the notion of a 'classless society' [is among the canons of conservative thought]. With reason, conservatives often have been called 'the party of order.' If natural distinctions are effaced among men, oligarchs fill the vacuum. Ultimate equality in the judgement of God, and equality before courts and law, are recognized by conservatives; but equality of condition, they think, means equality in servitude and boredom." KIRK, Russell. *The Conservative Mind – From Burke to Eliot*. 7th rev. ed. Washington, D.C., Regnery Publ., 1985, 8-9. lapok.

¹⁶ A társadalmi divatok értékelése alatt azt értem hogy, például, korunkban a médiák által 'főljátszott' személyiségek, – szórakoztatók, tudományos és, persze, elsősorban a pillanatnyi politika sztárjai – állnak a társadalmi hierarchia tetején, s éppen ezért ezeket ma Amerikában pontosan "a szórakoztatás személyiségeinek" hívják (*entertainment personalities*).

s nem is ellenőrizheti, hiszen mindmáig az 1648-ban kialakult, wesztfáliai államrendszer által elismert, állami szuverénitások kereteiben élünk.

2. Egyenlőség és emberi jogok

Az egyes emberek egyenlőségébe vetett hit csak a késői modernitás korszakában lett teljesen uralkodóvá a nyugati kultúrkörben. Az egyenlőség tana a felvilágosodás korából ered, s éppúgy mint a túlzott individualizmus doktrínája, a kereszténység tanításainak az elferdítésén alapszik. Az őskeresztény felfogás, egyrészt minden embernek mint egyénnek az értékét hangsúlyozta a Mindenhatóval való viszonyában és a Jézus Krisztus halála által lehetővé vált megváltás szempontjából, bár ugyanakkor az egyháznak mint a hívek közösségének szintén hasonló értéket tulajdonított; másrészt, minden egyénnek, mint bűnösnek, egyenlőségét elismerte az Isten színe előtt aki, ha bevallja bűneit és visszatér a hívők közösségébe, elnyeri az isteni kegyelemre méltó embernek, a kegyelem várományosának egyenlőségét a többi üdvözültekkel egyetemben..

A modern korban ezek a keresztyén tanok elvesztették transzcendens gyökereiket és szinte hihetetlen módon átminősültek az immanens világban uralkodó individualizmussá és a minden egyén közötti egyenlőséggé. Az emberek egyenlőségének modern dogmája, — minden egyénnek minden szempontból való azonossága mert a közöttük lévő különbségek csak látszólagosak, — a történelemből ismert bármely más egyenlőségi törekvéseknél radikálisabb. A görög filozófia és, különösképpen, a Stoikusok tanítása óta a nyugati kultúra különféle áramlatai elfogadták azt a tényt, hogy minden ember egyenlő a neki kijáró tisztelet szempontjából, vagyis mindezek az áramlatok elimerték, hogy minden embernek veleszületett méltósága van. Ez a klasszikus tanítás az amit a 21. századi konzervativizmus is magáévá tesz, mert a minden egyes egyén emberi méltóságára vonatkozó meggyőződés a humanizmusnak (ahogy a 16. századból ismerjük) a legszilárdabb alapja. Az emberi méltóságba vetett hit ugyanakkor a mindenfajta totalitáriánizmusok elvetésére kötelez, mert egy totalitáriánus rendszer, legyen az jobboldali vagy baloldali, ezt a méltóságot el nem ismeri.

Az egyenlőség modern tanítása, mely nem más mint az emberi különbségek tagadása vagy, másképpen kifejezve, az egyes egyének azonosságára vonatkozó követelmény érvényesítése, az irracionalitás határait is meghaladja, mert a valósággal szemben álló tényt állít. Az irracionalitás megmutatkozik először abban, hogy a modern biológia tudományosan bebizonyított tételét — azt, hogy nincs két egyén mely minden szempontból egyenlő lenne — tagadja. De ez az irracionalitás megmutatkozik abban is, hogy sutba veti a mindenkori humanizmus alapvető meggyőződését az egyes ember és embervilágok csodálatos sokszínűségére vonatkozóan, mely az emberi kreativitás alapja, s a sokrétű emberi tevékenység, társadalmi intézmények, művészeti irányok és, végül, a transzcendens felé vezető, különféle hitek, vallásos szimbólumok és rítusok létrehozója. *A modern egyenlőség dogmája így kizárja a sokszínű emberi diverzitás lehetőségét.*

A modern egyenlőség követelményének igen sok pusztító következménye van a társadalom szempontjából. Minden egyén alapvető azonosságából következik például az, hogy mindenki képes a közös érdekében dolgozni, ha demokratikus legitimációja van, vagyis tudományos és technikai

képzettségétől eltekintve, mindenki minden feladat elvégzésére alkalmas. Az egyenlőség egyértelműen azt is jelenti, hogy a társadalmi felfogások és szokások természetesen is uniformizálódnak az egyes divatos életstílusbeli áramlatok követése és a média személyiségek utánzása révén. Ez hozza magával a legtöbbször idézett ellentétet az egyenlőség és a szabadság között, mely a modernitás korának embere által nagyra tartott individualista autonómia alapja. Ugyanis a teljes egyenlőség elkerülhetetlenül leszűkíti az emberi szabadság lehetőségét, mely a másságban, a közösen megszokottól való eltérő (de nem társadalmilag deviáns) keresésében, és a teremtő készség különféle megnyilvánulásaiban mutatkozik meg. A modernitás korának ez az alapvető paradoxona máis sem tűnt el, sőt a paradoxon befolyása az egyének és társadalmak életében kiéleződött.

Az emberi jogok doktrínájának kidolgozása, amellet hogy az 'atomizálódott' társadalom veszélyei szükségessé tették ezeket a jogokat az állam mindenható hatalmának kiszolgáltatott egyének minimális jogainak megvédésére, a modern egyenlőség tanának egy aspektusává vált. Talán úgy is lehetne mondani, hogy az emberi jogok mai változata (az elmúlt idők természetjogi tanításával szemben) az individualista egyenlőség követelményévé lett, mert ha mindenki egyenlő, akkor mindenkinek ugyanazokkal a jogokkal kell rendelkeznie.¹⁷ Ennek bizonyítéka az emberi jogok ma elismert skálájának hallatlan kiszélesítése. Míg a természetjogra alapozott emberi jogok összessége valóban azt foglalta magában, amit a minden ember méltóságába vetett hit megkövetel, ezek kiszélesítése már az Egyesült Nemzetek 1948-as az Emberi Jogok Univerzális Deklarációjának keretében sok hozzáadással bővült, s azóta is egyre több tétel 'gazdagította' e jogok listáját, míg odáig jutottunk, hogy ma már egy televíziós készülékkel való rendelkezés is emberi jognak számít egyes vélemények szerint. E fejlődés azért nem meglepő, mert amint egy jogrendszer egy eszmeileg meghatározott formából (mint a természetjog rendszere volt) a kor politikai, gazdasági és társadalmi realitásait kifejező jogrendszerré válik, radikálisan megváltoztatja annak jellegét, hiszen egy bizonyos kontextusnak felel meg és egy ideológiai stratégiának eszközévé lesz. Ennek megvalósítása a pártra, az államra, vagy az u.n. 'nemzetközi közösségre' hárul. Az emberi jogok tartalmának e megváltoztatása miatt, e jogok sokak szemében elvesztik hitelüket mivel a sorozatos változások nyilvánvalóan meghatározott ideológiai célokat szolgálnak.

Az elmúlt kétszáz év, de különösképpen a második világháború óta eltelt korszak melyet késői modernitásnak lehet nevezni, bizonyítékát hozta annak, hogy a klasszikus emberi jogok tiszteletben tartása, de még kevésbé a társadalmi és, főleg, a gazdasági egyenlőség megteremtése sem járt sikerrel, s ez utóbbi megvalósítása egyre távolabbnak tűnik még magukban a nyugati kultúrkörhöz tartozó államokban is. Ennek két oka van :

Először az, hogy a technológiai fejlődés eredményeként a gazdasági és, következésképpen, a társadalmi különbségek egyre nőnek, nemhogy csökkennének. Olyan tudományos tekintélyek mint Lester Thurow, az MIT professzora, és Robert Reich, az első Clinton adminisztráció munkaügyi minisztere, mindketten azt jósolják, hogy az Egyesült Államokban, pár évtizeden belül, csak

¹⁷ Evvel ellentétben, újra Kwame Gyekye-re hivatkozva, az individuális jogok kihangsúlyozása a közösséggel szemben a nem-európai civilizációkban lehetetlen, mert lehetetlen elválasztani e jogokat a közösség értékrendszerétől : "Rights could not be ranked above or against the community's values... [the assumption is that political, economic, and social rights] are built into the ethos and practice of the community." GYEKYE, *op. cit.* 116. l.

a társadalomnak az a 30-40 százaléka fog egy kielégítő életszinvonalon élni, amelyik rendelkezik a megfelelő tudással melyet a technológia megkövetel, míg a népesség fennmaradó 60-70 százaléka csak épp hogy meg tud majd élni a szegénység küszöbe felett.

Másodszor az, hogy az egyenlőség retorikája mögött a legtöbbször nincs igazi meggyőződés, mivel megvalósításának lehetetlenségét a legtöbben belátják, de igen jól felhasználható a szavazatok megszerzésére — a demokratikus államokban legfontosabb szempont a politikusok számára. Tagadhatatlan persze, hogy a modern fejlődés folyamán a nyugati országokban a társadalmi egyenlőségnek egy nagyobb foka valósult meg, mint az lehetséges lett volna a régi, például feudális típusú rendszerekben, bár még ez a tézis is vitatható. Vitatható pontosan a modern társadalmi fejlődés iránya miatt, mert a modernitást megelőző taglalódott, rétegezett társadalmi struktúrákban az egyenlőségnek egy bizonyos foka megvalósult a különféle közösségek közvetítésével, ha nem is egyének számára, hanem az őket magukban foglaló közösségek között. A kérdést azonban fel kell tenni, hogy abban a teljesen kiegyensúlyazatlan hatalmi helyzetben, mely a modern államokat jellemzi, lehet-e egyenlőségről szó, egyrészt a hatalmon lévők és a hatalomból hasznot húzók, beleértve a média személyiségeket, másrészt a közönséges halandók között ? Bármilyen ügyes is a demokráciára hivatkozó politikai retorika és ideológiai propaganda, az egyenlőség megvalósíthatatlan maradt,¹⁸ s éppen ellenkezőleg, az egyenlőség ellentétének, tehát a társadalmi lehetőségeknek és státusnak valamint gazdasági helyzetüknek különbsége egyre nő egyének és csoportok között a technológiai fejlődés és az atomizált társadalom megvalósulásának következtében. Erre utalnak nemcsak a munkanélküliség és az elszegényesedés jelenségei, de a nagy tömegek kulturális, nevelésbeli, és társadalmi felemelkedésének leszűkülő perspektívái is.

Mégegyszer le kell tehát szögezni, hogy a 21. századi konzervatív csak a klasszikus egyenlőség elvét fogadja el, azt az elvet, mely az emberi méltóság elismerésért küzd, s elveti azokat a mai politikai szlogeneket, melyek csak a tömegek szavazatának megszerzésére szolgálnak; ez a konzervatív ugyanakkor lándzsát tör a természetjogra alapozott emberi jogok védelmében anélkül, hogy elfogadná a mai, teljesen irreális jogok listáját, melyek szintén csak propagandisztikus célokat szolgálnak.

3. Tekintély és hagyomány

A tekintély szerepe az emberi egzisztenciában és a társadalmak életében a legsarkalatosabb különbségek közé tartozik az új konzervativizmus felfogása és a többi világszemlélet között. A 21. századi konzervativizmus perspektívájában nincs és nem lehet emberi közösség tekintély nélkül (közösségen értve a legkisebb egységet, tehát az u.n. 'nukleáris' családot is), de ezt a tekintélyt úgy kell felfogni mint egy személynek, intézménynek vagy tanításnak természetéből kifolyó tulajdonságot, semmiképpen sem mint olyan valamit, amit a tekintély hordozója kényszerítéssel, erőszakkal, esetleg halálos fenyegetéssel csikar ki azoktól, akik véleményét vagy utasításait elfogadják. *Az igazi tekintélyt önkéntesen fogadják el azok, akik annak alávetik magukat, és ez az önkéntesség adja meg egy tekintélynek a legbiztosabb*

¹⁸ Az egyenlőség elérésének lehetetlenségére vonatkozólag lásd a nagy amerikai pragmatikus, John Dewey véleményét, in : DEWEY, John. *The Public and Its Problems*. New York, Henry Holt, 1944, 150-151. lapok.

alapját. Ebben az értelemben tekintély az, akire vagy amire egyének és közösségek hivatkoznak vagy hivatkozhatnak amikor egy gondolatnak, meggyőződésnek, történésnek vagy történelmi eseménynek az igazságát, valóságát, etikai megengedhetőségét akarják bebizonyítani.

Ilyen tekintélyt képviselnek minden kultúrában az apa, az idősebb testvér, az idősebb nemzedékek a fiatalabbak számára, azok akik bebizonyítottan nagyobb tudással vagy szélesebb látókörrel rendelkeznek mint mások, de mindennekfelett azok, akiknek elismerten nagyobbak a tapasztalataik az ember életvilágában előforduló eseményekkel, múltbeli történesekkel és jövőbeli lehetőségekkel kapcsolatban mint a környezetükben élőknek, szélesebb közösségüknek, s az egész társadalomnak, amelyhez tartoznak. Sok esetben egyes személyek vagy intézmények nem a saját tekintélyükre hivatkoznak, nem annak súlyára alapítják befolyásukat, hanem vagy egy kimondhatatlanul magasabb rendű lény üzenetére és parancsaira,¹⁹ vagy az emberi társadalomban felettük álló személy vagy intézmény tekintélyére. Az első esetben a tekintély alapja egy vertikális viszonylat, amit az előzőkben létünk transzcendentális és kozmikus vetületének nevezünk, — minden Istenbe vagy felettünk álló természeti erőkre vetett hit idetartozik, — míg a második esetben a tekintély hatalmi viszonyokra alapul, amikor annak forrása egy uralkodó, egyházfő, politikai vagy vállalati vezető, vagy az állam, az egyház, a törzsi és pártkötelékek, valamint egy szervezeti hierarchiában elfoglalt hely.

Elsősorban az intézményes, de az egyéni, karizmatikus tekintély is, mindig a történelmi perspektíván alapul (azt amit a híres francia történész, Fernand Braudel, a 'hosszútávnak' nevezett), s az intézményes tekintélyt, például a hagyományokkal vagy egyes társadalmi szerepekkel járó tekintélyt, nem lehet a törvényekkel szemben megkövetelt tiszteletben tartáshoz hasonlítani, melyek általában csak a rövidtávon érvényesek. Ugyanakkor a kontextualitás elvének a konzervativizmus által való elismerése, — annak kihangsúlyozása, ami partikuláris az univerzálissal szemben, — mely az intézményekre vonatkozó hegei elméletnek is megfelel, egészen radikális következményekkel jár, s azt jelenti, hogy a tekintélyek elfogadása az egyes korok körülményeinek megfelelően változhat. Ez a látszólagos ellentmondás a történelmi távlat és a kontextualitás elvének a 21. századi konzervativizmusban rejlő dialektikát fejezi ki.

A tekintély és a hagyomány problémája összefügg, ezért a modernitás a hagyományt tekintélyének az emberekre erőszakkal való rákényszerítésével vádolta. A tekintély fentiekben leírt fogalma ezt a vádat már érvénytelenítette, hiszen a hagyomány tekintélyét is csak akkor fogadják el azok, akik egy hagyományt tisztelő közösségéhez tartoznak, ha abba mintegy 'belenőnek', avval mintegy 'együttműködnek', s így a hagyományt értéke miatt tisztelik és teszik magukévá. *A hagyomány nem más mint egy közösségnek évszázadok során, nemzedékről nemzedékre átadott, de újra fogalmazott és új eszmékkel és gyakorlati megoldásokkal meggazdagított, kulturális kincseinek — értékrendszerének, szimbólumainak, mitológiáinak, cselekvési gyakorlatának — felhalmozott összessége.* Ezt elismerte már Hegel is, aki Kanttal együtt vallotta, hogy az igazi szabadság az egyén belső meggyőződésének és nem kívülről jövő parancsoknak való engedelmségből fakad, de ehhez Hegel hozzátette, hogy a parancsnak való engedelmeskedés akkor szabadsághoz vezethet, ha ezt a parancsot egy "objektív létrend"

¹⁹ Az Isten tekintélyéről nem lehet beszélni, mert ez logikai ellentmondás lenne : az Isten, a Mindenható, nem lenne Isten egyik vallás tanítása szerint sem, ha fogalma nem foglalná magába egy abszolút tekintély vonásait

legitimálja,²⁰ ami átfogóbb és hosszabb távon érvényes, mint az egyéni egzisztencia. Ezt a létrendet Hegel a *Sittlichkeit* fogalmával jelöli meg, melyen keresztül az egyén résztvesz a történelmi folyamatokban. A hegeli *Sittlichkeit* azt fejezi ki, hogy az egyén elfogadja azt a tényt, hogy egy emberi világnak a tagja, egy olyan embervilágnak melyet ő nem választhat szabadon s amelynek 'személytelen' volta az individuum fölött áll. Korunk egyes nagy liberális gondolkodói, mint Karl Popper vagy Friedrich von Hayek, is így értékelték a hagyományok társadalmi szerepét. Popper az általános emberi hagyományokat az emberi faj *a priori*, tehát veleszületett örökségként tekintette, mint a történelmi múlt során felhalmozott tapasztalatok összességét.

A hagyományok mindig egy közösség identitásának részét képezik, egy hagyományt közösség nélkül elképzelni lehetetlen, de ugyanúgy nincs olyan közösség sem melynek nem lenne hagyománya, hiszen a hagyományok jelentik egy közösség integráló erejét. Az egyén, mint egy közösség tagja, automatikusan átveszi annak hagyományait, nem erőszak útján, nem akarata ellenére, hanem természetsszerűleg, éppen azért mert a közösség tagja. A modernitásnak az volt a tévedése, hogy azt vallotta, hogy a hagyományok tisztelete megfosztja az egyént autonómiájától, s ezért, az individuum szabadságának és autonómiájának érdekében vetette el az európai kultúra hagyományait. A felvilágosodás gondolkodói, és liberális vagy szocialista, sőt még konzervatív követői sem látták, hogy a hagyományok nem az eszmék, értékek és gyakorlati magatartások megváltoztathatatlan, monolitikus összességét jelentik, mert minden nemzedék, minden egyén változtathat és változtat is rajtuk, meggazdagítva őket a saját életkörülményei között szerzett tapasztalataival, meggondolásaival, és ezeknek megfelelően megváltozott cselekvési módjaival, s az így átformált hagyományokat adja tovább a következő nemzedékeknek.²¹ T. S. Eliot meglátása szerint, akik a hagyományok és a szabadság viszonyát művészi módon ábrázolta, a hagyomány egyidőben személytelen, individuum feletti, de ugyanakkor nyitott az egyének számára, akik azt saját életkörülményeikhez való hozzáigazítással magukévá tehetik. Eliot szemléletében a hagyomány olyasmi, ami önállóan, tehát a saját maga törvényei szerint létezik, de ugyanakkor minden korban szükséges 'újratemetni', új életet adni neki. A hagyománynak ez az értelmezése a fenti dialektikából eredő helyzetet fejezi ki, s egy történelem folyamán kialakult kultúráis valóságnak egy újabb kor nyelvén való kifejezését határozza meg. Ez a nyelv a jelen nyelve mely, a hagyományon keresztül, összeköti a jelent a múlttal és a jövővel is. Ami

²⁰ Scruton a következőképpen foglalja össze Hegel idevonatkozó nézetét : "The liberal, he noticed, represents as 'chosen' every institution on which men have conferred legitimacy. However, men's sense of legitimacy stems precisely from their respect for themselves as beings formed, nurtured and amplified by institutions. It is not that men have desired and chosen their institutions, for without institutions there would have been no choice to make." SCRUTON, Roger. *G. W. F. Hegel*. In : SCRUTON, Roger (ed.). *Conservative Thinkers – Essays from the Salisbury Review*. Ed. with an Introd. by R.S. London, The Clarendon Press, 1988, 138. l.

²¹ A konzervatív gondolkodás egyik legnagyobb képviselője, Edmund Burke, írta : "We must all obey the great law of change. It is the most powerful law of nature, and the means perhaps of its conservation. All we can do, and that human wisdom can do, is to provide that the change shall proceed by insensible degrees. This has all the benefits which may be in change, without any of the inconveniences of mutation. This mode will, on the one hand, prevent the *unfixing of old interests at once* : a thing which is apt to breed a black and sullen discontent on those who are at once dispossessed of all their influence and consideration. This gradual course, on the other hand, will prevent men, long under depression, from being intoxicated with a large draught of new power, which they always abuse with a licentious insolence." *Letter to Sir Hercules Langrische on the Catholics*. In : KIRK, op. cit. 47. l.

a hagyományra vonatkozik, ugyanaz áll minden más történelmileg kialakult intézményre is. Abban az elkerülhetetlen kettőiségben, amelyben az egyén aláveti magát egy személytelen és történelmi jelenségnek ugyanakkor átalakítva azt a jelen lehetőségeinek és újrateremtő erejének megfelelően, anélkül, hogy e jelenségnek és e múltnak alapvető vonásait elvetné.

A hagyományokkal kapcsolatban kell az u.n. 'előítéletek' szerepéről is szólni. Az előítélet egy kifejezés, melynek a múltban nem volt olyan rossz hangzása mint ma (bár még oly nagy korunkbeli filozófusok is, mint Hans-Georg Gadamer, használják ezt a fogalmat), de jobb ezt elkerülni, mert korunk embere már nem azt érti rajta, mint a régiek, például Edmund Burke. Az előítélet nem jelent mást, mint az embernek veleszületett különféle meggyőződéseit, a popperi *a priori* tudást, azt a belső ismeretet, mely a megértésből, a tapasztalatokon alapuló tudásból és az élet folyamán átélt érzelmekből szűrődött le. Ez a tudás, ezek a meggyőzések ötvöződnek össze az elmúlt századoktól örökölt hagyományok formájában, mint a múlt hosszú tapasztalataiból leülepedett s az emberrel veleszületett értékek és gyakorlati elvek. Evvel a tudással kapcsolatban szükséges arra a megkülönböztetésre utalni, melyet William James tett a század elején két fajta tudás között : az egyik 'valamit tudni,' a másik 'valamiről tudni.' A 'valamit tudni' azt a tudást jelenti, melyet minden ember maga szerez meg élete folyamán, leszűr saját, személyes tapasztalataiból. Ez a tudás közvetlen s lényege a szokás, az ösztönösség és a gyakorlatiasság; legtöbbször ilyen tudás jön a segítségünkre. amikor valami váratlan ér, amikor valami váratlan eseményre kell reagálnunk. A 'valamiről tudni' azt a nem-közvetlen tudást jelenti, amelyet könyvekből, mások elbeszéléseiből, napjainkban a médiák programjaiból vagy cikkeiből szerzünk. Tehát ez a tudás nem az egyén közvetlen tapasztalataiból ered, és sokszor absztrakt formában, logikai formulákban és általános elvekben összegeződik. Az emberrel veleszületett meggyőzések és ismeretek kétségkívül a tudás első, james-i típusához tartoznak és sem az utópiák hívóinak, sem a társadalmi reformok élharcosainak nem határozzák meg a világnézetét.

Visszatérve a hagyományok problematikájához el kell azt is ismerni, hogy egy közösség hagyományai egy összefüggő, majdnem azt lehetne mondani, egy szervesen összekapcsolódó egésznek alkotnak, s így nem lehet közöttük válogatni, az átörökölt hagyományokból elfogadni azt, ami egy egyénnek egy meghatározott pillanatban tetszik vagy szükséges, de elvetve ugyanazt amikor körülményei megváltoznak. A hagyományok körében nem lehet 'shoppingolni.' De ez nem zárja ki azt, hogy egyes hagyományok számtalan egyén és egymást követő nemzedékek életének során átforgódjanak, pontosan az egy nemzedéket alkotó sok-sok egyén magatartásának és lassan változó cselekvési módjainak következtében. A tekintély és a hagyományok elvetése a modernitás által a mindenekfölött álló individualizmus logikus védelmében történt, annak nemcsak szükséges szabadságát és autonómiáját, de esetleges szabadosságát is szem előtt tartva. Ez a magatartás tette ugyancsak szükségessé az emberi jogok rendszerének életre hívását is, mert az egyén elvesztette a vallási, intézményes és társadalmi tekintélyek és évszázados hagyományok által nyújtott védelmet. Így elkerülhetetlenné lett az egyént a hatalommal s a hatalmon levőkkel szemben megvédő u.n. nemzetközi jogrendet alkotni (tekintve, hogy a modern korban a jog és törvénykezés vették át az erkölcsi elvek szerepét).

Az autonómia fogalma nem a szabadság fogalmának felel meg abban az értelemben, hogy az egyén szabad, ha nem mások akarata és utasításai szerint cselekszik. Az autonómiának, John Kekes

értelmezésében,²² van egy a helyzet megítélésére vonatkozó alkotó eleme is, mert etikailag az egyéneknek meg kell érteniük és értékelniük cselekvéseiknek a köz szempontjából való jelentőségét. Autonómiáról tehát akkor lehet beszélni, ha az autonómus cselekvő ember nemcsak szabadon, de felelősségteljesen is teszi, amit tesz.

A 21. századi konzervativizmus az egyes kultúrkörök hagyományait nagy mértékben tiszteli s azokat a bennük élő közösségek és egyének identitása integráns részének tartja, ha ezek a hagyományok nem a jelen divatjai és gyorsan eltűnő, ideológiailag motivált magatartások által teremtett szokásoknak felelnek meg, hanem a történelem távlatai adják meg legitimitásukat. Ennek megfelelőleg, a 21. századi konzervativizmus elfogadja mindazokat a tekintélyeket, — legyenek azok karizmatikus személyiségeké, közösségeké vagy társadalmi intézményeké, — melyek természetszerűleg, a belőlük kisugárzó hit, erő és értékek meggyőző ereje révén lesznek tekintélyekké egyének sokasága vagy egész közösségek számára. Ilyen tekintélyek és ilyen hagyományok elmaradhatatlan összetevői emberi egzisztenciánknak: hatásuk legtöbbször közösségi és társadalmi intézményekben és cselekvési formákban kristályosodik ki.

²² KEKES, John. *A Case for Conservatism*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1998, 73-74. lapok

4. FEJEZET

A politika területe : Állam, demokrácia és közélet

1. A modern nemzetállam

A modern társadalomfejlődés nyilvánvalóvá teszi az állam növekvő szerepét a természetes alapokon nyugvó emberi közösségek szétrombolása vagy meggyengítése következtében, mely nemcsak az individualizmus uralmának volt köszönhető, hanem a centralizált nemzetállam kialakulásának is legfontosabb feltételét képezte. A mai ember szemében szinte elképzelhetetlen egy olyan világ valósága melyben az állam, még szövetségi formájában is, ne játszana az egyének és a társadalom életében kiemelkedő szerepet. Ennek legjobb bizonyítéka az Európai Unió kialakulásának lassú folyamata mely, sajnos, egyre inkább a túlcentralizált és túlbürokratizált nemzetállam képére formálódik. A napóleoni Franciaország, a bismarcki Németország és függetlenségüket a 19. században elnyerő közép- és déleurópai kisállamok mind a centralizált és bürokratikus államforma elfogadásának útjára léptek. Ugyanígy a klasszikus gyarmatosítás fokozott gyorsulását a felszámolásának következtében, melyben az Egyesült Nemzetek Szervezete oly nagy szerepet játszott, a ma ismert ázsiai és afrikai államok legnagyobb része is függetlenné s az államközi rendszer teljes jogú tagjává vált, a civilizációs és társadalmi viszonyaiknak egyáltalán nem megfelelő nyugati politikai berendezkedés lemásolásának árán.

A modern államformának három fontos ismervét kell aláhúzni :

*Nemzetállamiság/Polgárállamiság.*¹ A 16. század óta, elsősorban a francia uralkodók sikeres politikájának eredményeképpen, a modern állam intézményének egy nemzet létre kellett alapulnia — ha csak elméletileg és nem a valóságban is. Ez a folyamat a nacionalista világkép győzelmét jelentette, mely a nemzetnek, mint kulturális közösségnek eszméjével szemben (melynek kifejezése egy nemzeti érzés, egy etnikai és kulturális hovatartozóság tudata) azt követelte, hogy a nemzet léte egy egységes politikai intézmény képében, a modern államban, fejeződjön ki.² *Az állam által elfoglalt,*

¹ A polgár kifejezés alatt itt nem azt értem, amit ma Magyarországon a 'polgár' címkével jelölnek meg, tehát a kapitalista, piacgazdasági és liberális társadalom tagját (amit a franciák 'bourgeois'-nak hívnak a francia forradalom óta), hanem egy teljesen leszűkített értelem szerint való 'polgárt,' egy államnak a polgárát, egy politikai intézményes rend tagját ('citoyen,' 'citizen,' vagy 'Staatsbürger').

² Már Sophocles megrajzolta a közösséghez vagy az államhoz való hűség ellentétének tragikumát Antigoneban. Antigone alakja a hagyományokhoz, a régi értékekhez, és a családdal való ragaszkodást, míg Creon személye az államhoz való, talán modern stílusú kapcsolódást fejezi ki. Thucydides, a nagy történetíró, egy kimondottan konzervatív szempontot képviselt, s A peloponnézusi háború című munkájában Cleon egy demagóg és populista diktátort személyesít meg Periklészszel szemben, aki Athént, mint a városállam 'első polgára' kormányozta s nem mint egy tyrannus.

összefüggő terület határainak és az azokon alapuló politikai szervezetnek egybe kellett esnie a nemzet valóságával s ez lett a szuverén modern állam létének alapja. Ezért kellett megtagadni még a helyi autonómiát is a nemzethez nem tartozók számára. Ez a felfogás megkövetelte, hogy minden más közösséget, elsősorban az etnikai és kulturális szempontból kisebbségi csoportokat, be kell olvasztani a nemzeti egységbe; erre máig is példa a francia állam politikája, mely csak most ratifikálta, megszorításokkal, az Európa Tanácsban megszavazott egyezményt, a kisebbségi nyelveket beszélők jogairól és a velük szemben szükséges toleráns állami politikáról. A különféle közösségek beolvasztásának nemzeti politikája azokra a csoportokra is kiterjedt, melyek egy más vallást képviseltek, mint az uralkodó nemzet vallása, egy más típusú, történetileg kialakult, társadalmi berendezkedés keretében éltek.

A történelem két államformát ismert a nemzetállamok kialakulása előtt : egyrészt a birodalmakat vagy hasonló széleskörű, de lazán összefüggő egységeket (ez utóbbiak közé tartoztak, például, a törzsszövetségek), másrészt a városállamokat (melyek nemcsak az ókori görög területeken virágoztak, hanem a reneszánsz Olaszországában és Németország Hansa városaiban, vagy egyes korokban, és csak rövid ideig, Ázsiában és Afrikában is). Még a városállamok legtöbbször lakossága sem képezett egy etnikai, bár kultúrájában egységes közösséget; a birodalmak viszont magukban foglaltak igen sok különböző népi, vallási, kulturális közösséget, melyek a messze élő uralkodó hatalma alatt, ha adójukat megfizették, adtak katonákat, s kielégítették a birodalomhoz való tartozásnak többi feltételeit, akkor nyugodtan tudtak élni saját etnikai mivoltuk, saját hitük és kultúrájuk szerint.³ A városállamokban a lakosság politikai elkötelezettsége a közösséghez kapcsolódott (erre vonatkozólag Niccoló Machiavelli munkái képviselik a legjobb bizonyítékot), míg a birodalmakban a politikai elkötelezettség vagy a közösség vezetőihez, vagy a császár, a hűbérurak, a tartományi kormányzók személyéhez kötődött, akik egyszersmind vallásos és politikai vezetők is voltak. A legtöbb esetben ez a kötődés egy személyre vonatkozott, mint az európai feudális társadalmi rendszerben (melynek jellegzetességeit és értékelését nem lehet az első látásra hasonló, nem-nyugati civilizációs kultúrkörben fennálló viszonyokhoz hasonlítani).⁴

Mivel a modernitás beköszöntésével a személyes kapcsolódások eltűntek, — az uralkodók személye 'de-szakralizálódott,' míg a demokratikusan választott vezetők, akik a rövid ciklusok következményeképpen nem maradtak oly hosszú ideig hatalmon, még újraválasztás esetén sem, mint a birodalmi uralkodók vagy más hűbérurak — az újkori államokban szükség volt arra, hogy valami más módon kössék a népesség lojalitását az államhoz és annak vezetőihez. Erre szolgált a nemzeti érzés felhasználása a nacionalizmus formájában, mely a nemzetállamok eszméjéhez, ha nem is valóságához, vezetett (a modern államok csak elenyésző számában volt egy nemzet valójában államalkotó abban az értelemben, hogy az állam lakosságának legnagyobb részét tette ki). A nemzeti

³ A birodalmaknak ez a pozitív megítélése intézményes szempontból nem jelenti azt, hogy elfelejtenénk a hódításokat és az azok során elkövetett sok kegyetlenséget, vagy a helyi kormányzók, satrapák és katonai parancsnokok kizsákmányoló adminisztrációját, — a kérdést azonban fel lehet tenni : vajon jobb lett-e az emberek sorsa a nemzetállami rendszer keretében, mely két (világ)háborúhoz vezetett, s amelyben a kisebbségeket máig is elnyomják ?

⁴ Lásd a *Valóság* 1998 szeptemberi számában megjelent cikkemet *Az igazi republikánizmus lényege* címmel.

érzésnek ez a kihasználása a modern, centralizált és bürokratikus állam által elsősorban lejáratta a nemzeti öntudatot magát, másrészt addig soha nem látott módon kiélezte az egy állam területén élő különféle népcsoportok között meglévő, vagy újonnan napvilágra került ellentéteket. Ezeket az ellentéteket még jobban felerősítette a nemzeti önrendelkezés wilsoni elvének deklarálása az első világháború után, s az államközi rendszert máig is állandóan megrázó válságok ennek a fejlődésnek a következményei.

A késői modernitás folyamán a nemzetállamok vezetői avval a céllal, hogy elkerüljék az egy állam területén élő népcsoportok között periódikusan kitörő válságokat, az állam lényegének megfogalmazásába egy alapvető változást vezettek be, s a nemzetállami koncepcióról a nemzet helyett az államra helyezték a hangsúlyt. Ennek következtében nem az lett a fontos, hogy valaki egy államalkotó nemzethez tartozik-e vagy sem, hanem az, hogy az államnak az állam által elfogadott polgára legyen. Az etnikai és kulturális közösséghez való tartozást az állampolgárság kategóriája és minősége váltotta fel, elsősorban az Amerikai Egyesült Államok impulzusa folytán, melynek egész államintézményi koncepciója, tekintve, hogy mindig is egy bevándorlottak révén benépesített ország volt, az állampolgárság elvére alapult, — s a bevándorolt különféle eredtű népcsoportok máig is meglehetősen elkülönülten élnek egymástól, teljesen megcáfolva a propagandisztikusan híres 'melting pot' valóságát. Az állampolgárság fogalma tökéletesen megfelel a teljhatalmú állam követelményeinek, mert az államhoz való tartozást jelentő állampolgársági minőségét az állam adja meg, s az állam szabja meg az avval járó jogokat és kötelességeket is. Az állampolgárság kategóriája egyre nagyobb fontosságot nyert a jóléti állam beköszöntésével, mert az állam által szétosztott juttatásokban csak a polgárok, vagy az állam által elismert menekültek és bevándorlók részesülhettek. A nemzetállamból polgárállammá való fejlődés végső eredménye az Európába más földrészekről beözönlő bevándorlók (mert menekülteknek semmiképpen sem mondhatók a fentálló nemzetközi egyezmények értelmében) által teremtett óriási probléma, mind az állam szociális juttatásokra elvonható anyagi forrásainak korlátoltsága miatt, mind a gazdaságban makacsul fennálló munkanélküliség szempontjából, melyet a korabeli technológia vívmányai már amúgy is egyre súlyosabbá tettek.

Centralizált, bürokratikus intézményi jelleg. A modern és szuverén nemzetállamban az állam kezében kellett összpontosulnia (a szövetségi államok keretén belül, még az Egyesült Államokban is, a szövetségi állam, de nem a szövetség tagállamai) a hatalom legfőbb ágazatainak — honvédelem, pénzügy, külügy, többek között⁵ — mert a központi állam hatalmának az állam egész területére ki kellett terjednie, a rendfenntartó karhatalmi és az államot külső támadások ellen védő katonai erők csak a központi állam szolgálatában állhatnak; csak ez az állam bocsáthatja ki, a törvényeknek megfelelően, az országban forgó pénzfajtákat; s csak a központi állam képviselheti a nemzeti szuverenitást a külföldi hatalmak felé. A szociális szolgáltatások fontossága elsősorban a jóléti állam

⁵ Kuriózumképpen meg lehet említeni, hogy az Egyesült Államok szövetségi tagállamai máig is megőrizték a 'Secretary of State' pozícióját, mely szövetségi vonalon a külügyminiszternek felel meg, de ez csak a múlt emléke, amikor a tagállamok még bizonyos önállósággal bírtak. Egy másik hasonló, az idegennek meglepő jelenség, hogy egyes szövetségi szervezeteket, mint például egyes szakszervezeteket, ma is a 'nemzetközi' megjelöléssel látnak el, mikor a szövetségi tagállamok már nem rendelkeznek szuverenitással.

létrejötté óta lett a központi állam feladata vagy, a szövetségi államformában, a központi hatalom és a tagállamok között megosztott felelősség.

A központi hatalom mindig, a régi birodalmak keretében is, szükségessé tette egy bürokrácia megszületését, mely a központi adminisztráció feladatait látta el (mindenki hallott, például, az ottomán birodalom egész világon ismert bürokratikus tehetetlenségéről). A nemzetállamokban a bürokrácia egyre nagyobb fontosságot kapott, hiszen a bürokratikus hatalom feladata volt az állam működéséhez szükséges anyagi eszközöknek az előteremtése — adókievítés és behajtás, népszámlálás, a királyi és más uradalmi birtokok kezelése, stb. A bürokrácia jelentősége az utóbbi két század folyamán egyre nőtt, elsősorban az elmúlt századokhoz képest hihetetlen gyorsasággal növekvő népesség miatt. Olyan népes államokat, mint a mai államok, nem lehet egy kiterjedt, de a saját súlyától törvényszerűen tehetatlenné váló bürokrácia nélkül adminisztrálni, különösképpen nem az utolsó 50 évben, melyben a jóléti állam által biztosított szolgáltatások az állam tevékenységének jórészét teszik ki. A nagy német társadalomtudós, Max Webernek, egyik végzetes tévedése volt, amikor a bürokráciát az újkor egyik legmarkánsabb és kitűnőbb találmányának tartotta, valósággal 'szakralizálva' ezt az adminisztrációt szolgáló intézményt, melynek szükségességét persze senki sem tagadhatja. De mára már nyilvánvalóvá lettek a centralizált bürokrácia óriási hibái, az a tény, hogy a bürokratikus intézményesség miatt az állam ügyeinek intézése, elsősorban a lakossággal való kapcsolatokban, mind messzebb került a helyi ismeretekkel rendelkező szervek döntéseitől és befolyásától, s a bürokratikus közszolgálati személyzet munkája, a nemzeti érdekek szolgálata helyett, önérdékűvé vált. A bürokrácia célja saját maga fennállása és hatalmának fenntartása lett a mindenkor politikai hatalmat megtestesítő személyek vagy csoportok szolgálatában. Arról nem is beszélve, hogy a népesség növekedésével és az állam feladatainak megsokszorozódásával a bürokráciának együtt kellett nőnie, s ez azt jelentette, hogy egyre kevesebb a megfelelően kiképzett személyzet a bürokratikus intézményekben, ahol egyre inkább nem a feladatok ellátására való képességek, hanem politikai és más szubjektív adottság alapján verbuválják a közszolgálat tagjait. A hivatásos állami közszemélyzet hiánya különösképpen megmutatkozott a függetlenségüket újabban elnyert ázsiai és afrikai államokban, ahol a bürokratikus intézmények nem működnek a weberi szabályok szerint egyszerűen azért, mert nemcsak nincsenek megfelelően kiképzett jelöltek, hanem azért is, mert a bürokrácia weberi ideális típusához szükséges objektivitás, a kulturális és társadalmi környezet hatására, ezekben az országokban aligha létezik.⁶

Államközi együttműködés. A vesztfáliai béke keretében 350 évvel ezelőtt létrehozott államközi intézményes rendszerben való elkerülhetetlen tagság arra szolgál, hogy a nemzetállamok létét és

⁶ A legjobb példa erre, hogy a hagyományos afrikai társadalmi intézményeket a modern állam keretében elnyert függetlenség miatt felszámolták, de az átvett jóléti állami formától elvárt szociális szolgáltatásokat a központi bürokrácia képtelen biztosítani. Az afrikai falvak és települések hagyományos szervezetében mindenki maga művelte a közösség tulajdonát képező, de neki juttatott földet, de amikor a termékek begyűjtésére került sor, akkor mindenki elvitte évi munkájának eredményét a 'vének tanácsa' elé, s a nagy tiszteletben tartott öregek elosztották a begyűjtött termékeket a háztartások között, számon tartva nemcsak az azokban élő munkaképes személyeket, hanem a gyermekeket, öregeket, betegeket, nyomorultakat is. Ez a hagyományos társadalmi biztosítási rendszer kitűnően működött, de ma a központ által szétosztott, pénzbeli juttatásokra aligha lehet számítani, a csekkek nem érkeznek meg, mert a posta nem működik, ahogy kellene, vagy annak, akinek alá kell írnia e csekkeket, más fontosabb dolga van, stb. stb.

jogainak kölcsönösségét legitimálja. Az államközi (vagy, a ma szokásos kifejezéssel, nemzetközi) rendszer e funkcióját mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a felszabaduló gyarmati országok akkor váltak állammá, s egyben az államközi rendszer tagjává, amikor az Egyesült Nemzetek Biztonsági Tanácsa és Közgyűlése ezt megszavazta. Tagadhatatlan viszont az, hogy ez az államközi rendszer igen nagy válságokon ment keresztül a 20. században (a 19. században a Szent Szövetség fennállása alatt csak helyi válságok voltak, s nem az államközi rendszer összes tagjait érintő háborúk) a technológiai fejlődés következtében és a totalitáriánus hatalmak egyeduradalomra való törekvése miatt. Az utolsó 50 év folyamán, a 'hideg' háború korszakában, egy bizonyos hatalmi egyensúly alakult ki a két hatalmi csoportosulás között, de a Szovjetunió és az u.n. szocialista országok teljes csődje és átalakulása után, újra egy veszélyesebb helyzetben élünk, mert egy 'szuperhatalom,' az Amerikai Egyesült Államok, uralja az államközi kapcsolatok színterét, s ez a hegemonikus állapot számukra igen sok kísértéssel jár.

Az államközi rendszer, mely elsősorban egy a saját érdekeit védő 'szakszervezet' szerepét játszotta, de lassacskán egy hegemonikus irányba fejlődött, melynek jellegzetessége, hogy a legnagyobb hatalommal bíró államok egy csoportja — legyenek azok a 19. századi Szent Szövetség tagjai vagy a 20. század utolsó évtizedében egyre nagyobb szerepet játszó 'nemzetközi közösség,' az Egyesült Államok és szövetségesei,⁷ — magukat az államközi rendszer kvázi-kormányának tekintik s ennek az elképzelésnek az értelmében a többi államok tevékenysége felett, már mint azok felett akik az államközi rendszer kevesebb hatalommal rendelkező tagjai, bíraskodjanak, azokat elítélik, vagy megbüntessék. Ez történhet olyan alapon, hogy egy állam az államközi rendszer szabályait megsérti, mint például Irak, vagy a humanitárius, emberjogi elveket lábbal tiporja, mint például Szerbia Koszovóban. A 20. század végi fejlődés egy igen fontos, új szakaszt jelent az államközi rendszer fennállásában, mert a bármiféle okból való beavatkozás, humanitárius vagy nem-humanitárius, nem jelent mást, mint a modern állam legfontosabb ismervének sutba dobását, a nemzeti szuverenitás elvetését. Ehhez még hozzá kell tenni azt, hogy ezek az események megsértik azoknak az elképzeléseit is, akik azt hiszik, hogy az egy államon belüli demokrácia elveit át lehet minden további nélkül ültetni a nemzetközi viszonylatokba, — egy kimondottan idealista utópizmus, — mert az a tény, hogy az u.n. nemzetközi közösség csak az államközi rendszer gyengébb tagjai felett ítélkezik, lásd Oroszország és Csecsnyia háborúját, az államok közötti teljes egyenlőtlenség hiányának a bizonyítéka, az Egyesült Nemzetek szép elvei ellenére.

Az államközi rendszert a huszadik század második felében átalakító fejlődés a dekolonizációs folyamat eredménye volt. Ennek legfőbb következményei között kell megemlíteni, hogy

- (i) A rendszer tagjainak száma megháromszorozódott;
- (ii) A tagok között lévő politikai és gazdasági hatalom szempontjából való különbség sok esetben elképzelhetetlenül megnőtt, — jó példa erre az Egyesült Államok és Gabon közötti különbség;

⁷ Szerintem az u.n. 'nemzetközi közösség,' melynek nevében az Egyesült Államok és az általuk vezetett hatalmi csoport állandóan beszélnek egy fantazmagória, mely nem létezik, de kitűnő lefedésnek bizonyul, különösen akkor, ha az ENSZ Biztonsági Tanácsa helyben hagyja a hegemonikus hatalmak döntéseit.

(iii) Az államközi rendszer, a jóléti nemzetállamhoz hasonlóan, átalakult egy nemzetközi jóléti intézménnyé, mely a gazdagabb államok által a szegényebb államok javára finanszírozott gazdasági és szociális szolgáltatásokat osztja szét tagjai többsége között; és, végül,

(iv) Nemcsak a jóléti állam szerepének az államok közötti síkra való áttétele miatt, hanem a második világháború után uralkodó nemzetközi együttműködés globális koncepciója folytán is, az államközi intézményi rendszer óriási kiterjesztését, egy valóságos nemzetközi bürokrácia kiépítését követelte meg. Így jött létre, egyrészt az államközi szektorális intézmények egész sora, — mezőgazdaság és élelmezés, ipar, kereskedelem, környezetvédelem, atomfejlesztés és ellenőrzés, stb. — és azok az intézmények, melyek elsősorban a dekolonizált országok gazdasági és szociális fejlesztését, s a világgazdaság fejlődésének megfelelő ellenőrzését voltak hivatva végrehajtani, beleértve a háború által elpusztított államok felépítését is, — a Nemzetközi Valutaalap, a Világbank, UNCTAD, stb.

Az utolsó két jelenséggel hosszabban kell foglalkoznunk. A dekolonizációs folyamatnak, a régebbi koloniális hatalmak mellett, melyek feladták gyarmatbirodalmukat az Egyesült Államok és a Szovjetunió közös politikai nyomásának eredményeképpen, az államközi rendszert képviselő Egyesült Nemzetek Szervezete volt a végső megpecsételője. Az új államokat az ENSZ fogadta be a nemzetközi közösségbe, s evvel elismerte őket e közösség szuverén tagjaként. Evvel a folyamattal kapcsolatban azonban egy komoly probléma volt az, hogy a gyarmati sorsból felszabadult államok legnagyobb része nem rendelkezett azokkal az ismérvekkel, amelyek az államközi rendszer tagjait természetsszerűleg jellemzik :

Egyrészt, a nemzetállami formát kellett felvenniük, amikor legtöbbjükben nem volt egy többségi nemzet, melyre az új állam alapozható lett volna, hiszen a nemzetfogalom a nyugati kultúrkörön kívül nem alkalmazható. Az ezeken a területeken élő különféle és nagyszámú népességi csoportok összefogására legfeljebb a lazakötésű, régebbi birodalmi intézményes szervezet lehetett volna alkalmas, nagyobb egységekben, mint a ma ismert államok, feladva azokat a határokat, amelyeket köztudomásúan ott húztak meg, ahol két gyarmati hatalom seregei találkoztak, s amelyeknek tehát semmiféle történelmi, etnikai, vagy kulturális legitimitásuk nem volt. De az új államokat függetlenségre vezető politikusok és pártok ebben igen nagy veszélyt láttak, végeredményben jogosan, mert a határkérdések máig is állandó szecessziós mozgalmak háborús kezdeményezéseinek tárgyai pontosan azért, mert a koloniális határok semmiféle kontextuális tényezőt nem vettek figyelembe, és sok esetben egyazon etnikai eredetű, egy kultúrájú népcsoportokat választottak szét. A határokhöz tehát nyúlni nem lehetett, s ma sem lehet.

Másrészt, az Egyesült Nemzetek Szervezete által teljes jogú államisággal felruházott új államok nem rendelkeztek a gazdasági szuverenitás nélkülözhetetlen vonásaival. Ezért u.n. "kvázi-államoknak" keresztelték őket.⁸ Az, hogy az új államok nem rendelkeznek a gazdasági szuverenitás minden kellékével egy tény, éspedig egy ezeknek az államoknak a helyzetét igen súlyosbító tény,

⁸ E kifejezést először Robert Jackson kanadai professzor használta, in : JACKSON, Robert H. *Quasi-States – Sovereignty, International Relations, and the Third World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

hiszen a politikai függetlenség nem valóságos gazdasági függetlenség nélkül. Ezt tapasztalták meg a szocialista gazdaságból a piacgazdaságba egyik pillanatról a másikra átorientálódó kelet- és középeurópai országok is. A gazdasági függőség megszüntetésére az államközi rendszer tagjai ezt a rendszert, a nemzeti jóléti államok példáját követve, egy államközi jóléti, gazdasági és szociális támogatásokat nyújtó intézménnyel egészítették ki. Ez azt jelentette, hogy a nemzetközi közösség 'szegény' tagjait igen nagyarányú pénzbeli támogatásban részesítette (ezt fejezi ki a gazdasági 'együttműködésre' utaló megjelölés), melynek egy részét kimondottan professzionális tudással rendelkező specialisták révén (technikai asszisztencia) az új államok minden szempontból való fejlesztésére használták fel. Az eredeti elképzelés szerint a gyarmati sorsból felszabadult országok egy-két évtizeden belül megközelíthetik a középfokúan fejlődött, nyugati vagy szocialista országok gazdaságának színvonalát. Mivel ezeknek az országoknak legnagyobb részében azonban csak elenyészően kevés kiképzett ember volt, — például a többmillió lakosságú Mozambikban a terület függetlenségének elnyerésekor mindössze 11 lakos rendelkezett egyetemi végzettséggel, — a professzionális képességekkel rendelkező vezetőréteg kinevelésére hosszabb lejárátú, helybeli vagy a nyugati világ egyetemén végbemenő, magas fokú nevelési programokat állítottak fel, s a sokkal nagyobb számú, alapfokú tudással rendelkező személyek számára rövidtávú kiképzést szerveztek az államközi szervezetek. Mindennek természetesen az volt a célja, hogy az új államok hosszabb-rövidebb időn belül saját specializált személyzetükkel rendelkezzenek, teljes függetlenségük biztosítására.

Mindezek a várakozások nem valósultak meg, és sok volt gyarmati ország ma még rosszabb gazdasági helyzetben van, mint az induláskor (például, N'Krumah Ghanájának az angolok egy 600 millió aranysterling értékű, a Nagybritannia központi bankjában felhalmozott tartalékot adtak át 1956-ban). Itt nincs hely az elmúlt félévszázad gazdasági történetének elemzésére, de az államközi jóléti célok elérése meghiúsulásának két fő okát meg kell említeni :

Először azt, hogy a Nyugaton kidolgozott, és az európai kulturális és társadalmi körülményeknek megfelelő gazdasági elvek és módszerek (beleszámítva a szocialista gazdasági politikát is) egy más civilizáció körülményei között nem mindig alkalmazhatók;

Másodszor pedig azt, hogy a piacgazdasági keret, a végsőig fokozott és egyre éleződő verseny közege semmiképpen nem felel meg a nemzetközi közösség gazdaságilag fejletlenebb, gyengébb tagjainak nagy ütemű fejlesztésére.

A nemzetközi jóléti politika két másik következménnyel is járt : egyrészt, hatalmas bürokráciák kialakulásával nemcsak nemzetközi vonalon (például a Világbank), hanem az adományozó nyugati államokban is (például a fejlődésügyi minisztériumok), sőt magukban azokban az országokban is, amelyek a jóléti politika és intézmények haszonhúzóinak voltak. Ezekben minden központi szerv személyzete felduzzasztódott, már csak azért is, mert az állam lett, a nagymértékű társadalmi elégedetlenség elkerülése céljából, a legnagyobb munkaadó). A bürokráciák sohasem karitatív jellegű intézmények, s érthető módon mindig a saját érdeküket, saját fennmaradásuk biztosítását keresik. Így tehát ezek a bürokráciák öncélú intézményekké váltak, melyek aligha keresték 'klienseik' érdekeinek szolgálatát; az a tétel tehát, hogy az újonnan felszabadult gyarmati államok gazdasági és társadalmi fejlődésének reménye három bürokrácia mostohagyermeké lett, és ennek folytán tűnt el a

várakozások színpadáról, teljesen igazoltnak látszik. Az államközi jóléti politika intézményes kiépítése egy másik váratlan következménnyel is járt : egy teljesen új, hatalmas üzletág megjelenésével, az u.n. bármely tevékenységgel kapcsolatos konzultánsi vállalatok formájában. Mivel a nemzetközi és nemzeti bürokráciáknak nem volt lehetőségük — sem személyzetük, sem idejük — a technikai asszisztencia kivételére, szükség volt ezekre a sokszor több éves feladatokra kívülről, tehát nem az intézményhez tartozók közül, specialistákat, egyéneket vagy vállalatokat, szerződéses viszony alapján rekrutálni. A nyugati világban ennek folytán elképzelhetetlen gyorsasággal állítottak fel a gazdasági és társadalmi élet minden terén konzultációs ügynökségeket és vállalatokat, melyek később az egyes nyugati országokban is ki tudtak maguknak alakítani egy egyre növekvő körét a kliens intézményeknek és vállalatoknak, s mára a gazdasági élet állandó szereplői lettek. Viszont ezeknek a konzultánsoknak sem volt célja a fejlődésben lévő országok problémáira a körülményeknek megfelelő megoldásokat találni, hiszen siker esetében miből tudnának megélni ? Így igaz az, amit sok volt gyarmati ország képviselője hangoztat : a konzultánsok jelentéseinek nincs más tartalma, mint az, hogy milyen új, lehetőleg a jelentést készítő konzultáns érdekkörébe eső munkára lenne még szükség?

2. A demokrácia intézménye

A modern államot, de ugyanúgy az egész modern társadalmat a demokratikus eszmények uralma jellemzi, mint az általános egyenlőségbe vetett hit gyakorlati megvalósulása. A politikai demokrácia a demokratikus eszmény legmarkánsabb kifejezője. A politikai demokrácia a többség uralmát jelenti, azt hogy egy országnak, megyének, városnak vagy falunak minden polgára szavazás útján fejezheti ki választását azok közül, akik az alkotmányban lerögzített elvek alapján és módja szerint a politikai intézmények vezetésére ajánlják magukat vagy akiket, a kiválasztás első fokaként funkcionáló politikai pártok jelölnek egyik vagy másik méltóság, képviseleti vagy vezetői állás betöltésére. A többségi uralom nem egy az emberrel veleszületett jog, hanem a gyakorlatilag legjobb megoldás az emberi társadalom békés együttélésének biztosítására, amint azt már Montesquieu és Edmund Burke leszögezték a 18. század végén.⁹ Burke szerint, s ez a konzervativizmus egyik igen

⁹ Montesquieu-re utalva Russell Kirk ezt így fejezte ki : "Majority rule is no more a natural right than is equality. When we accept the principle of majority in politics, we do so out of prudence and expediency, not because of an abstract moral injunction... Democracy may be wholly bad, or admissible with certain reservations, or wholly desirable, according to the country, the age, and the particular conditions under which it is adopted." KIRK, Russell. *The Conservative Mind : From Burke to Eliot*. 7th rev. ed. Washington, D.C., Regnery Publishing, 1985, 59. l. Burke pedig a francia forradalomról való híres tanulmányában azt írja : "Government is a contrivance of human wisdom to provide for human wants. Men have a right that these wants should be provided for by this wisdom. Among these wants is to be reckoned the want, out of civil society, of a sufficient restraint upon their passions. Society requires not only that the passions of individuals should be subjected, but that even in the mass and body, as well as in the individual, the inclinations of men should frequently be thwarted, their will controlled, and their passions brought into subjection. This can be done only by a power out of themselves; and not, in the exercise of its function, subject to that will and to those passions which it is its office to bridle and subdue. In this sense, the restraints on men as well as their liberties are to be reckoned among their rights." *Reflections on the Revolution in France*. Works, Vol. II, 332-333. lapok. In : KIRK, op. cit. 60. l.

fontos meggyőződése, nemcsak az egyének érdeke, hanem a közjó is magában foglal morális és anyagi érdekeket, s ilyen értelemben minden egyes ember materiális érdekeinek megvalósulása a többi emberek számára morális érdeket jelent, vagyis morális értékkel bír.¹⁰

A republikánizmus központi eszméje az, hogy az egyedüli uralkodó helyett a közakarat érvényesüljön, a közakarat, mint egy közösség valóságának és érdekeinek a kifejezése.¹¹ A demokratikus berendezkedésben viszont az egyének akarata, 'voksa,' a döntő, s a mai reprezentatív demokráciában az egyéni akaratokat a pártok, vagy egyes a pártokat támogató társadalmi szervezetek, mint például a szakszervezetek, igyekeznek közös nevezőre hozni (melyek a rousseau-i társadalmi szerződésnek megfelelő közegyezmény elérésére törekednek). Erre azért van szükség, mert az 'atomizált' társadalomban nincs közösségi akarat, minden egyes egyén akaratának viszont nem lehet érvényt szerezni; a közös akaratot a versenyben álló egyéni és csoportérdekek között, a célokkal és eszközökkel kapcsolatban létrejövő, meghatározott időre szóló megegyezés helyettesíti be. Ilyen körülmények között lehet a többség tirannikus uralmáról beszélni,¹² amint ezt már Tocqueville megtette másfél száz évvel ezelőtt, az amerikai demokrácia jellegzetességeit vizsgálva. Szerinte minden demokratikus berendezkedés a materialista értékrendszerre, a közepesség vagy mediokritás despotizmusára, a vélemények és magatartások uniformizálására van alapozva. Mindezek elősegítik a többség uralmát a bármilyen értelemben vett kisebbség felett, mert semmi a többséget megfékező korlát — hagyományok, szokások, a civil társadalom strukturált intézményei — nem maradt fenn az egyén és a hatalmat egyedül képviselő állam között.

Innen van a nagy veszélye minden demokratikus társadalomban az u.n. populista tendenciának, mely a 'nép' nevében és érdekeinek védelmében, a nép bármely követelését kiszolgálni hajlandó.

¹⁰ GRANT, R. A. D., *Edmund Burke*. In : SCRUTON, Roger (ed.). *Conservative Thinkers – Essays from the Salisbury Review*. Ed. with an Introd. by R. Scruton. London, The Clarendon Press, 1988, 84. l.

¹¹ Az amerikai neokonzervativizmus vezető gondolkodója, Irving Kristol (aki egyébként anarchista, majd a liberalizmus híve volt), igen jó jellemzést ad a republikánizmus és a demokratikus berendezkedés közötti különbségről : "What is the difference between a democracy and a republic ? In a democracy, the will of the people is supreme. In a republic, it is not the will of the people but the rational consensus of the people – a rational consensus which is implicit in the term consent – which governs the people. That is to say, in a democracy, popular passion may rule – may, though it need not – but in a republic, popular passion is regarded as unfit to rule, and precautions are taken to see that it is subdued rather than sovereign. In a democracy, all politicians are, to some degree, demagogues : They appeal to people's prejudices and passions, they incite their expectations by making reckless promises, they endeavor to ingratiate themselves with the electorate in every possible way. In a republic, there are not supposed to be such politicians, only statesmen – sober, unglamorous, thoughtful men who are engaged in a kind of perpetual conversation with the citizenry. In a republic, a fair degree of prosperity and equality are important goals, but it is liberty that is given priority as the proper end of government. In a democracy, these priorities are reversed : The status of men and women as consumers of economic goods is taken to be more significant than their status as participants in the creation of political goods. A republic is what we would call 'moralistic' in its approach to both public and private affairs; a democracy is more easygoing, more 'permissive' as we now say, even more cynical." KRISTOL, Irving. *Neo-Conservatism – The Autobiography of an Idea*. Chicago, Ivan R. Dee, 1995, 250-251. lapok.

¹² Grant írja Burkéről szóló tanulmányában : "It follows that a majority does not automatically represent the 'will of the people.' It will only be authoritative where there is a *prejudice* in the minority (and thus unanimity) in favour of a majority decision. (Such might be the case where antique republican 'virtue' prevailed, an idea explored in Rousseau's analysis of democracy." GRANT, R. A. D., *op. cit.* 82. l.

A populizmus tulajdonképpen nem más, mint a demokratikus elvek végsőig való eltúlozása, s így egybeesik a Tocqueville által leírt többségi despotizmussal. Ma minden nyugati demokrácia egy alapvető és veszélyes kettőséget mutat :

Egyrészt, egy az egyenlőség jelszavának megfelelő populista jelleget mutat fel, mely megnyilatkozik a jóléti állam szerepében; az u.n. új 'humanitarianizmus' (a klasszikus humanizmussal ellentétben) fellépésében a bárhonnan jövő bevándorlók befogadásának érdekében; és a médiák unos-untalanul megismételt módszerében, mellyel a néphez való tartozásukat akarják bebizonyítani egyes személyek, például az utcán sietők, megkérdezésével olyan problémákkal kapcsolatban, amelyekről fogalmuk sincsen.

Másrészt, a nevelésbeli, kulturális és gazdasági egyenlőtlenségek rohamos megnövekedésének következtében a társadalom egyre inkább széttöredezik, a múltban alig ismert mértékben, egyrészt, egy kisszámú politikai, technológiai és média elitre; másrészt, azokra a tömegekre, amelyek a populizmus célpontját képezik. A társadalom két része közötti növekvő szakadék, egy populista-demokratikus politikai légkör közegében, csak az ellentétek fokozódásához és, esetleg, forradalmi kirobbanásokhoz vezethet. Amint ezt a 19. század végén élt angol gondolkodó, William Hartpole Lecky, oly világosan megfogalmazta: "Amikor egy demokrácia egy korrupt plutokráciává [a pénz uralma] lesz, ami gyakran előfordul, ez az átalakulás a nemzeti dekadencia és a társadalmi forradalom előkészítését jelenti".¹³

A demokrácia szűkebb értelemben nem jelent mást, mint az államot és állami intézményeket irányító, a társadalom létének bizonyos területeiért felelős vezetők megválasztásának módjára vonatkozó s az alkotmányban lefektetett eljárások rendszerét. Mint a modern társadalmi rendnek, az egyedülálló individuum és a mindenható állam szembenállásának megfelelő politikai rendszer a piacgazdasági mechanizmusok szerves részét is képezi, bár el lehet képzelni olyan szabadpiaci gazdálkodást, mely nem egy demokráciára alapított politikai rend, hanem egy a korporatív, intézményes berendezkedés vagy egy tekintély-hatalmi állami szervezet keretében működik. A demokráciának abszolút ellentétét jelentő totalitáriánus rendszer keretében azonban piacgazdasági tevékenység nem valósítható meg. Ki kell hangsúlyozni egy feltűnő hasonlóságot a demokratikus és piacgazdasági mechanizmusok között, mely gyengeségükre utal. Mindkettőnek szüksége van egy a saját alapvető hibáját korrigáló intézményes kiegészítésre : a demokráciában elkerülhetetlen egy, a modern morális életfelfogásnak megfelelő, alkotmányügyi vagy legfelsőbb bírósági tekintély léte, mely a túlkapások, és a többség hatalmát jogtalanul kihasználó tevékenységeket kordában tartja, míg a piacgazdaságban feltétlenül szükség van egy olyan hatóságra, mely a 'játékszabályokat' megállapítja, és azok betartását ellenőrzi, legyen ez az állam vagy a civil társadalom bármely intézménye. Mindkét esetben azért kell egy kívülről gyakorolt kontroll, mert az egyéni és csoport érdekek féktelen önzését, hatalom hajhászását és haszon utáni futását valamiképpen korlátozni kell.

A demokrácia, ahogy ezt már Winston Churchill megállapította, a rossz politikai megoldások közül még mindig a legjobb, mely a 21. század elején rendelkezésünkre áll. A baj csak az, hogy mint minden más téren a késői modernitás 'szakralizáló' tendenciája ezt a politikai intézményt is mintegy

¹³ LECKY, William H. *Democracy and Liberty*. London, 1896, Vol. II, 501-502. lapok.

'szentségi' jelleggel ruházta fel, mintha egy demokratikus politikai és társadalmi berendezkedés a mai emberiség minden problémáját megoldaná.¹⁴ Ez pedig egyenesen ellentmond korunk pluralista szellemének, mert a nem-nyugati civilizációk világában nem feltétlenül a demokratikus választási és törvényhozási módszerek bizonyulnak a legjobbnak. Ezt bizonyítja a weberi karizmatikus személyeknek, mint Nasser, N'Krumah, Gandhi vagy Nehru országuk vezetésében játszott szerepe. Ez magyarázza meg azt is, hogy a legtöbb államban, mely nem a nyugati kultúrkörhöz tartozik, a demokrácia egy a politikai közélet felszínén lévő jelenség, melynek nincsenek gyökerei, mert a felszín alatt a tradicionális erők, vallási és társadalmi értékrendszerek és az ezeknek megfelelő valóság határozzák meg a politikai és gazdasági hatalom megszerzésének feltételeit.

3. Szabadság és a közélet morális minősége

A közélet mai vonásaival kapcsolatban elsősorban szólni kell a szabadság problémájáról, mely politikai síkon a hatalom és tekintély problematikáját tükrözi. A 21. századi konzervatív számára máig is érvényes Burke megfogalmazása mely szerint nincs más szabadság "mint az amelyik a rendhez kapcsolódik; amely nemcsak a renddel és erénnyel függ össze, hanem amely e kettő nélkül nem lehetséges."¹⁵ Rousseauval és a mai liberálisokkal és szocialistákkal szemben, Burke és a konzervativizmus általában a szabadságot nemcsak az egyén és az állam kapcsolatának vetületében nézi, hanem ezekhez hozzáadja a civil társadalom különféle intézményeit is, példaként említve a szabadság és tekintély középkori, feudális szintézisét. Így a szabadság három tényezőnek az összjátékából adódik, — az állam, az egyén, és a kettő között közvetítő közösségek és intézmények viszonyainak kiegyensúlyozottságán keresztül. Ez annál inkább fontos mert, amint ezt már John Adams meglátta,¹⁶ hogy az emberek nagy többségét a szabadság nem érdekli csak akkor, ha ennek követelése rövidtávú anyagi érdekeik megvalósítását segíti elő. Önkényuralom abból születik, ha egy szereplő a másik szféráját saját hatalma alá kényszeríti — ahogy ez történt a modern állam esetében, mely megpróbálta eltüntetni, amennyire csak tudta, a civil társadalom közvetítő intézményeit. Ilyen értelemben a konzervatív gondolkodás már régen az európai integrációval

¹⁴ Gary Dorrien elemezte ezt a 'világmegváltói' magatartást, mely elsősorban az Egyesült Államokra jellemző, Woodrow Wilson elnöke prófécijára utalva (Amerikának az a sors jutott, hogy "betöltse küldetését és megmentse a világot") : "The globalists... insisted that American democracy and capitalism set the standards by which other nations should be judged." Peter Berger megítélésére hivatkozva kritizálta a globalista nézeteket : "The globalists failed to explain by what right the United States was justified in arrogating to itself 'the national mission to promote this particular form of government at all times and in all places' /BERGER, Peter. *The Democratic Imperative*. Review of Gregory A. Fossedal's *The Democratic Imperative – : Exporting the American Revolution*, in : *American Spectator*, Vol. 22, July 1989, 45. l... The globalists typically regarded the complexities of history, ethnicity, pluralism, and nationalism as subordinate to their own moral and ideological convictions about the superiority of American democracy." DORRIEN, Gary. *The Neoconservative Mind – Politics, Culture, and the War of Ideology*. Philadelphia, Temple University Press, 1993, 377. és 379. lapok.

¹⁵ Idézi Burkénak a francia forradalomról írt művéből Robert Nisbet. NISBET, Robert. *Conservatism – Dream and Reality*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, 35. l.

¹⁶ *Selected Writings of John and John Quincy Adams*, 57-58. lapok. In : KIRK, *op. cit.* 99. l.

kapcsolatban oly sokszor emlegetett szubszidiaritás elvét helyezte előnybe, s egy decentralizált adminisztrációért küzdött a centralizált, francia típusú bürokrácia ellen, bár egy erős központi kormány szükségességét nem tette kétségessé. Tocqueville, például, igen szorosnak látta a demokrácia és bürokrácia közötti kapcsolatot, és meg volt győződve arról, hogy az egyik a másikat kölcsönösen feltételezi. Itt megint csak a szabadság és egyenlőség ellentétének konzervatív tételével találkozunk, mivel az egyenlőséget feltételező demokrácia egy kiterjedt bürokratikus apparátust von magával, s a bürokrácia, már csak önmeghatározása révén is, ellentétes az egyéni és közösségi szabadság követelményével. *Az emberi szabadság a decentralizációt és a szubszidiaritás elvének legmesszebbmenő alkalmazását követeli meg, mert a szabadság a társadalmi csoportok differenciálódásán, a civil társadalom hierarchikus tagolódásán, és az értékekre alapozott, nem pedig mechanikus eljárási módok, mint a szavazás, révén elért konszenzuson épül fel.*

A közéleti szereplésre alkalmas személyek erkölcsi tulajdonságaival kapcsolatban érdemes az amerikai demokrácia megteremtőinek feltételezéseire visszautalni, mert ezek a megfelelő perspektívába helyezik korunk problémáit. James Madison, aki az alapvető tételeket magukban foglaló *The Federalist* legnagyobb részét írta, világosan megfogalmazza, hogy egy republikánus, vagyis demokratikus kormányzat minden más kormányzási formánál nagyobb mértékben függ az "emberi természet azon tulajdonságaitól," melyek legitimálnak "egy bizonyos fokú megbecsülést és bizalmat." Azt is elismeri, hogy az amerikai alkotmány szerzői feltételezik "a megfelelő erények, melyek az önkormányzást lehetővé teszik, meglétét az emberekben."¹⁷ Az amerikai demokráciát létrehozó nemzedéknek ki nem mondott feltevése volt, hogy a választók ösztönösen azokat választják meg, akiknek "jellemé megfelelő," vagyis azokat, akiknek "megvan az a bölcsessége, hogy fel tudják ismerni az ország valódi érdekeit, s akiknek hazafiassága és az igazságosság mellett való elköötődése megengedi azt a feltételezést, hogy aligha fogják feláldozni azokat időleges vagy részleges meggondolásoknak."¹⁸

A politikai közélet minősége talán sohasem jutott egy olyan mélypontra a történelem folyamán, mint amellyel ma találkozunk a jelenlegi demokratikus társadalmakban.¹⁹ A nemzetállami szervezet következményeképpen ez megmutatkozik a kisebbségekkel szemben tanúsított türelmetlenségben,

¹⁷ HAMILTON, Alexander – MADISON, James – JAY, John. *The Federalist*. Ed. G. W. Carey és J. McClellan. Dubuque, Kendall-Hunt, 1990, 289 l.

¹⁸ "Fit characters", that is, those "whose wisdom may best discern the true interest of their country, and whose patriotism and love of justice, will be least likely to sacrifice it to temporary or partial considerations." *Ibid.* 47 l. – Alexander Hamilton, az e tanulmányban kifejtett konzervatív tételekhez hasonlóan, meg volt győződve arról, hogy ha az etikai értékek eltűnnek, s ezeknek el kell tűnnie a vallás elhagyásával, csak egy despotizmus tudja az emberek önérdek hajhászását megfékezni : "...morality overthrown (and morality *must* fall with religion), the terrors of despotism can alone curb the impetuous passion of man, and confine him within the bounds of social duty." HAMILTON, Alexander. *The Stand*. In : *Works*. Ed. by H. Cabot Lodge. New York, 1886, Vol. V. 80. l.

¹⁹ Ezt David Abshire, a washingtoni *Center for Strategic and International Studies* igazgatója húzta legújabbán alá : "The greatest danger to our world role is us. Our political system has already gone wrong. With continued dominance by money and single-issue lobbies, will we be able to attract talented people to the public office ? Will we hit a period like the one after Lincoln's assassination and have a series of second-rate presidents ?" In : APPLE, R. W. Jr. *As the 'American Century' Extends Its Run, the Dangers Grow More Complex*. *New York Times*, 1 january 2000, E2-3 lapok.

s ugyanakkor ennek ellentétében is a mindig minden bevándorló befogadását szorgalmazó, a valóságot teljesen félreismerő nézetekben. A demokratikus rendszer természete miatt vagyunk annak tanúi, hogy azok, akik megszerzik a többség bizalmát a legtöbb esetben nem rendelkeznek a szükséges tudással és életismerettel (hiszen a demokratikus legitimitás nem ruház fel senkit különleges tulajdonságokkal), s hosszabb vagy rövidebb távon ezek a politikusok áldozatául esnek a korrupciónak vagy saját maguk hasznára, vagy pártjuk vagy a mögöttük álló csoportok érdekeinek szolgálatában. Ezt világos bizonyítja az, hogy állandóan megjelenik a politikai beszédekben és a médiákban a transzparenciának, a számadás szükségességének, vagy az elkerülhetetlen 'nyitottságnak' (értsd a bürokratikus hatalom titkos eljárásaival szemben) követelménye. Nincsen semmiféle etikai szabály, melyet tisztelnének, hacsak nem a többség támogatásának elnyerése és megőrzése. Ezért részben a demokratikus választási rendszer a felelős, melynek ugyan megvan a maga saját racionalitása, mert az időről időre megismétlődő választások arra készítetik a politikusokat és más demokratikus vezetőket, hogy kizárólag ezeket a határidőket tartsák szem előtt, még államközi ügyekben való döntésekkor is.

A közélet morális minőségének teljes leromlását nemcsak a politikai elit esetében figyelhetjük meg, hanem a társadalom minden szintjén és minden tevékenységi ágában. Ennek nem lehet más okát találni, mint a Lecky által fentebb idézet hatását a pénz, a plutokrácia korrupáló hatásának, mely egyidejűleg jelent meg az etikai korlátok teljes eltűnésével. Odáig jutottunk, hogy már semmiféle állami vagy hatósági ellenőrző szerv működésében nem lehet megbízni, hiszen, amint ezt számtalan példa mutatja, ezeknek a szervezeteknek a beosztottjai is emberek, családokkal, saját érdekeikkel, s természetes, hogy a mai közhangulatban ők is ki akarják venni a részüket az általános konszumerista versenyfutásból. Persze ez nem jelenti azt, hogy nincsen becsületes közéleti egyéniség, akiben meg lehetne bízni, nincsen politikus, aki a közjót tartaná szem előtt, vagy olyan közalkalmazott, aki feladatát nem becsületesen végezné el. De ezekről nem hallani, mert a médiák számára ők, éppen becsületességük miatt, nem érdekesek.

Ami a legmegdöbbentőbb, hogy ebben a közhangulatban a felelősség fogalma, az a morális meggyőződés, hogy annak még inkább számot kell adnia tevékenységéről, aki a választók bizalma révén került felelősségteljes állásába, vagy akinek egyszerűen egy olyan munkát sikerült kapnia, amelyben a közérdek szolgálatában áll, úgy tűnik teljesen a feledésbe merült. A legtöbb esetben, ha egy politikus, egy közéleti ember, vagy egy a közzolgálatában álló személy erkölcsi hibát követ el, még ha ennek súlyos következményei vannak is a közjó szempontjából, legfeljebb lemond felelősségteljes állásáról vagy a közzolgálatában elfoglalt pozíciójáról, s egy másik jön utána, aki hamarosan ugyanarra az útra lép, mint elődje.

4. A 21. századi konzervativizmus politikai elvei

A *nemzetállam-polgárállam* problematikájával kapcsolatban a radikális konzervativizmus hat szempontot tart fontosnak a jövővel kapcsolatban :

Először, el kell ismerni, bár az évszázados beidegződések miatt ez igen nehéz, hogy nincs nemzetállam, mert egy elenyésző számú ország (Japán, Délkorea, stb.) kivételével egy országban sincs nagy többségben egy államalkotó nép, mindenütt vannak jelentős kisebbségek, vagy egy állam területén élő, esetleg számos, kisebbségi csoportok. A nemzetállami forma egyébként soha sem volt alkalmazható egyrészt olyan bevándorlókból benépesült államokra, mint az Amerikai Egyesült Államok, másrészt a nem-nyugati civilizációkhoz tartozó országokra, ahol a nemzetfogalom a függetlenség elnyerése előtt teljesen ismeretlen volt. A nemzeti létre alapuló szuverenitást, mint a modern állam jellemzőjét, el kell tehát felejteni. Ez az egyetlen lehetősége a 21. század elején annak, hogy a különféle kisebbségek problémája megoldódhasson vérontás nélkül.

Másodszor, a nemzeti állam kialakulásában a területi tényező óriási szerepet játszott. Egy nemzetállam csak akkor alakulhatott ki, ha egy bizonyos terület fölött gyakorolhatta abszolút szuverenitását. A területiség így konstituens része a modern állam fogalmának. A kimondhatatlanul nagy változásokat okozó technológiai fejlődés és az államok 'feletti,' tehát transznacionális mozgalmak egyre nagyobb szerepe miatt, a területiség a 21. században elvesztette politikai és stratégiai jelentőségét. A társadalmak politikai berendezkedésének skálájából tehát a területiséget, mint konstituens tényezőt ki kell törölni.²⁰

Harmadszor, a társadalmak politikai szervezetének jövő formáját oly módon kellene elképzelni, hogy ezt a mai államoknál sokkal kisebb, kulturális, etnikai, gazdasági és más ismérvek szerint kialakult, autonóm regionális egységek alkotnák, melyek a kommunikációs és információs technológiák mai lehetőségeinek megfelelően többretegű, 'network'-szerű kapcsolatok módján kötődnének össze és koordinálnák tevékenységeiket²¹. Meg kell vallani, hogy ennek a bizonyos network módjára összefüggő, regionális politikai egységeknek a képe csak most van kialakulóban, és senkinek sincs pontosan kidolgozott meglátása arról, hogy miképpen lehet ezeket létrehozni és működtetni.

Negyedszer, és ez a megfontolás már automatikusan következik a kisebb, networkszerű módon együttműködő regionális politikai egységekre vonatkozó elképzelésekből, a jövő politikai intézményeinek le kell rázniuk a rájuk nehezedő és hatékonyságukat teljesen tönkretévő bürokratikus adminisztrációk minden emberi kreativitást megakadályozó struktúráját. Ez pontosan azért látszik lehetségesnek, mert a technológiai fejlődés eredményeképpen bürokratikus ügykezelésre, adminisztratív vezetésre és adminisztratív szervezeti felépítésekre egyre kevesebb szükség van.

Ötödször, az előbbieken felvázolt regionális egységek networkjének együttműködése ugyancsak teljesen szükségtelenné teszi a vesztfáliai szerződés óta fennálló államközi kapcsolatokat, s az azokat tükröző nemzetközi szervezetek rendszerét. Nem lehet persze elképzelni, hogy a jövő világában ne legyen a regionális egységeknek koordináló szerve, sőt a politikai és gazdasági

²⁰ Erre vonatkozólag utalok a *Valóság* 1999 júliusi számában megjelent cikkemre : *A területi állam alkonya*.

²¹ Erre a problematikára vonatkozólag utalok az Egyesült Államokban megjelent legutolsó könyvemre : *World State, Nation-states, or Non-centralized Institutions ? – A Vision of the Future in Politics*. Lanham, Maryland, University Press of America, 2003.

tevékenységek egyes szektoraiban közösen fenntartott központjaik, de ezeknek működése nem valószínű, hogy hasonlítható lenne a mai államközi rendszer egyes intézményeinek működéséhez.

Hatodszor, a nemzetközi finansziális és technikai támogatásoknak a jóléti állam mintájára létrehozott intézményesítése mai formájában el fog tűnni, mert a nyugati és nem-nyugati regionális egységeknek a civilizációk dialógusa folyamán kialakított és a kontextualitás elvének megfelelő együttműködése teljesen új alapokon fog nyugodni. Nem egy kultúra ideáljait, fogalmait és módszereit fogja ráerőszakolni más kultúrákban élő népekre, hanem azok saját identitásuknak, hagyományaiknak és természeti körülményeiknek megfelelően fogják a maguk politikai és gazdasági tevékenységeik keretét kialakítani.²²

A *demokráciára* vonatkozóan a 21. századi konzervativizmus felfogására a következő három tétele jellemző :

Először, a nyugati országok adott körülményei között a demokratikus berendezkedésnél jobbat javasolni nem lehet. Ez egy tagadhatatlan tény. Ugyanakkor azt is el kell ismerni, hogy a demokrácia eszménye a legtöbb esetben csak részben vagy alig valósult meg, mert jelenleg ismert formái, elsősorban az amerikai demokrácia, csak annyiban felelnek meg ennek az eszménynek, hogy választási mechanizmusuk formailag demokratikus jellegű. De ebből a megállapításból világosan kiderül, hogy a nyugati demokráciák működését mindenáron meg kell reformálni.

Másodszor, ez a reform, mely a mai populista demokrácia különféle formáitól a republikánus demokrácia intézménye felé való visszatérést jelenti, csak akkor lesz lehetséges, ha a kulturális és társadalmi változások, melyek elkerülhetetlennek látszanak, újra megteremtik egy közös értékrendszeren alapuló konszenzus lehetőségét. Egy ilyen alapvető változás nélkül nem lehet elképzelni a republikánus típusú demokrácia visszatérését mely, mint azt az amerikai függetlenség gondolkodóinak írásai tanúsítják, egy közösségi fegyelem nélkül nem működhet.

Harmadszor, el kell fogadni, hogy más kultúrkörökben, más civilizációk kontextusában, sem a populista, sem a republikánus demokráciák politikai intézményei nem alkalmazhatók a politikai szféra és a közélet strukturálására. Ezekben a térségekben vagy régiókban az ott élő népeknek és közösségeknek maguknak kell megtalálniuk a 21. századi saját körülményeiknek legmegfelelőbb politikai kifejezési formákat, anélkül, hogy a nyugati modellt másolnák, mint ahogy erre őket a vesztfáliai államközi rendszer rákényszerítette. Ez a meggyőződés arra alapszik, hogy az új konzervativizmus szemléletében egy tekintélyelvi (bár nem totalitáriánus), vagy karizmatikus személyiségek működésére alapuló politikai intézmény is elfogadható, ha megfelel az uralkodó civilizációs eszme- és értékrendszernek. Ez a meggyőződés bizonyítja, hogy a 21. századi konzervativizmus nem tartozik a demokráciák messianizmusát propagálók táborába.

Végül a *szabadság és a közéleti moralitás* kérdéseiben a 21. századi konzervativizmus elképzelései szintén három tételben foglalhatók össze :

²² Lásd a nemzetközi együttműködéssel kapcsolatban a *Valóságban* 1995. szeptemberében megjelent tanulmányomat : *Nemzetközi együttműködés és a fejlődésben lévő államok problémái*.

Először, a szabadság, az igazi szabadság, mindenekfölött áll, mint ideál, s ez a konzervativizmus az emberi élet összes többi étékei, mint, például, a ma annyira hangoztatott egyenlőség fölé helyezi a szabadság elérését és megvalósítását. De szabadság alatt nem a bármilyen értelemben vett szabadosságot kell érteni. Nem a piacgazdálkodás által megkövetelt szabadságot, mely nem más, mint 'aki bírja marja;' nem azt az u.n. politikai szabadságot, mely kizárólag abban áll, hogy egy egyén időnként a szavazóurnához járulhat; nem azt a szabadságot, hogy bárki bármit mond, ír vagy alkot, azt meg kell hallgatni, el kell fogadni és értékelni az individuumnak kijáró tisztelet miatt. Hanem egy olyan szabadságot, mely egy közösség keretén belül virágzik, mely egy őszinte, emberi szolidaritással párosul, s ebben teljesedik ki, és amely a közösséget alkotó egyének belső szabadságán alapszik.

Másodszor, a politikai szabadság, a fogalom republikánus értelmezése szerint, a közösség strukturált egységében érhető el, egy olyan közösségben, melyben mindenkinek meg van a maga helye, s melyben mindenki egyaránt részesül a közösségen belül érvényes jogokban és előnyökben, de ugyanakkor vállalja a közösség terheiből ráeső részt is, mint annak bármely más tagja. Tehát a jogok és kötelességek kiegészítik egymást, az egyik nem lehet a másik nélkül, s pontosan ebben a közösségi fegyelemben rejlik a valódi politikai szabadság titka. Ennek a republikánus szabadságnak a jellemzője az is, hogy nem ismer el a közösség fölött levő hatalmat, például egy uralkodót vagy az u.n. demokratikus többség despotizmusát, s ennek a szabadságésszmének része az is, hogy a közösség tagjai maguk választják meg, például a demokratikus választási módszer alapján, vezetőiket. Végeredményben az a rendszer, melyet a reprezentatív parlamentarizmus vagy reprezentatív demokrácia neve alatt ismerünk, szintén ezen az elven alapul.

Harmadszor, a republikánus szabadság, mely a közösség akaratára támaszkodik és a közösségi szolidaritással párosul, elengedhetetlenül feltételez egy morális magatartást, mely kizárja azt az erkölcsi hanyatlást, amelynek ma vagyunk tanúi. Szabadság csak etikai alapon lehet; ha ilyen alapja nincs akkor nincs igazi szabadság. S ha a szabadság moralitás nélkül nincs, éppen azért mert a szabadság maga egy etikai elv, egy etikai meggyőződés, akkor a republikánus szabadság által uralt közéletben a közjó szolgálatát nem lehet az egyéni vagy csoportérdekek szolgálatával felcserélni vagy összetéveszteni.

Itt utalni kell megint arra, hogy az etikai szabadság minden egyes egyén belső szabadságán, belső, morális 'énjén' nyugszik. S ez a morális 'én' abban teljesül ki, hogy az etikai magatartás öröklött szabályait követi. A közéleti moralitás csak akkor lesz valóságos, ha minden egyes személynek, mely a köz ügyeiért felelős, a saját magával szembeni erkölcsi felelősségéből fakad. Végül is a közéleti moralitásnak ez a felfogása Emmanuel Lévinas korszakalkotó meglátásán alapszik,²³ mely szerint az egyén belső szabadságának etikája nem a másikkal való kölcsönösségen alapszik, hanem a másikért érzett felelősség elvén. A másikkal szembeni magatartás — a szabadság, a szolidaritás, és a közéleti

²³ LÉVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity – Conversations with Philippe Nemo*. Transl. by R.A. Cohen. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, 99. l. Lásd ugyancsak : LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris, Presses universitaires de France, 1979.

moralitás alapja így az, hogy 'ingyenesen' cselekszik, nem ellenszolgáltatásért, nem előnyök reményében, hanem minden individuum saját belső felelősségérzetének és morális meggyőződésének engedelmeskedve.

5. FEJEZET

Globalizáció : Piacgazdaság és környezetvédelem

1. A gazdasági tevékenységek globális jellege

Korunk gazdasági életét, elsősorban a világ nyugati civilizációhoz tartozó részében, a globalizálódás folyamatával szokás jellemezni. A globalizációnak általánosan elfogadott alapvető megfogalmazása a gazdasági tevékenységek nyugati civilizáció szerint való értelmezésének az egész földtekére való kiterjedését jelenti. Vannak, akik a gazdasági jelenségen túl globális kultúráról vagy globális társadalomról is beszélnek, sőt mi több, egy globális kormányzatban, egy 'világkormányban,' reménykednek. E tanulmány eddigi részeiből már nyilvánvalóvá lett, hogy globális kultúráról vagy társadalomról semmiképpen nem lehet szó, hiszen mi a 'globálisan' közös egy indiai paraszt, egy kínai munkás, egy afrikai piacárus asszony, egyrészt, és, másrészt, egy svéd farmer, egy francia szakszervezeti vezető, vagy egy amerikai, a feminista és szekszuális egyenlőségért küzdő politikus között.

A globalizációs hiedelmek gyökerét egyedül a gazdasági szférában találhatjuk meg, ahol ténylegesen van egy globalizáló tendencia, bár sokkal kisebb mértékben, más formákban és más okok miatt, mint azt a modernizációs prófétizmus és a médiák mindig szenzációt kereső hajlama el akarják hitetni. *A globalizáció voltaképpen nem a piacgazdaság sikere, sem nem a demokrácia elterjedésének következménye, hanem egyszerűen a technológiai fejlődés mai állapotának egyik, bár nem feltétlenül szükséges, velejárója.* Ebben a vonatkozásban nyilvánvalóan a pénzügyi piacok integrálódására és a monetáris rendszereknek az előző koroknál nagyobb fokú egymásra hatására gondol mindenki. A pénzügyi piacok integrálódása nem jelent tulajdonképpen mást, mint a pénzügyi műveletek technikai eszközök által lehetővé tett majdnem egyidejűségét és, általában, a monetáris, pénzügyi vagy árupiacokra vonatkozó információknak az egész világon egyidőben való elérhetőségét. Viszont, például, a világkereskedelem globalizálódásáról értekezni teljesen értelmetlen; nemcsak azért, mert bizonyos fokú árucseréről tudunk már évszázadok óta, hanem elsősorban azért, mert a globális világ kereskedelme kevés strukturális változást mutat az előző korszakok kereskedelmével összehasonlítva (kivéve egyes, új áru kategóriák megjelenését), s a kereskedelmi globalizálódás statisztikailag nem jelent mást, mint a legfejlettebb nemzetgazdaságok közötti árucserének egyre intenzívebbé válását. A gazdasági globalizáció és az ennek köszönhető egyre fokozódó verseny kitűnő érv viszont azon vállalati vezetők számára akik, az átszervezés és a világpiac feltételeihez való adaptálódás ürügyén, vállalatuk tőzsdei értékét, ami ma a legfontosabbnak számít karrierjük szempontjából, akarják növelni.

A kommunikációs és információs technológiák által elért eredmények igen fontosak és megkönnyítik a piacok csereforgalmában működők munkáját, de semmiképpen nem változtatták meg a gazdasági jelenségek alapvető jellegét (amit az amerikaiak, teljes joggal, *economic fundamentals*-nak neveznek).

Ilyen értelemben nevetséges olyan szlogeneket elhinni, hogy a kommunikációs és információs technológia eltüntette a távolságokat, tehát a földrajznak már nincs jelentősége, vagy azt, hogy e technológiák hatásának eredményeképpen a gazdasági tevékenységek (éppúgy, mint a társadalmi vagy kulturális tevékenységek is) világszerte uniformizálódnak.

Kétségtelen, hogy van egy uniformizálódási folyamat, de ez nem magának a technológiai fejlődésnek a következménye, hanem az e fejlődés által lehetővé tett nyugati, különösképpen amerikai, gazdasági hegemoniának, mely ráerőszakolja a más civilizációs körökben élőkre a saját gazdasági fogalmait, eljárásait, módszereit és konszumerista életfelfogását. *A gazdasági globalizáció ebből a szemszögből nem egy technológia, hanem egy politikai-nagyhatalmi jelenség (innen a hegemonikus megjelölés), s ilyen módon kontextuális, vagyis csak egy meghatározott korszakra jellemző.* Erre bizonyíték az, hogy a nyugati államok által, vagy az Egyesült Nemzetek égisze alatt, vagy kétoldalú kapcsolatok keretében félévszázad óta folytatott gazdasági fejlesztési politika az afrikai, ázsiai és délamerikai országokban nagyrészt csődöt mondott, mert olyan elveket alkalmazott s olyan módszereket használt melyek semmiképpen nem feleltek meg a nem-nyugati civilizációk keretében uralkodó társadalmi és kulturális valóságnak.

A globalizációs folyamathoz fűződik még a mikrogazdasági egyenlőtlenség egyre súlyosabbá válása. Itt nem az egyenlőségnek, mint társadalmi követelménynek súlyosbodásáról van szó (ezt a jóléti államnak kellett volna orvosolnia), hanem a piacgazdasági folyamatok egyik alapvető ellentmondásának, az áruját vagy szolgáltatását eladó és az azért pénzzel fizető vásárló aszimmetrikus viszonyának egyre megdöbbentőbb kiélesedéséről.¹ A piacgazdaság elmélete feltételezi, hogy az eladó és a vevő közötti viszony teljesen kiegyensúlyozott, tehát a cserében résztvevő két félnek egyenlők a terhei és esélyei. Ez a tétel, mely egy idealizált helyzetre vonatkozik, — a tiszta cseregazdaságra, — végeredményben az egyik alapja a 'láthatatlan kéz' utópiájának is. Ha azonban egy nagyméretű, komplikált, modern gazdaság keretében gondoljuk el a csere — áru vagy szolgáltatás pénz ellenében — akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az eladó egy sokkal előnytelenebb helyzetben van, mint a vevő, mert egy ilyen gazdaságban nem állnak rendelkezésére azok az információk, melyek megengednék a megfelelő vevő, aki éppen azt az árut vagy szolgáltatást keresi, melyet az eladó kínál, könnyű azonosítását. A pénznek, mint fizetési eszköznek bevezetése így alapjában megváltoztatta az eladó és vevő viszonyát, megnövelve az utóbbinak előnyét az előbbivel szemben, hiszen az eladónak komoly kiadásokkal kell számolnia avval a céllal, hogy megtalálja azt, aki pontosan az ő portékáját vagy szolgáltatatait keresi a piacon. A Nobel-díjas közgazdász, James Buchanan szerint :

"A pénz [mint fizetőeszköz] annak a 'határesetet' jelentő árúnak felel meg, melyet a cserekereskedelem összes résztvevője kíván, ha nem is belső, hanem eszközi értéke miatt. Az a kereskedő, aki elfogad egy pénzösszeget egy áruért vagy szolgáltatásért egy olyan közvetítő médiumra tesz szert, mely megengedi, hogy bármilyen más árut vagy szolgáltatást megszerezzen érte. A pénz ideális közvetítő jellege a pénzt 'eladónak' egy aszimmetrikus előnyt biztosít a nyereség szempontjából. Pontosan a pénz definíciója által annak birtokosa és esetleges 'eladója,' sokkal kisebb költségeket visel

¹ Ezt az aszimmetriát a piacgazdaság működésében legújabbban a Nobel-díjas közgazdász, James M. Buchanan analizálta egy tanulmányában, *Asymmetrical Reciprocity in Market Exchange – Implications for Economies in Transition*, in : MOORE, John, H. (ed.), *Legacies of the Collapse of Marxism*. Fairfax, Virginia, George Mason University Press, 1994, 155-164 lapok.

egy csereüzlet megvalósulásakor, mint egy árunak vagy szolgáltatásnak a birtokosa és eladója. A pénz közvetítő jellege annak birtokosát egy olyan potenciális hatalommal ruházza fel, amely lehetővé teszi számára egy tárgyalts csereügylet könnyű megszakítását [hiszen pénzéért könnyen találhat más eladókat a piacon], s amellyel egy áru vagy szolgáltatás eladója egyszerűen nem rendelkezik.²

A csereviszonyoknak ezt az aszimmetriáját tükrözi például az a ma már megszokott jelenség, hogy áruk vagy szolgáltatások eladói nagy összegeket költenek reklámozásra, az u.n. elmaradhatatlan *public relations*-re (PR), vagy vidékek és országok, melyek földrajzi előnyeiket vagy olcsó munkaerőiket akarják hasznosítani, az esetleges beruházók csalogatására. Akinek pénze van arra, hogy megvásárolja azt, amire szüksége van, aki komoly tőkével rendelkezik, annak nincs szüksége reklámozására és PR-ra, mert az eladók vagy tőkét óhajtók maguk keresik meg.

A csereviszonyokon túlmenő piacgazdaság működése tehát automatikusan magában foglalja az eladók és vevők viszonyának teljes kiegyensúlyozatlanságát, s a globalizációs folyamatok pontosan ezt az aszimmetriát élezik ki, a normális gazdasági — termelői és kereskedelmi — tevékenységek helyett a finánciális tranzakciókra felépülő virtuális gazdaság kihangsúlyozásával.

Így globalizációs 'hit' egyik tétele a *virtuális* valóság korának eljövételébe vetett bizalom. A virtuális valóság azt jelenti, hogy a kommunikációs és információs technológiák egy új, más valóságot teremtettek, mint az, amelyben élünk, amelyben az emberiség már évezredek óta él. Ezt a virtuális valóságot az idő és a tér állítólagos eltűnése jellemzi, pontosan a kommunikációs kapcsolatok és az információk egyidejű elérhetősége, valamint a különféle civilizációkhoz, embercsoportokhoz tartozó egyének egymáshoz a technológiák által lehetővé tett való közelkerülése miatt. Persze azt nem ildomos megemlíteni, hogy ezek az 'új' emberi kapcsolatok valójában nem emberek, mert kizárják az egyének közvetlen jelenlétét, vagyis az egymás közelségéből eredő párbeszéd, eszmecsere, vita, megértés, sőt még érzelmi kapcsolódás lehetőségét, gesztusok, mimika, vagy egy személyiség által keltett benyomás révén. A 21. századi konzervativizmus a virtuális valóságról való beszédet csak mesének tartja, melyek a tudományos fikciós regények szerzőitől erednek. *Valóság csak egy van, s ez az univerzum valósága, amelyben élünk, s amelyben emberek élnek mióta megvan ez a világ, értve ezen a spirituális, mentális és fizikai valóság összességét.* Ha 'embervilágokról' szólnunk, ez csak azt jelenti, hogy azt a valóságot, melyben mindnyájan élünk, egyes emberek saját létük kontextusának, saját életük különleges sajátosságainak szemüvegén keresztül látják — mintha az általában észlelt valósággal szemben az ő világuk egy specifikus valóság lenne. A virtuális valóságot azonban még ilyen értelemben sem lehet elfogadni, mert semmiképpen nem jelenti a nyugati civilizációban élők által megtapasztalt valóság bármiféle alapvető változatát.

². "Money becomes a limiting case of a good that is generally desired by all participants in the exchange network, even if not intrinsically but instrumentally. The trader who accepts money for units of any nonmoney goods or services secures a nonspecific medium of value that facilitates reentry into any market. The ideal fungibility of money gives the supplier-seller of money an asymmetrical claim to the gains from the exchange. By the very definition of what money is, the possessor, and hence the potential supplier, of money faces lower transactions costs in completing any exchange than the possessor, and potential supplier, of any nonmoney good or service. The fungibility of money provides the possessor with enhanced power to 'walk away' from any exchange for goods and services, a power that the possessor of any nonmoney good or service simply does not have." *Ibid.* 154. l. (a fordítás a szerző munkája).

A gazdasági globalizációs folyamatnak, a virtuális valóság kora beköszöntésének egyes fővonásait a következőkben lehet összefoglalni :

(a) *A gazdasági struktúra átalakulása.*

A globálisan értelmezett világ egyik, a racionálisan gondolkodó ember számára elképesztő fővonása, hogy a világ legfejlettebb gazdaságaiban olyan áruk termelése, melyek szükségesek a társadalom és egyének mindennapi életéhez, egyre ritkább lesz, s a szolgálati szektorok nagy ütemű növekedése szívja fel (sokkal alacsonyabb bérekért és fizetésekért) a munkapiacra kínáló, vagy előző munkahelyüket elvesztett, vagy oda újonnan érkező munkaerőket. A valóságos értéket — élelmiszert, ruházatot, cipőt, stb., vagy az u.n. átmeneti árukat, melyek más termékek előállításához szükségesek — való termelésnek ez a felszámolása úgy történik, hogy a termelést a kevésbé fejlett országokba telepítik át a vállalatok, még a komplex áruk termelését s a szükséges részek gyártását és összeszerelését is. Tagadhatatlan persze, hogy egyes gépi felszerelések gyártásának legnagyobb hányada, például a repülőgépiparban, vagy a számítógépek és azokat kiegészítő berendezések gyártása, még mindig a legfejlettebb ipari országok kiváltsága maradt. A 21. századi piactgazdasági elképzelések általában alapvető része lett, hogy a kommunikációs és információs technológiák fejlődése a szolgálati szektor növekedésével jár, s a régi termelői szektorok — mezőgazdaság és ipar — termelését elsősorban az ázsiai, délamerikai és kelet- közép-európai gazdaságok feladatának tekintik.

Ennek a veszélyes gazdasági struktúraváltozásnak a következménye az, hogy a kommunikációs-információs és szolgálati szektoraikra támaszkodó országok a lakosság ellátásához és a még megmaradt iparuk és gépesített mezőgazdaságuk munkáltatásához szükséges termékek szempontjából teljes függőségbe jutnak. A struktúraalakulást viszont, és evvel visszatérünk a virtuális valóságra vonatkozóan mondottakhoz, logikusan csak az a tény magyarázza meg, hogy a vállalatok értékét egyre inkább nem termelésük nagysága és fontossága, tehát például áruforgalmuk értéke és minősége határozzák meg, hanem a tőzsdén elért 'virtuális' értékelésük. Ennek a fejlődésnek az eredménye az a helyzet, hogy olyan vállalatoknak, mint például Bill Gates híres Microsoft-ja vagy a Yahoo, tőzsdei értéke áruforgalmuknak vagy tényleges bevételüknek oly mértékben többszöröse (százszorosa, ezerszerese, és így tovább) amely már csak a 'virtuális' valóság fogalmának felel meg, de semmi köze sincs a 'valóságos' valósághoz. Lehet-e ezt a fejlődést normálisnak minősíteni ? Hiszen elég ennek a virtuális világnak az összeomlásához, hogy a tőzsdei árfolyamok egy pánik vagy egy fontos ország vagy térség gazdaságának válsága folytán (mint az 1987-es tőzsdepánik vagy az 1998 augusztusi, az orosz gazdasági válság okozta válság) oly annyira zuhanjanak, hogy értékük órákon belül elveszítse 80-90 százalékát (ezért van az, hogy Alan Greenspan, az amerikai központi bank, a *Federal Reserve* most nyugdíjba vonuló elnöke, unos-untalan felhívta a tőzsdén befektetők figyelmét erre a veszélyes anomáliára).³

³ Az utóbbi időkben többször előfordult a Wall Streeten, hogy egy új Internetes vállalat részvényeinek értéke egy napon belül felment 500 vagy 1000 százalékkal, anélkül, hogy a befektetőknek fogalmuk lett volna a vállalat életképességéről, és anélkül, hogy bármiféle információjuk lett volna működésének prognózisairól. Ezek a hihetetlen kilengések nem a nagy, intézményes befektetők taktikájának következményei (bár ők is igyekeznek

(b) *A munkaerőpiacok teljes szétziláltsága.*

A gazdasági struktúraváltozásnak, tehát a globalizálódásnak és a virtuális valóság perspektívájának köszönhető az egyes országok munkaerőpiacainak teljes szétziláltsága. Ez alatt azt értem, hogy az ipari és egyéb termelési vállalatok világ körüli vándorlása — hiszen erről van szó, mert ha például egy régióban a munkaerő követelményei megnőnek az életszínvonal emelkedésével, a vállalatok újabb, más vidékeket keresnek, ahol a minimális képzettség még alacsony bérekkel és fizetésekkel párosul — a rendelkezésre álló munkaerőtömeg felhasználásának teljes kiegyensúlyozatlanságához vezet. Ennek bizonyossága a nagy nyugati nemzetgazdaságokban fennálló és pusztító munkanékültség, melyet csak súlyosbítanak a globális piacon uralkodó verseny állítólagos követelményeihez való hozzáilleszkedésre hivatkozással véghez vitt munkaerő elbocsátások. A gazdasági struktúra megváltozásának ez a következménye mára egy valóban globális jelenséggé vált pontosan azért, mert az információs technológiák révén az egyes országok munkaerőpiacai össze vannak kötve, s a munkabiztonság elvesztésének félelme miatt a kiegyensúlyozatlanság mindenütt uralkodóvá válik.

A fentiekhez hozzájárul még az a jelenség, amelyre az a két amerikai közgazdász hívta fel a figyelmet az utolsó három év folyamán, akiket már idéztem a társadalomról és a közösségről szóló fejezetben, — Lester Thurow és Robert Reich, — mely szerint a kommunikációs-információs technológiákkal együtt járó szolgáltatási munkahelyek mind egy bizonyos tudást, tehát egy műszaki nevelési háttérrel kívánnak meg. Így a két közgazdász egybeeső előrejelzése szerint, az amerikai társadalom 30-40 százaléka, akik rendelkeznek majd a megfelelő képzettséggel, egy magas életnívón tud majd élni, míg a 'kimaradt' 60-70 százalék a szegénység küszöbe alá fog lesüllyedni.

(c) *A jóléti állam vége és a közösségi szolidaritás hiánya.*

A globális piacgazdaság egyszersmind a jóléti állam végét jelenti, hiszen a pénzpiacok uralma és az Információs Kor a féktelen individualizmussal járnak együtt, s kizárják az állami beavatkozás elvét még szociális téren is. Ez az alapvető ellentét tény még akkor is, ha a nyugateurópai szociáldemokrata kormányok azt hiszik, hogy a tőzsdei értékelésre alapozott globalizálódó gazdaság és egy szociális 'védőháló' fenntartása összeférnek egymással politikájuk keretében. Persze igaz az, hogy a jóléti állam egyre növekvő nagyvonalúsága az állami költségvetések egyensúlyban tartását évtizedek óta az utópiák

profitálni a tőlük függetlenül kialakult helyzetből), hanem a kis befektetők tízezreinek, akik, sokszor állásukat otthagyva, minden gazdasági tudás és a vállalati eredmények értékelésének általános ismerveit mérlegelése nélkül, vetik bele magukat a legkockázatosabb tőzsdei kalandokba, s evvel az egész gazdasági életet veszélyeztetik — az egyéni és gazdasági szabadság nevében. — Egy másik fontos szempont a tőzsdepiacok eredményeinek megítélésében és ez, sajnos, nem egy köztudomású tény, hogy amíg az Internet koncepciók, éltechnológiák értéke elképzelhetetlen mértékben növekszik, az általános értékmutató, mely sok kis- és középvállalatot is magában foglal, egészen más képet mutat. A Wall Streeten és a NASDAQ tőzsdén bejegyzett részvények két harmadának értéke húsz százalékkal esett az elmúlt évek során, míg az éltechnológiai vállalatok értéke megsokszorozódott.

körébe utalta, annál inkább, mert a nagyszámú bevándorló ellátása az állam és egyéb intézmények szociális terheit még elviselhetetlenebbé tette.

A jóléti állam tehát mindenképpen el volt ítélve, s el kell ismerni, hogy a fentebb leírt gazdasági fejlődés csak felgyorsította ezt a folyamatot. A probléma azonban ott van, hogy a pénzügyi és tőzsdegazdaság uralmának beköszöntése együtt jár, amint láttuk, a szociális nehézségek súlyosbodásával és erre senkinek nincs orvossága. Sem a túlzott individualizmus, sem a konszumerizmus nem sugallják az embertársakkal való szolidaritást, s ebben az értelemben van igazuk azoknak, akik a mai gazdasági fejlődés — a világpiac korlátlan versenye — és a demokrácia követelményei között elkerülhetetlen ellentétet látnak. Amikor az egyén identitását fogyasztói volta és a médiák napról napra közvetített programjainak tartalma határozza meg, amikor az anyagi bőség elérése jelenti egyének és csoportok számára a legmagasabb célt, melyet az emberi egzisztencia folyamán el lehet érni, hol marad hely az emberek közötti szolidaritás számára ? Kormányok és ideológusok a társadalmi szolidaritás megújulásától remélnek csodákat, de szolidaritást parancsra, törvényes rendelkezések által teremteni nem lehet. Valóságos emberi szolidaritás csak emberi közösségekben van, s a közös múlt, a megosztott történelmi tapasztalatok, s a közösen őrzött és tisztelt értékrendszerek eredőjeként születik meg.

(d) *A prognózisok lehetetlensége egy globalizált tőzsdegazdaság keretében.*

A modern gazdasági fejlődésben, különösképpen a második világháború után, az előrejelzések egyre nagyobb szerepet kaptak az államok politikájának, a beruházók terveinek, és az egyének életfolyásának kialakításában. Szerepük még inkább megnőtt a kommunikációs-információs 'forradalom' beköszöntése után, mivel a globális keretben senki nem tudja miszerint lehet és kell a különféle gazdasági célok megvalósítása érdekében eligazodni. De pontosan ebben mutatkozik meg a mai gazdasági helyzet egyik alapvető paradoxona, mert *a globális piacgazdaság fejlődésének iránytalansága és a tőzsdei üzletek szinte azt mondhatni irracionális volta, lehetetlenné teszi komolyan vehető előrejelzések kidolgozását.* Ennek legjobb bizonyítéka a tőzsdepiacok elképesztő magatartása, amikor nem egyes fontos gazdasági eseményekre, nem döntő politikai történésekre reagálnak, hanem politikusok vagy gazdasági vezetők nyilatkozataira és, sokszor, ezek meggondolatlanul kimondott véleményeire.

A gazdasági előrejelzések megbízhatatlansága annál inkább meglepő, hogy a rendelkezésre álló technikai eszközök alkalmazásával a prognózisok minőségének egyre jobbnak kellene lennie a kommunikációs-információs technológia elmélete szerint. Hogy ez nem így van, ennek nyilvánvalóan az oka, hogy (i) a 'globálisan' való gondolkodás egyre pontatlanabb prognózisokhoz vezet, mert előfeltételei ideológiák és nem a valóságot tükrözik, és (ii) az egyre nagyobb lehetőségeket adó, mert egyre tökéletesebb technikai berendezések teljesítménye is elsősorban az ezeket kezelő emberek képességétől, objektív ítéletétől és a mindenkori kontextust figyelembe vevő kalkulációjától függ. A régi tétel tehát ma is érvényes : a legfejlettebb technikai eszközök sem helyettesíthetik be az emberi elme és szellem teljesítményét.

(e) *Az ármechanizmusok működésének egyre csökkenő fontossága.*

A kommunikációs és információs technológiák korában igen meglepő, hogy az ármechanizmusok, amelyekre az egész piacgazdasági koncepció korrekt működése épül, egyre kevésbé irányítják a gazdasági tevékenységeket. Végeredményben a mai technika adottságaival éppen az ármechanizmusok működésének kellett volna sokkal tökéletesebbé válnia hiszen, amint ezt már Friedrich von Hayek is megállapította, az árviszonyok alapjait adó gazdasági értékelések és viszonylatok egy episztemológiai nehézséget jelentenek (éppen ezért, Hayek szerint, egy állam beavatkozása a gazdasági folyamatokba egy episztemológiai lehetetlenség). Ezek pontos ismerete, a technológiai fejlődés következményeképpen, csak növelhetné e mechanizmusok fontosságát.

Ennek pontosan az ellenkezője történik, mert

(i) A globalizálódó folyamatok egyre jobban megnehezítik az ármechanizmusok korrekt működéséhez szükséges információk összegyűjtését;

(ii) A technológia által teremtett lehetőségeket nem használják ki azok, akiknek ezekre legnagyobb szükségük volna, mert vagy egy ideológia által befolyásolt nézeteik akadályozzák meg őket ebben, vagy egyszerűen nem eléggé kompetensek arra, hogy a legmegfelelőbb és ellenőrzött adatokat tegyék be a hallatlan mennyiségű információt feldolgozni képes számítógépekbe;

(iii) Végül, és ez talán a legfontosabb tényező, hatalmi és hegemónikus tendenciák állandóan beavatkoznak a gazdasági folyamatokba, s ezek — a szabadpiaci ideológia nyilvánosan hangoztatott jelszavainak ellenére — lehetetlenné teszik az ármechanizmusoknak, a gazdasági tevékenységek feltételei által meghatározott, működését.

(f) *A vállalati fúziók áramfutása.*

A globalitás álmával együtt jár a 'nagyság' — a fizikai értelemben vett nagyság — után való sóvárgás. Az okozati érvelés egyszerű : ha a gazdasági tevékenységek már az egész világra kiterjednek, és ha bármiféle ilyen tevékenységnek engedelmesskednie kell a világpiac uralkodó féktelen verseny szabályainak, akkor egy vállalat csak akkor remélheti, hogy ebben a világpiaci versenyben fennmaradjon, sőt sikert érjen el a maga területén, ha egyre növekszik, egyre inkább közeledik a globalitás ideáljának az eléréséhez. Mivel pedig a kíméletlen verseny nem enged időt arra, hogy egy vállalat lassan, mondhatni 'természetesen' növekedjen, nem marad más lehetőség a vállalatok számára, mint a fúziók áramfutása. Két vagy több vállalat fúziója lehet egyenrangú felek között kötött 'házasság,' vagy egy ellenséges típusú frigy, amelyben az egyik partner, lehet az nemcsak a nagyobb, hanem a kisebb is, magába olvasztja a másikat.⁴

⁴ Itt nem gondolok olyan 'ragadozó' típusú üzletekre, melyekben egy ilyen ügyletekre specializálódott, nagy pénzüsségeket megmozgatni képes beruházási vállalkozás felvásárol egy olyan, általában több terméket termelő vállalatot (ezeket ma 'konglomerátumnak' szokták hívni), mely komoly problémákkal küzd — például forgótőke hiány, vagy igen magas önköltségi kiadások, vagy piacainak elvesztése — s ezt részenként kiárusítja

A legutóbbi idők több szempontból is legérdekesebb amerikai fúziója (2000 januárjában) az *America Online* (AOL) és a *Time-Warner* (TW) közötti. AOL mely, mint vállalati szervezet — valóságos tőkebefektetés, évi bevétel, alkalmazottak száma, stb. — sokkal kisebb a TW-nál mégis le tudta 'nyelni' ez utóbbit, mert tőzsdei értéke, mint a kommunikációs-információs 'forradalom' egyik élharcosának, valódi nagyságához képest óriási volt. A legérdekesebbnek ebben a házasságban azonban a tőzsdepiacok e fúzióra való reagálása bizonyult. Míg az AOL az Internet-világ egyik legismertebb képviselője, s az u.n. NASDAQ tőzsdének (az új technológiák vállalatai tőzsdéjének) az egyik sztárja, a TW egy tradicionális típusú, és a Wall Street tőzsdepiacához tartozó, kiadási és szórakoztatási cég, melynek részvényeit szintén tradicionális típusú beruházók részesítették eddig előnyben. A fúzió bejelentése után mindkét cég részvényei esni kezdtek e két tőzsdén, de a Wall Streeten a TW részvények értéke egy pár napon belül újra kezdett emelkedni, viszont a NASDAQ tőzsdén az AOL részvényeinek értéke igen komoly mértékben zuhant, s egy tradicionális vállalattal való egyesülése miatt elvesztette a fiatal, Internet-hívő beruházók stratégiájában játszott szerepét. 2005-ben aztán bebizonyosodott, hogy a tőzsdéknek igazuk volt : az AOL alapítója és elnöke, aki kilépett a TW igazgatótanácsából, nyilvánosan elismerte, hogy a fúzió egy végzetes stratégiai hiba volt.

Milyen ellenvetéseket lehet evvel a fúziós ámokfutással szemben felhozni ?

Először azt, hogy a már most is óriási termelővállalatok egyesülése olyan hatalmas gazdasági szervezeteket hoz létre amelyeket, bármit is mondjanak a 'guruk,' lehetetlen még a mai technikai eszközökkel is menedzselni és termelésüket a világpiaci versenyben még hatékonyabbá tenni. Ellenkezőleg, ezek a mamut-vállalatok, az általános tapasztalatok szerint, elkerülhetetlenül vesztenek hatékonyságukból, — például képtelenek az egyre inkább diverzifikálódó világpiac igényeit kielégíteni, — bár ez csak később mutatkozik meg, mert a mamut-nagyság pszichológiai hatása, a nagyság előtt meghajló tisztelet, hosszú időn át megvakítja az embereket. Ez a tény tagadhatatlanul az emberi szervező- és menedzselő képességek korlátait húzza alá. *Másodszor*, ezek az óriás-fúziók mindig igen káros szociális következményekkel járnak, hiszen az egyesülés költségeinek törlesztési kötelezettségei miatt, s a részvényesek megnőtt étvágának kielégítésére minden fúzió, kivétel nélkül, üzembeszárásokkal és személyzeti elbocsátásokkal ('racionalizálás') jár. *Harmadszor*, a fúziók révén létrehozott mamut-vállalatok nemcsak hallatlanul nagy gazdasági, de a régebbi korokban elképzelhetetlen társadalmi és politikai hatalommá is válnak. Ilyen szempontból a fúziós ámokfutás teljesen anti-demokratikus jellegű, bár ezt a tényt a mai trend ideológusai, hacsak lehet véka alá rejtik. Ez az anti-demokratikus jelleg abban is megmutatkozik, hogy a multinacionális vállalatok menedzserei-bürokratái tulajdonképpen még a vállalatuk részvényeseinek sem tartoznak számadással, hiszem igen ritkán fordul elő, hogy javaslataikat a részvényesek évente egyszer összeülő közgyűlése elutasítja vagy teljesen megváltoztatja. Az óriásvállalatok anti-demokratikus jellegét még inkább kihangsúlyozza az, hogy szavuk, gazdasági és pénzügyi fontosságuknál fogva, minden társadalmi és politikai kérdés megoldásában igen nagy súllyal esik latba, annak ellenére, hogy semmiféle demokratikus legitimitással nem rendelkeznek, bár szinte

igen nagy többletértékhez jutva. Persze egy ilyen vállalkozás sok rizikóval jár, és a beruházási vállalkozás szakembereinek pontosan ismernie kell a megvásárolandó vállalat előnyeit és hátrányait. Ez a típusú fúzió a mai piacgazdasági helyzetnek egy különleges vonását mutatja, de nem esik az itt tárgyalt fúziók kategóriájába.

közintézményként tekinti őket a szakértők és a közvélemény egy része.⁵ Viszont senki nem vetheti az óriásvállalatok szemére, egy morál nélküli és csak a hasznossági elvet elismerő korban, hogy súlyukat saját érdekükben való megoldások elérésére használják fel.

2. A globális világpiac ideológiájának konzervatív kritikája

A 21. századi konzervativizmus teljes mértékben elveti a gazdasági globalizáció és a virtuális valóság ideológiáját, de elismeri a kommunikációs-információs technológiák által teremtett, jó értelemben vett fejlődést — egyes eljárások felgyorsítását, vagy a planetáris kommunikációs lehetőségek valóságát — anélkül, hogy ezeknek világmegváltó jelentőséget tulajdonítana. Ez a konzervativizmus felismeri azt a veszélyt, ami az ideológiai tételek unos-untalan ismételtetésében rejlik (mely tulajdonképpen a totalitáriánizmusok 'agymosásos' módszeréhez hasonlítható), mivel a nem létező valóságnak elkerülhetetlen tényként való beállítása, az állandóan az elmékbe sulykolt valótlanosság, nem más, mint egy tömegpszichológiai módszer alkalmazása, mivel ha mindenki elhiszi, a társadalom életének valóságává válik.

Rövidtávon ez a konzervativizmus nem lát más megoldást, mint felhasználni az állam hatalmát (bár az állam hasonló beavatkozásainak elvben ellene van), vagy a civil társadalom rendelkezésére álló eszközöket, a gazdasági tevékenységek globalizálódása súlyos következményeinek enyhítésére és korlátozására. Ez a beavatkozás persze felveti a magánvállalkozás szabadságának, a piaci tevékenységek szabadságának kérdését, mely a globális piaci ideológia perspektívájában épp annyira 'szakralizált,' mint a demokrácia a politikai intézményesség területén. Szemben ezzel a dogmatikus tétellel meg kell látni azt, hogy a 'láthatatlan kéz' a piacon soha semmi hibát nem korrigált vagy soha semmi káros fejlődést nem terelt jobb irányba, tehát valójában nem létezik. Ami pedig a szabadságot illeti, melynek megvalósítása az egyének és a társadalom életében az új konzervativizmus morális felfogásának fő célja, a piaci tevékenység szabadsága nem azonos az általános, morálisan meghatározott szabadság fogalmával, mert szociális igazságtalanságot teremt, s egyének és csoportok existenciáját fenyegeti (például olyan esetekben, amikor 45 éven felülieket tesznek az utcára, akiknek már semmi reménye nem lehet egy új állást találni) hatalmi vagy materiális érdekek kielégítésének jegyében. Nem lehet és nem szabad emberi tragédiákat okozni bizonyos 'szabadságok' elképzelések ürügyén.

A 21. századi konzervativizmus megítélése szerint nem egy globális gazdaság, hanem egy az államrendszer helyét átvevő *gazdasági regionalizmus*, tehát egyes vidékeket magukban foglaló, autonóm gazdasági egységek összessége fogja a mai nemzetgazdaságok piacgazdasági rendszerének szerepét

⁵ Egy az ötvenes évekből eredő kis anekdóta jellemzi legjobban a nagy vállalatok befolyásának problémáját. Eisenhower elnök a *General Motors* elnök-vezérigazgatóját, a republikánus párt nagy támogatóját, nevezte ki amerikai nagykövetnek Indiába. Amikor az újságírók azt kérdezték tőle, hogy vajon nem lát-e összeférhetetlenséget abban, hogy ő egy nagyvállalat vezetője, de ezen túl az ország érdekeit kell képviselnie? Az új nagykövet azt válaszolta: "Hát mondják, ami jó a *General Motors*nak az nem jó az Egyesült Államoknak?" Bárcsak ilyen egyszerűek lennének társadalmunk problémái ...

közép- és hosszútávon átvenni.⁶ Ez a regionalizmus, mai meglátásunk szerint, a következő általános vonásokkal jellemezhető :

(i) Társadalmi integráció vagy kohézió egy régió belül a helyi civilizációs követelményeknek megfelelően;

(ii) Autonóm, nem felülről irányított folyamatok, melyek egy sokkal intenzívebb gazdasági összetartozáshoz fognak vezetni egy földrajzilag és kulturálisan meghatározott régió belül, mert lényegük az összetevő kisebb egységek koordinált döntéseiben fog állni a régiót érintő fontos gazdasági és társadalmi kérdésekben. Egy ilyen regionalizmus összeegyeztethető az alulról felfelé irányuló fejlődéssel, mely lehetővé teszi a lokális kulturális és társadalmi tényezők érvényesülését, elsősorban a kooperatív és participációs tendenciákat, amint ezt jól kifejezi az endogén fejlődés következő meghatározása : "[Ez a fejlődés ad] alkalmat egy régió lakosainak autonóm cselekvésre, hogy ilyen módon a maximumig ki tudják aknázni meglévő lehetőségeiket és érvényesítsék kulturális értékeiket és igényeiket";⁷

(iii) Nemcsak az áruk és szolgáltatások szabad kicserélhetőségére, hanem embereknek és csoportoknak is nagyobb mozgásterére nyílik lehetőség etnikai, vallási, foglalkozásbeli vagy egyéb kategóriákhoz való tartozásuk, egy szélesebb kulturális együttműködés és a változások révén életre hívott, új gazdasági tevékenységek keretében;

(iv) Specifikus intézményes formák, melyek egy kezdeti időszakban, a még meglévő nemzetközi rendszer átalakulásáig, államközi egyezmények és egész szektorokat szabályozó normák elfogadásán (*regimes*) keresztül fognak megszületni.⁸ Később a gazdasági tevékenységek egyes szféráira vonatkozó politika közös kidolgozásán és közös döntések meghozásán keresztül új összefogási vagy társulási kötelékek (latinul *consociatio*, melyet Paul Taylor vett át *consociationalist* kapcsolatokról írva) alakulnak ki, melyek végül, az egymással egybeeső identitások alapján, átveszik a területi és állami szuverenitások helyét egy u.n 'megújított középkori' (*neo-medieval*) társadalmi rend formájában;

(v) Ezt az új regionalizmust nem az államok, hanem a civil társadalom fogja megteremteni, egyéni és közösségi kezdeményezésekre támaszkodva a gazdasági tevékenységek minden szektorában.

A korabeli gazdasági élet két trendje — globalizáció és regionalizmus — közötti egymásra hatások egyre nyilvánvalóbbak már ma is. A globalizáció gyakran a regionalizmus előmozdítójává válik, mert,

⁶ E témára vonatkozólag lásd : FAWCETT, Louise – HURRELL, Andrew, eds. *Regionalism in World Politics : Regional Organization and International Order*. Oxford, Oxford University Press, 1995, 39-46 lapok.

⁷ [Endogenous development represents] "the capacity of the inhabitants of a region to act in an autonomous way and thus to maximize their own potential and enhance their own cultural background". BASSAND, M. et al. *Self-Reliant Development in Europe*. Aldershot, Gower, 1986, 104. l.

⁸ Stephen Krasner, az államközi egyezmények specialistája, a következőképpen határozza meg ezeket : "[A regime is an ensemble of] explicit or implicit principles, norms, rules, and decision-making processes around which actors' expectations converge in a given area of international relations." KRASNER, Stephen D. *Structural Causes and Regime Consequences – Regimes As Intervening Vehicles*, in : KRASNER, Stephen. ed. *International Regimes*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1983, 42. l.

például, a környezetünket romboló tevékenységek korlátozása elkerülhetetlenül szükségessé teszi a regionális együttműködést a helyi körülmények figyelembe vételével és az azokhoz való adaptálódással. Végeredményben a környezetet fenyegető veszélyek elhárítására vonatkozó szabályozások terén nem lehet a regionális kereteken túllépni, hiszen egy szélesebb keretben ezek hatástalanná válnak, tekintve, hogy univerzálisan nem lehet őket alkalmazni. Ugyanakkor a regionalizmus is előmozdíthatja a globalizáló tendenciákat, például a globális, transznacionális vállalatok beruházási és kereskedelmi stratégiai követelményeihez való regionális alkalmazkodás révén, megalapozva a különféle régiók érdekeinek konvergenciáját (hiszen a globális vállalatoknak saját maguknak érdeke, hogy a helyi követelményekhez igazítsák termelési céljaikat). Ebben az értelemben a regionalizmus egy kielégítőbb funkcionális választ biztosít ezeknek a vállalatoknak termelési és marketing tervezéséhez, mint a mai államrendszer vagy nemzetközi szervezetek. A gazdasági tevékenységek nem óhajtott és nem megcélzott, de tényleges hatásainak (*externalities*) leredukálását vagy teljes eltüntetését sokkal jobban el lehet érni a regionális, mint a nemzetállami vagy univerzális keretben. Végül, s ezen a téren a gazdasági és politikai szférák egymásbamosódnak, a regionalista berendezkedés a globalizációs törekvéseket szolgálhatja abban is, hogy a regionális vagy globális hegemoniákkal szembeni a közös döntésekre alapozott ellenállásra lehetőséget ad vagy azokat felerősíti – egy ellenállás, melyet Charles Kindelberger a 'hegemonikus stabilitás' garanciájának nevezett.

Az ebben a tanulmányban felvázolt politikai és gazdasági regionalizmus teljesen különbözik attól, amit az Európai Unió törekvései képviselnek. Ez az Unió a nemzetállami elgondolásokat és attitűdöket egyszerűen áttelepíti a regionális síkra, — nem ennek jele-e az, hogy minden szlogen ellenére sem decentralizálásról, sem a szubszidiaritás elvének következetes alkalmazásáról sincs szó ? — és egy állami hegemonia helyett egy bürokratikus hegemoniát kíván megvalósítani. Az európai integráció folyamata, sajnos, igen rossz útra siklott valahol, ezért ennek esetében jobb a felülről a népek fölé tornyosuló *regionalizációról* beszélni, míg az itt megvédett álláspont a természetes autonómiatörekvésekre alapuló *regionlizmust* képviseli. Röviden kifejezve, a 21. századi konzervativizmus nem egy európai unióért, hanem az előzőekben leírt *régiók Európájáért* küzd. Legyünk őszinték, ki az az európai, aki nem akarná, hogy Európa egyesüljön (bár ez nem jelenti azt, hogy egységes legyen, — a különbség igen fontos), hogy Európa ellen tudjon állni a 21. század előreláthatóan erős hatalmi versenyében az amerikai vagy ázsiai hegemonikus törekvéseknek ? Azok az európaiak, mint a jelen tanulmány szerzője, akiknek őszinte nemzeti érzése csak egy teljes, kulturális és morális értelemben megfogalmazott európaiság keretében érvényesülhet, nem az európai civilizációt, életformát és etikai elveket utasítják el, hanem azt az Európát, amelyet a mai nemzetállamok felelősei és brüsszeli kiküldötteik építenek.

3. Globális gazdaság és globális környezetvédelem

Azt hiszem teljesen magától értetődő, hogy környezetünk lerombolódását és elkerülhetetlen védelmét a globális gazdasági tevékenységekkel együtt kell megvizsgálni. Bár az ember kozmoszban elfoglalt helyének problematikája, melyet a tanulmány második fejezetében részleteztünk, fejezi ki és magyarázza legjobban meg a globális környezetünket ma fenyegető veszélyek spirituális és civilizációs

alapjait, a modern civilizáció természeti környezetünket való pusztítása elsősorban a technológiai fejlődésre alapozott gazdasági tevékenységeknek köszönhető. Ezen kívül itt a helye környezetünk lerombolásáról és védelméről beszélni, mert ez az a téma, mely valóban és száz százalékosan globális, hiszen a globalizáció legfontosabb ismérve a planetáris pusztulás, az ökológiai egyensúly eltűnése és az emberiség sorsának, akár akarjuk akár nem, teljes bizonytalansága.

Már Hegelnek az volt a meglátása, hogy a természet 'de-szakralizálása' (*Entgötterung*), mely az ember által való meghódítását követte, az ember és a kozmosz közösségének megtörésével járt.⁹ Mit jelent a valóságban ennek az alapvető közösségnek a felszámolása a modernitás utolsó két százada alatt ? Mit jelent környezetünk pusztítása, mely az atomfegyverek emberiség létét fenyegető veszélye mellett, el fogja jövő sorsunkat dönteni ? A következő pontokban lehet röviden e problémákat összefoglalni :

Környezetünk pusztítása abban áll, hogy a planetáris ökológiai egyensúly a földtekén élő emberek száma és földünk (latin neve után *Gaiának* is szokták nevezni) természeti forrásai között, melyeket állandóan fogyasztunk, teljesen felborult. Ennek az egyensúlynak teljes felborulását jól éreztetik a demográfiai robbanásra és a természet anyagi és energiaforrásainak elképzelhetetlenül túlzott fogyasztására vonatkozó adatok :

"1900 óta a világ népessége több mint megháromszorozódott, és gazdasági tevékenységei hússzorosa teszik ki a század elejeinek. A kőolajtermékek fogyasztása megháromszorozódott, míg az ipari termelés ötvenszer nőtt meg századelejei nivójához képest. Ennek a növekedésnek a legnagyobb része, négy-ötöde, az 1950 óta eltelt korszakba esik."¹⁰

A természet kihasználásának nagyságrendjét úgy lehet kiszámolni, hogy a földön élő emberek számát beszorozzuk a fejenkénti anyag- és energiaforrások felhasználását — például a levegő- és vízszennyeződést – valamint az alapvető természeti adottságok megváltozását kifejező számokkal. Így tudjuk összehasonlítani a természetes környezet által kínált összes anyagi források felhasználását az emberi ökoszisztéma által a felhasznált források maradványaival, beleértve az átalakított energia formáit, melyeket ökoszisztémánk visszadob a természeti világ 'vérkeringésébe.'

Természeti környezetünk válsága tehát az exponenciális demográfiai és gazdasági növekedés következménye.¹¹ Ehhez hozzájárul az is, hogy, egyrészt, egy fontos időbeli eltolódás állapítható meg az exponenciális növekedés eredményei és az ezt korrigálni szándékozó, a különféle hatóságok által elhatározott intézkedések között; másrészt pedig azoknak az intézményeknek melyeknek e növekedési ütem következményeit kellene korrigálnia, teljes hatástalansága (azt is lehetne talán mondani,

⁹ TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 50. l.

¹⁰ "Since 1900, the world's population multiplied more than three times. Its economy has grown twentyfold. The consumption of fossile fuels has grown by a factor of 30, and industrial production by a factor of 50. Most of that growth, about four-fifth of it, occurred since 1950." MACNEILL, Jim – WINSEMIUS, Pieter – YAKUSHIJI, Taizo. *Beyond Interdependence – The Meshing of the World Economy and the Earth's Ecology*. Oxford, Oxford University Press, 1991, 3. l.

¹¹ "Environmental degradation is not the sum of independent causes, it is the multiplicative product of interconnected ones," amint a környezeti válság szakértője, Paul Ehrlich, írja. EHRlich, Paul R., – EHRlich, Ann H., – HOLDREN, John P. *Human Ecology – Problems and Solutions*. San Francisco, W.H. Freeman, 1973, 12. l.

tehetetlensége) a demográfiai és piacgazdasági erőkkel szemben. Az emberiség sorsának nagy dilemmája a modern korban az, hogy a kapitalista piacgazdaság nem működőképes, ha a végtelenségig tartó gazdasági fejlődés reális reménye eltűnik látóhatáráról.

Természetes környezetünk drámája abban áll, hogy míg az emberi ökoszisztéma nyitott, növekedésre képes, tehát a végtelenségig magába tudja integrálni a tudomány és technológiák által hozott változásokat, addig a kozmosz ökoszisztémája egy zárt rendszer, változik, de nagyságrendje nem nőhet; vagyis az anyag és az energia a természet egyik részéből a másikba vándorolhat, de mennyiségük vagy összességük nem változhat. A tragédia az, hogy a modern fejlődés folyamán mind a természettudományok, mind a kapitalizmusra építő piacgazdasági elképzelések pontosan ennek a valóságnak a fordítottját állították gondolkodásuk középpontjába : számukra az emberi ökoszisztéma testesített meg egy zárt egészet, míg a természetet, a kozmoszt, mint egy nyitott rendszert kezelték, mely a végtelenségig képes adaptálódni az ember által ráerőszakolt változásokhoz. *A modernitás emberének koncepciójában tehát a gazdasági szféra jelenti a globális keretet, a globális ökoszisztémát, melynek a természet egy alkotó része* (innen vannak erednek a poszt-modern elméletek, melyek a természetet az emberi társadalom termékének, vagyis egy virtuális világnak tartják).

Környezetünk problémájának megoldására két megoldást lehet javasolni : az első szerint a gazdasági növekedést kell korlátozni (lásd erre a Római Klub híres jelentését a hetvenes években) vagy megfelelő mederbe szorítani, mely egy *globális gazdasági menedzsment* követelményében csúcsosodik ki. A másik az ember világképének és gazdasági tevékenységeinek teljes mértékű, globális megváltoztatását követeli, s mivel az embernek a kozmoszsal való viszonyára vonatkozó összes eddigi előfeltételezéseket megkérdőjelezi, az *ökológiai forradalom perspektíváját* idézi fel. Wolfgang Sachs foglalja legjobban össze a két felfogás közötti különbséget :

"A globális ökológia feladatait két fajta módon lehet értelmezni : vagy egy technokratikus erőfeszítést kíván megvalósítani, mely korlátozná a fejlődést a természet kizsákmányolásának és beszennyesítésének elkerülésére, vagy egy teljes kulturális fordulatot óhajt létrehozni, lerázva a már elavult és idevonatkozó nyugati értékrendszerek hegemoniáját, és fokozatosan elhagyni a fejlődésnek még a gondolatát is. E két megközelítés részleteikben nem mindig egymást kizáróak, de perspektíváikban alapvetően különböznek. Az első esetben a legfontosabb feladat a [gazdasági] fejlődés biofizikai határainak megfelelő menedzselése. Az előrejelzések által nyújtott minden lehetőséget ki kell használni, hogy a fejlődés csak a fenyegető szakadék széléig jusson, a biofizikai határokat állandóan figyelve, felügyelve és próbára téve. A második esetben a kihívás a [gazdasági] fejlődés megfelelő kulturális és politikai határainak meghúzásában áll."¹²

¹² "For the task of global ecology can be understood in two ways : it is either a technocratic effort to keep development afloat against the drift of plunder and pollution, or it is a cultural effort to shake off the hegemony of aging Western values and gradually retire from the development race. These two ways may not always be exclusive in detail, but they differ deeply in perspective. In the first case, the paramount task becomes the management of the biophysical limits to development. All powers of foresight have to be mustered in order to steer development along the edge of the abyss, continuously testing, surveying, and manoeuvring the biophysical limits. In the second case, the challenge consists in designing cultural and political limits to development." SACHS, Wolfgang. *Neo-Development – Global Ecological Management*, in : MANDER, Jerry – GOLDSMITH, Edward. (eds.) *The Case Against the Global Economy and for a Turn Toward the Local*. San Francisco, Sierra Club Books, 1990, 245 l.

Az első megoldás, a globális gazdasági menedzsment nem a természet iránti magatartásunkat akarja megváltoztatni hanem, Sachs kifejezésével, az "antropocentrikus utilitáriánizmus jövő nemzedékek számára való lehetőségét"¹³ akarja megőrizni a természet globális megváltoztatása optimális módjának alkalmazásával. Mivel a piac intézményeinek elégtelenségét a természet által az ember számára nyújtott javak, elsősorban az u.n. "közös javak" — víz, levegő, erdők, stb., — féktelen kihasználása bebizonyította, ez a módszer új, a környezet szempontjából kevésbé pusztító, lehetőségeket keres a gazdasági növekedés tovább folytatásának lehetővé tételére. A természet és tőke, vagy a természet és munkaerő egymást behelyettesíthetőségének megtévesztő elvére támaszkodva, a globális gazdasági menedzsment mindenekelőtt az új termelési technológiákban reménykedik melyek, az egyre jobban képzett és a kommunikációs-információs technológiák minden lehetőségét kihasználó munkaerő hozzájárulása révén, megvalósítanák a közös javak megőrzését és a természet által nyújtott nyersanyagok racionálisabb (értsd az utilitáriánizmus szempontjából racionálisabb) felhasználását. Persze mindez inkább álmodozáshoz, mint komoly érveléshez hasonlít, hiszen az egyéni vállalkozóktól nem lehet azt elvárni, hogy a nyersanyagokat és a közös javakat ne csak saját érdekeik szempontjából kezeljék, s az államok és a társadalom intézményei sem megfelelőek a "kollektív beavatkozás korlátainak" megsemmisítésére.¹⁴

A 21. századi konzervativizmus habozás nélkül a második megoldást választja, mert tudatában van annak, hogy az emberi tudomány és technológia nem teszi lehetővé a globális ökológiai menedzsment által ígért megoldást, mert nem tudja pontosan meghatározni meddig lehet elmenni a kozmosz biofizikai tulajdonságainak megsértése nélkül. A tudomány és a technológia ezt már csak azért sem képes megtenni, mert politikai és ideológiai befolyások alatt áll, — lásd erre példaképpen a szennyeződések felső határainak megállapításai körüli vitákat, — s ezért nem lehet az általa meghatározott korlátozó értékek valóságában megbízni.

A Sachs által jelzett második megoldás nem más, mint amit az *ökológiai forradalmi perspektívának* neveztünk. Ez a megközelítés azért forradalmi, mert nem akar hallani a részleges megoldásokról még akkor sem ha gazdasági előnyökről, munkahelyek elvesztéséről vagy megmentéséről van szó, hiszen a környezetünket fenyegető veszély, mely az egész emberiség létét fenyegető veszély, ilyen szempontoknak a figyelembe vételét kizárja. Ennek a forradalomnak a célja a természetnek újra visszaadni 'szakrális' jellegét megfosztva az embert attól a szinte szent méltóságától, mellyel a modernitás ruházta fel. Csak ezen a módon lehet visszaállítani a kozmikus egyensúlyt — mely magában foglalja, például, a földünkön található különféle élőlények tiszteletben tartását és egzisztenciájuk feltételeinek megőrzését, — és elismerni, hogy a természet nem az ember szolgálatában áll, nem az

¹³ *Ibid.* 244. l.

¹⁴ "Collective environmental management poses a severe, and therefore politically sensitive, challenge because it involves the creation of rules and institutions that embody notions of shared responsibilities and shared duties, that impinge very heavily on domestic structures and organization of states, that invest individuals and groups within states with rights and duties, and that seek to embody some notion of common good for the planet as a whole." HURRELL, Andrew – KINGSBURY, Benedict. eds. *The International Politics of the Environment*. Oxford, Clarendon Press, 1992, 6. l.

ember 'teremténye' (ahogy ezt ma sokan el akarják hitetni velünk),¹⁵ hanem megvan a maga saját létének jogossága és értéke teljesen függetlenül attól, hogy az ember mit gondol róla.¹⁶

Az ember 'de-szakralizálása' azonban nem elég a kozmosz szakrális jellegének visszaállításához, mert ehhez az is szükséges, hogy az emberi ész, technológiát és a piacot, mint a gazdasági tevékenységek összességét, melyek a természet kihasználásának eszközei szintén 'de-szakralizáljuk.' Az emberi racionalitás szakrális jellegétől való megfosztása már csak azért is jogosult, mert mára tudjuk, hogy nincs egy emberi racionalitás — a nyugati ember racionalitása, — hanem az ésszerűségnek annyi fajtája van, mint ahány civilizációt találunk földünkön, hiszen a racionalitás is egy kontextuális jelenség, mint egy meghatározott kultúrának a terméke. "Magát a természetet is újra egy meghatározott kontextusban kell néznünk," amint ezt a globalizációról írt könyvemben megfogalmaztam, "egy konkrét térségben és korban, ahelyett, hogy csak a tudományos kutatás tárgyaként, nem természetes módon kezeljük."¹⁷ Az aristotelészi 'praktikus' ész, melyet a hagyományok is tükröznek, — és amely egyáltalában nem azonos a modernitás eszközként használt, célrátörő, utilitáriánus ész fogalmával, — nemcsak egy kultúra terméke, hanem az emberi tevékenységek és a természeti környezet összehatását is tükrözi, s ezáltal szorosan összekapcsolja az embert és a természetet. A kultúrákban 'beágyazott,' de egyszersmind a kozmoszsal bennünket összekötő racionalitás hoz létre egy harmónikus globális emberi világot. Ez a racionalitás elismeri egyúttal a nagy civilizációs hit- és értékrendszerek, valamint kulturális hagyományok különbözőségét, de ugyanakkor a helyhez kötött realitások különleges jellegét is, — anélkül, hogy ezeket az univerzálisnak hitt törvények matematikai formulákban kifejezett, absztrakt világába zárná. A technológia és a piaci tevékenységek 'de-szakralizálása' nem jelent mást, mint azt, hogy kijelöljük helyüket egy holisztikus világképben, vagyis megfosszuk őket mindenhatónak tartott, világot formáló képességeiktől. Ahogy René Dubos mondta : "A tudományos technológia pusztító démona az embernek saját magának a teremtménye."¹⁸ A természet ember által való meghódítása fajunk történetének legnagyobb és legkitartóbb utópiája volt, — az ökológiai forradalom az erről az utópiáról való végleges lemondást jelenti.

Az ökológiai forradalom azonban nemcsak a gazdasági élet és a politika vezetőire ró szinte megoldhatatlan feladatokat, hanem komoly áldozatokat követel meg az egyes emberektől, a fogyasztói identitás hordozóitól. Az egyéni mentalitások és társadalmi magatartások megváltozására van szükség,

¹⁵ Az idevonatkozó irodalomból lásd például Klaus EDER munkáját : *The Social Construction of Nature – A Sociology of Ecological Enlightenment*. London, SAGE Publications, 1996.

¹⁶ A nagy természettudós, René Dubos, írja : "The relationships that link mankind to other living organisms and to the earth's physical forces thus pertain to science but also transcend science. They involve a deep sense of engagement with nature and with all processes central to life. They generate a spirit of sacredness and of overriding ecological wisdom which is so universal and timeless that it was incorporated in most ancient cultures. One can recognize the manifestations of this sacredness and wisdom in many archaic myths and ceremonials, in the rites of preclassical Greeks, in Sung landscape paintings, in the agricultural practices of preindustrial peoples. One can read it in Marcus Aurelius's statement that 'all living things are interwoven each with the other; the tie is sacred.'" DUBOS, René. *A God Within*. New York, Charles Scribner's Sons, 1972, 44. l.

¹⁷ SEGESVÁRY, Viktor. *From Illusion to Delusion – Globalization and the Contradictions of Late Modernity*. San Francisco, International Scholars Publications, 1999, 293. l.

¹⁸ DUBOS, René, *op. cit.* 210. l.

mert ma már vitathatatlan, például, hogy környezetünk biofizikai egyensúlyának helyreállítása nem lesz lehetséges anélkül, hogy az emberiség a világ minden részében lemondjon a gépkocsik, teherautók és más kőolajtermékekkel hajtott járművek állandó használatáról.¹⁹ Hajlandók lesznek-e erre a nyugati civilizációban élő elkényeztetett fogyasztók, akik el sem tudják képzelni, hogyan lehet egy autó nélkül élni? Vagy hajlandók lesznek-e erre az ázsiai, afrikai és délamerikai térségekben élők, akik most jutnának el lassan oda, hogy a fogyasztói kultúra eme nagy 'áldásában' résztvehessenek, amikor jogosan megvannak győződve arról, hogy környezetünk lerombolásáért nem ők a felelősek, hanem a bőség társadalmában élő polgárok, akik nem akarják ma sem elismerni felelősségüket természetes környezetünk katasztrófájáért ?

Az ökológiai forradalom ebben a perspektívában egy morális forradalommal egyenlő, mert, William Leiss szavaival, "a természet fogalma egy *elkötelező erő*t jelent az etikai és politikai öntudat számára."²⁰ A természet iránt való tisztelet egy morális magatartás pontosan azért, mert egy etikai korlátot állít az embernek környezetét érintő tevékenységei, éppúgy, mint az egyének ösztönei, vágyai és szándékai elé. Egy jó példája a természet korlátokat szabó hatalmának biofizikai téren, hogy például abban az esetben, amikor egy bizonyos fajtának a túlnépesedése fenyegeti az ökoszféra egyensúlyát, mert a szükséges táplálék nem áll rendelkezésre megfelelő mennyiségben, az egyiknek a szűkössége maga után vonja a másik számának a csökkenését az egyensúly helyreállítására. Az ember esetében a biofizikai korlátok mellett az etikai elkötelezettségből kifolyólag szigorú morális korlátok is vannak, melyeket a következő négy követelményben lehet összefoglalni :

(i) *Az antropocentrikus helyett egy kozmocentrikusan optimális megoldásnak a keresése*, melynek értelmében minden emberi tevékenységet át kell állítani úgy, hogy a kozmosz minden organikus vagy inorganikus összetevőjének feltétlenül szükséges létét biztosítsa;

(ii) *Az ökoszisztéma változatosságának megőrzésére* azon környezetek pusztításának azonnali hatállyal való leállítására, bármi legyen is ennek ára gazdasági vonatkozásban, melyek menedéket adnak specíesek egész sorának, s így elpusztításuk ezek eltűnésével jár;

(iii) *A nemzedékek közötti igazságosság felismerése és érvényesítése* azáltal, hogy nem hagyunk örökségként a jövő nemzedékek számára egy a környezet elpusztításával járó tragédiát és az avval párhuzamos kimondhatatlan nehézségeket; és

(iv) *Az emberi lét morális dimenziójának helyreállítása* az önző érdekek szakralizálásának és társadalmaink tudományos-technológiai alávetettségének megszüntetésével, és mindkettőnek behelyettesítése a kozmikus létben gyökerező emberi egzisztencia etikai értékelésével. Az előző három követelmény megvalósítása nem lehetséges anélkül, ha ez utóbbi követelményt, szokásaink és mentalitásunk totális megváltoztatását, ne érjük el.

¹⁹ Ebben a tanulmányban nincs helye szólni arról a mára már vitathatatlan tényről, hogy a természetes kőolajerőforrások 25-30 éven belül kimerülnek, s akkor az egész emberiség kénytelen lesz az ökológiai forradalom elveit követni, mivel a kőolaj hiánya a modern, ipari társadalom végét jelenti.

²⁰ LEISS, William. *The Domination of Nature*. New York, George Braziller, 1972, 181 l. (kiemelés az eredeti szövegben).

Az ökológiai forradalom morális elvével egybehangzóan ezt a forradalmat minden más napi politikai és divatos társadalmi témától és tevékenységtől függetlenül kell véghez vinni. A környezet problémája sem nem baloldali, sem nem jobboldali érdek és elkötelezettség, hanem az egész emberiség sorsát érintő és eldöntő ügy. Ezért lehet és kell a természet 'szakralizálásáról' beszélni, ezért nem lehet ezt a kérdést a 'politikusi politika' (ahogy ezt a franciák mondják : *la politique politicienne*) eszközeivel — mint például kompromisszumok keresésével — megoldani. Ezért az egyetlen lehetséges megoldást az emberiség mentalitás- és magatartásbeli forradalmi változása hozhatná meg.

Utószó

Remélem, hogy aki olvasta a 21. századi konzervativizmusról írt tanulmányomat megértette, hogy ez az elnevezés nem takar sem egy jobboldali, sem egy baloldali politikai elméletet, hanem egy minden ideológiától független gondolkodónak a véleményét foglalja össze korunk problémáival kapcsolatban. Új és radikális ez a felfogás azért, mert lehet-e ma környezetvédőnek lenni radikalizmus nélkül, és konzervatív azért, mert az új állandó keresésében kifáradt modern kor globalizációs fázisában a múltból mindazt meg akarja őrizni, ami hozzájárulhat egy harmadik évezred társadalmának és intézményeinek kiépítésében. *Ez a 21. századi konzervativizmus lényege : a jövőbe tekint a múltból merítve ihletét.*

A SZERZŐRŐL

A miskolci, kolozsvári és budapesti református gimnáziumokban végezte középiskolai tanulmányait. Budapesten a jogi karról 1949-ben három félév után kizárták, s a budapesti Református Teológiai Akadémián nyert lelkészi oklevelet 1953-ban. Az 1956-os forradalomban való részvétele miatt Magyarország elhagyására kényszerült; Svájcban telepedett le, s a befogadó ország állampolgára lett. A genfi egyetemen doktorált a politikai tudományokból, majd református teológiából. Pár évig magánvállalatoknál és a Nemzetközi Vöröskeresztnél dolgozott Genfben, s 1971 és 1994 között az Egyesült Nemzetek egyes gazdasági fejlesztési programjainak igazgatója - Algéria, Afganisztán, Mali, - majd korai nyugalomba vonulása után, mint konzultáns, az ENSZ Fejlesztési Programjának (UNDP) főtanácsadója afrikai és ázsiai országokban. Tizenkilenc évig élt New Yorkban, s 1994 óta a kutatásnak és írásnak szentelte idejét. Hat könyve jelent meg az Egyesült Államokban, három Budapesten, kettő Svájcban, egy Erdélyben. 1994 óta rendszeresen publikál magyarországi és erdélyi folyóiratokban. A hágai székhelyű MIKES INTERNATIONAL Alapítvány kiadja egész életművét az Interneten; eddig tizenhat kötet jelent meg. Előadott a Milánói Egyetemen, a budapesti Eötvös Lóránd Tudományegyetemen, a Magyar Tudományos Akadémián, amerikai és nyugat-európai magyar fórumokon. Filozófiai mélységű meggondolásokra alapozott munkásságának legfontosabb témakörei a következők: a világ civilizációinak egymáshoz való viszonya és elkerülhetetlen dialógusa; a kultúra alapvető fontossága az egyes emberek és közösségeik életében; a nyugati világ válságának jelenségei; a kommunikációs és információs technológiáknak valamint a globalizációnak a társadalmi élet és a politikai rendszerek újrendeződésében játszott szerepe. Ezekben a vonatkozásokban, a szerző nemzetközi szinten is újszerű összefüggéseket tár fel.