

Tallár Ferenc

Lányi András: Bevezetés az ökofilozófiába

[Budapest: L'Harmattan, 2020]

Absztrakt: Olvasatomban Lányi ember és természet absztrakt viszonyát ember és ember társadalmi viszonyára, az ökocídium katasztrófajelentését rendszerkritikára fordítja, hogy ebből bontsa ki az értelmes emberi élet lehetőségének vízióját. Ebben az értelemben Lányinál az ökofilozófia is „ökológiai fókuszú” társadalomfilozófiába, gyakorlati értelemben ökológiai politikába fordul. A recenzió ennek az ökológiai (zöld)politikának a logikáját igyekszik feltárni, rámutatva a lehetséges vitapontokra is.

Kulcsszavak: recenzió, Lányi András, ökofilozófia, zöldmozgalmak

Aki kezébe veszi Lányi András *Bevezetés az ökofilozófiába* című könyvét, jó ha tudja – és ha kézbe veszi, feltehetőleg tudja már –, hogy a szerző nem csak az ökológia irányában tájékozódó filozófus, de egyben a magyarországi zöldmozgalmak egyik meghatározó alakja, emblemikus figurája is. Szóval nem csak *post festum* érkező, távolról és kívülről szemlélődő elemző. Elkötelezett mozgalmi ember is, aki nemcsak meggondolni való kérdéseket jár körbe, de kimozdítani, felrázni akarja olvasóit. Innen az elhivatottságról tanuskodó, ostorozó, nemegyszer prófétai hang. A próféta, a szó eredeti jelentése szerint, egy nálánál nagyobb valaki vagy valami nevében beszél: végső kérdésekkel, vészterhes bűnök felelősségével szembesíti hallgatóit, népét, vagy épp az emberiséget. Lányi hangregiszterében kétségkívül ott van ez a hang is. Egy „rendszer végnapjait” éljük: a „végtelen haladás egyenes vonalú és visszafordíthatatlan időperspektívájában” élő – alapjaiban nyugati – civilizációnk a mindenén átgázoló növekedés „evilági üdvtörténetének”, „új világvallásának” lázában égve az ökológiai krízis határára sodort minket, így most az „emberiség történetének legnagyobb volumenű közös vállalkozása áll előttünk – vagy civilizációnk összeomlása” (141). S mert a jelen állása szerint „megállíthatatlanul rohanunk a pusztulásba”, „az írástudók hallgatása, mellébeszélése, felelőtlenége és gyávasága [soha] nem járt olyan végzetes következményekkel, mint napjainkban” (20).

De ha jelen is van ez a hang, távolról sem a kötet alaphangja. Lányi nem tartozik azok közé a szerzők közé, akik megelégednek az ökológiai katasztrófa természettudományos alapossággal leírható előjeleinek és a szükséges korlátozó intézkedéseknek a vég nélküli sorolásával. Mi több, kevés dolgot tud elképzelni, írja, „ami alkalmasabb lenne a zöldcélok és az ökológiai mozgalom lejárására, mint az önkorlátozás eszméje. Az ökológiai mozgalom olyan célokat követ, amiket épp azért tart jónak, mert az életet szebbé és jobbá teszik, tehát kiteljesítik, s nem korlátozzák” (63). Ezért aztán környezetvédőnek sem tartja magát, ha ez a fogalom „az embertől függetlenül létező, vele szembeállítható »környezet« védelmére utal” (81). Ember és természet absztrakt viszonyát ember és ember társadalmi viszonyára, az ökocídium katasztrófajelentését rendszerkritikára fordítja, hogy ebből bontsa ki egy „szebb és jobb”, egy értelmes emberi élet lehetőségének vízióját. Ebben az értelemben Lányinál az ökofilozófia is „ökológiai fókuszú” társadalomfilozófiába, gyakorlati (mozgalmi) értelemben ökológiai politikába fordul: „nem természettudományos ismeretekre lesz szükségünk, hanem a modern ipari társadalmak működését kell szemügyre vennünk, megvizsgálva a politikai uralom természetéről, a tudományos-technikai haladásról, a szabadságról és a jólétről alkotott fogalmainkat”. A szerző kötetében ennek megfelelően szerteágazó irodalmat tekint át, messze túllépve a szűk és nemegyszer belterjes ökológiai irodalom határain. És bár a „jó életről” alkotott víziója világos kontúrokat ölt, az ökológiai fókuszú politikafilozófia területére lépve érvelése és gondolkodása távol áll a próféciáktól. A kérdéseire adott válaszok újabb kérdéseket szülnek, és Lányi nagyon is tisztában van azzal, hogy nincs varázspálca a kezében.

A „mozgalmi háttér” azonban bizonyos tekintetben mégis jelen van itt is. A zöldmozgalom relatíve új jelenség, identitását tehát meg kell teremteni. És mert az identitás egy viszonyrendszerben jelöli ki helyünket, az identitássteremtés világos elhatárolásokat feltételez. Ezeket az elhatárolásokat Lányi számos politikai-filozófiai irányzattal szemben végigviszi, de a legegységesebben egy nem különösebben értelmes, 1970-es évekbeli párttitkár szellemi horizontjával azonosított „baloldallal” szemben, ami könyvének olvasását – be kell valljam – kezdetben megnehezítette számomra. De ezt a kérdést most félreteszem, és csak írásom végén térek rá röviden vissza.

Az ökokidíumot előidéző civilizációs katasztrófa fenyegetését a legáltalánosabb szinten Lányi a *végtelen fejlődés* Nagy Elbeszélésével magyarázza. Ahogy a rendszerek esetében általában, a népesség, a technológia, a társadalmi intézmények és a természeti ellátórendszerek elemeiből felépülő ökológiai rendszer esetében is akkor beszélhetünk csak fejlődésről, ha a rendszer úgy képes növelni a teljesítményét, hogy eközben képes erőforrásait is gyarapítani, vagy legalább megőrizni. Ha ellenben „a teljesítmény növekedésének [...] ára vagy kísérrőlensége a reprodukció pótolhatatlan erőforrásainak megújulókéességüket meghaladó igénybevétele, akkor nem fejlődésről beszélünk, hanem krízisről, kóros burjánzásról” (26). Mára ebbe a kritikus szakaszba érkeztünk, ám semmi jele annak, hogy ne a megtermelt javak és szolgáltatások mennyiségének fokozásában, ne a „fejlődésben” látnánk továbbra is a jólét alapját és a szabad társadalmak létfeltételét.

Ezen a ponton óhatatlanul felmerül a kérdés, vajon a Fejlődés Nagy Elbeszélése, szóval egy – elvileg – lecserélhető narratíva elegendő magyarázóerővel bír-e itt. Nem a növekedésnek valamiféle strukturális kényszeréről van-e inkább szó, s ha igen, az mégis miből ered? Lányi kétségtelenül profitorientált, árutermelő kapitalista gazdaságról beszél akkor, amikor azt írja, hogy a „termelés erőltetett növelése valóban szükségletet elégít ki: egy olyan gazdasági rendszer szükségletét, amelyben a nyereség csak addig nyereség, ameddig újabb jövedelmező befektetésekben realizálható” (32). Ennek ellenére mindvégig kitar amellet, hogy nem „a kapitalizmus és nem a szocializmus, hanem a modern ipari társadalom működésének logikája általában, ami a tőke koncentrációját kikényszeríti, és a szereplőket hatékonyság címén az erőforrások maximális kiaknázásában és egyre egyenlőtlenebb elosztásában teszi érdekeltté” (101). A modern ipari társadalomnak a tőke logikáját is megalapozó, vagy legalábbis magában foglaló, következésképpen mélyebb logikájára tett utalás önmagában persze meglehetősen üres. Lányi szerteágazó gondolatmenetében azonban két jelölt is van arra, hogy ezt az űrt kitöltse. Az egyik – Jacques Ellul nyomán – a modern tudományosság és technológia uralma, mely a hibaforrássá vált emberi egyedek együttélését és együttműködését a technika működésének zárt logikájához igazítja. Itt azonban ismét csak felmerül a kérdés, mi lenne a technika uralkodó logikájának az *alapja*. Valóban ígéretesnek ezért a másik jelölt mutatkozik, mely épp az általános *alap megvonásáról* szól, utat nyitva ezzel az olyan autonóm rendszerek „önnemzése” előtt, mint a modern tudomány vagy gazdaság.

Ezt az értelmezési keretet Lányi Polányi Károly és *A nagy átalakulás* kapcsán emeli be gondolatmenetébe. Az egyetemessé váló árutermelés és az önszabályozó piac világában – mondja Polányi – „ahelyett, hogy a gazdaság lenne beágyazva a társadalmi viszonyokba, a társadalmi viszonyok vannak beágyazva a gazdasági rendszerbe”. Joggal gondolhatjuk, hogy a gazdaság „*kiágyazásának*” ez a gazdaságon messze túlnyúló, több évszázados folyamata valóban nem következménye, hanem (alaptalan) alapja az immár *téloszát* veszített növekedés „evilági üdvörténetének”. Alaptalan ez az alap, hisz épp a közös értelem, az *értelmi egész* megvonásáról szól. A középkor embere nem önmagában, hanem egymással hierarchikus kapcsolatban álló közösségek tagjaként integrálódott egy olyan *egészbe*, mely nem azonosítható a modernitás fogalmaival leírható társadalmi vagy politikai szférával. Születésétől fogva, mint hívó keresztény, minden ember „polgára” a *populus Christianus*nak, ám egyúttal alattvalói kötelek fűzi az *Impérium* univerzális és világi hatalmához. Mintegy ezek alatt, születésénél, vérségi-leszármazási viszonyainál fogva egyúttal be van ágyazva a személyes hűség és szolgálat feudális függőségi viszonyainak bonyolult szövetébe is. Az *egység* ezeknek a hierarchikus viszonyoknak a hierarchiájában jön létre: egy vallási-metafizikai keretben, mely

a többszörösen egymásba fonódó vallási és világi embercsoportokat és intézményeket nem egy autonóm társadalmi-politikai rendszer elemeiként, hanem a teremtés egészét átfogó isteni terv szereplőiként értelmezi és értékeli. Ebben a keretben a társadalmi termelés célja csak az egyén és közössége közötti „természetadta”, a hagyományokban rögzített viszonyok újratermelése, egy előre meghatározott, normatív módon igazolt létezési forma *fenntartása* lehetett: egy zárt, korlátozottságában mégis teljes értelmi egész *megőrzése*, méghozzá vérségi, uralmi és szolgai viszonyaival, erkölcsi életével és vallási meggyőződéseivel egyetemben. Nyilvánvaló, hogy az ilyen „zárt kultúrák” fenntartása és megőrzése a termelés bővítését, a technikai újításokat, az új társadalmi intézmények és ismeretformák születését csak addig viselhetette el, amíg azok nem fenyegették az alapvető célt, ti. a zártságában mégis teljesnek tudott *értelmi egész fenntartását*.

A profitérdek által vezérelt, autonóm gazdasági szféra létrejötté, a növekedés és a technológia uralma *feltételezi* tehát – és egyben persze ösztönzi is – a „kiagyazást”: ennek a zárt értelmi egésznek a lebomlását. Ahogy része ennek a kiagyazódási folyamatnak a megismerő ember és a megismerés „varázstalanított” objektumává vált természet, *res cogitans* és a *res extensa* szembenállása is, a szabad individuum és az autonóm személyiség eszméjének megszületése, a szubsztanciális erkölcsiség helyébe lépő formális-procedurális etika és a citoyenek állama, vagy a feudummal együtt járó kötelezettségekről leváló magántulajdon modern fogalma, a használati értékről leváló csereérték és a konkrét munkáról leváló absztrakt munka, s velük a bérmunka egyetemessé válása. A társadalom *téloszáról* leváló gazdaság „célta”, vagy inkább öncélú – tudniillik az autonómmá váló gazdasági rendszer belső struktúrájából adódó – növekedése valóban egy „nagy átalakulás” lassan uralkodóvá váló mozzanata tehát, és a kiagyazásra válaszol a Polányi által „*kettős mozgásként*” leírt tendencia is. Míg a hierarchizált közösségekről leválasztott, atomizált egyének – mint árutulajdonosok – kölcsönviszonyát az önszabályozó piac közvetíti, ugyanezeknek az egyéneknek – mint állampolgároknak – az érdekeit, tehát a közérdeket, s ezzel a társadalom *újraalkotott egységét* a nemzeti keretek között felépülő demokratikus jogállam lenne hivatott érvényesíteni.

Azért időztem el ilyen illetlenül hosszan Polányinál és a kiagyazás messzire nyúló folyamatánál, mert láthatunk ugyan az „önszabályozó piac” és a „társadalom védelme” elvének egyensúlyában ideális állapotot, ám azt is látnunk kell, hogy miként az egyetemessé vált árutermelés és a bérmunka világa, a védelemre szoruló „társadalom” sem transzhistorikus, „örök” antropológiai tényekből épül fel. Elemei a kiagyazódás történeti folyamatában létrejött, az értelmi egészből leválasztott elemek, melyek most egészen más módon, tudniillik az autonóm gazdasági, jogi, politikai rendszerek racionalitásmintái szerint kapcsolódnak egymáshoz. Miként Polányi, úgy tűnik Lányi is hajlamos ezt figyelmen kívül hagyni, és a „társadalmat” továbbra is interperszonális kapcsolatok szövetének tekinteni. Ezért lehet hajlamos Lányi arra a vélekedésre is, „hogy a természeti és társadalmi környezetét romboló, öncélú növekedés nem általában a polgári berendezkedés következménye”, és – teszi hozzá legalábbis egy lehetőség formájában – „még csak nem is a kapitalista gazdálkodás logikájából következik”. Következésképpen – írja – a zöldeknek talán „nem a »kapitalizmus« eltörlését kellene követelniük, [hanem] esetleg éppen a »polgári« viszonyok helyreállítását” (122). Ha jól értem, a „polgári” viszonyok itt arra az ideális egyensúlyi állapotára utalnak, melyben a társadalom által szabályozott piacon „jól azonosítható, egymástól független, elvileg egyenlő eséllyel rendelkező szereplők [...] valamennyiük számára átlátható játékszabályok mellett” spontán versengenek és alkudoznak (uo.). Bár Lányi nem hivatkozik rá, az ideális

„polgári viszonyokat” megjelenítő „ideális piac” gyakran feltűnő képében az inkább morálfilozófus, mint közgazdász Adam Smith erkölcsi víziójára ismerhetünk: az emberi cselekvések természetes motivációinak követésére épülő „természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszerére”. Adam Smith volt ugyanis az, aki a feldübörgő ipari forradalom kezdetén, *A nemzetek gazdagságában* úgy írta le a piacot, mint „ugyanolyan helyzetben” lévő, szabad, autonóm és felelős egyéni vállalkozók, lényegében kézművesek együttműködését, melyet az „add nekem, amit akarok, és te is fogod birtokolni, amit akarsz” természetes és igazságos alapelve igazgat.

Ha nem lennének következményei, ennek a képnek az idealizált voltát persze zárójelbe is tehetnénk akár. Lányi ugyanis nem hagy kétséget afelől, hogy a „kettős mozgás” egyensúlyából adódó „polgári viszonyokat” maga alá temette az elmúlt évtizedekben kibontakozó neoliberais globalizáció. Meggyőzően mutatja be (vö. elsősorban 43–54), miként csapott át az európai gondolkodás univerzalizmusa és a végtelen történelmi haladás Nagy Elbeszélése a közjó szubsztanciális szempontjai és a társadalmi kontroll alól kibújni képes globalizáció erőszakos uralmába: „a tőke akadálytalan mozgásának útjában álló valamennyi akadály lebontása”, a dereguláció és a liberalizáció következtében „a döntések egyre inkább a világpiacon vezető szereplői és az államok közötti előzetes politikai alkuk (tervezés, zsarolás, megegyezés) eredményeként születnek [...] a tárgyalófelek többsége még forma szerint sem országokat vagy népeket képvisel, hanem pénzforrásokat és gazdasági vállalkozásokat”. Szóval a közjó szubsztanciális céljairól levált, öncélú növekedés nagy hatalmú ágenseit, melyek egy homogenizált, az általános csereérték, ti. a pénz alapján felmérhető világ kizárólagos létében érdekelték. A „globalizált emberiség – írja Lányi – a piaci versenygazdaság nyelvét beszéli”. A nemzetállamok, melyek legitimációjukat elvileg a közjó szolgálatának köszönhetik, ma a világgazdaság rejtőzködő ágenseinek befektetői és hitelezői hajlandóságáért szállnak versenybe egymással. Ily módon a politikai jellegét elvesztő hatalom is alapvető átalakuláson megy át: átkerül a multinacionális vállalatok és transznacionális pénzügyi hálózatok lokalizálhatatlan, minden transzparenciát tudatosan kizáró terébe: az „emberiség sorsát meghatározó döntések többé nem egyik vagy másik országban születnek, hanem valamennyi helyi társadalomtól távol, egy korábban nem létező közegben, amit gyakran nem-helyként jellemeznek”.

Csak egyetérteni tudok Lányi Andrással abban, hogy a globalizáció által homogenizált, az öncélú növekedés által vezérelt világszisztéma katasztrófák sorozatát ígéri. Ökológiai katasztrófát, valamennyi, már ma is jól látható következményével. Ennek hátterében pedig a *télosztól* megfosztott emberi világ „elszegényedése” áll, értve ez alatt a civilizációs értelem, a jelentés és a jelentőség, szóval az élni érdemes emberi élet lehetőségeinek végzetes beszűkülését. Azt is érteni vélem, hogy a globalizáció *homogenizáló* és *delokalizáló* tendenciájával szemben Lányi a jó élet lehetőségét miért a lokalitás és a közös értelmi egészt biztosító közösségek sokféleségében, a kultúrák pluralitásában, azaz megannyi „otthonteremtésben” látja. E mögött egyrészt egy közvetlenül ökológiai szempont rejlik. Amikor Lányi „vezértelként” leszögezi, hogy „az ökológiai (vulgo: zöld) világnézet hívei minden esetben az életformák gazdag változatosságát és változékonyságát – változásokra való képességét – akarják fenntartani” (56), nem egyszerűen egy esztétikai érték mellett érvel: valójában az *entrópiáról* van szó. Arról, hogy az élet keletkezése és evolúciója, azaz az egyre komplexebbé váló élő rendszerek keletkezése és fennmaradása ellentmond az entrópia egyetemes elvének. Hogy az élet élni tud, azt csak az adaptáció képessége, „az ökológiai rendszereket alkotó fajok gazdag

sokfélesége tette lehetővé, illetve a génformák változatossága az egyes fajokon belül. Minél kevesebb faj alkot egy társulást, az annál sérülékenyebb, minél kisebb az egyedszám, azaz a genetikai változatosság egy fajon belül, annál kevésbé tud alkalmazkodni a környezet változásaihoz” (12). Lányi – teljes joggal kiterjesztve ez az elvet az emberi együttműködés formáira – azt állítja, hogy „[m]inden eddigi civilizációs erőfeszítés az entrópia ellenében fejtette ki hatását” (31), míg az „erőszakos terjeszkedés, a homogenizáció törekvése és a rugalmasság hiánya” valójában csak a „hanyagolt civilizációk kétségbeesett küzdelme a túlélésért”. Lányi álláspontját talán egy Claude Lévi-Strausstól vett idézettel lehetne a legjobban megvilágítani: „a mindent átfogó és magába olvasztó világcivilizáció soha nem létezett, és nem is létezhet, hiszen egy civilizáció elsődleges jegye az, hogy benne a lehető legkülönbözőbb kultúrák sokasága él egymás mellett. A világcivilizáció csakis a kultúrák világméretű szövetsége lehet, amelyben valamennyi kultúra megőrzi saját egyediségét”.¹

Természetesen itt már nem csak az entrópiáról van szó. Ember és természet absztrakt viszonya ezen a ponton valóban ember és ember társadalmi viszonyába fordul. Az ököcídium katasztrófajelentéseit Lányi vállaltan *rendszerkritikába* fordítaná. Olyan közösségelvű (kommunitárius) álláspont képviselőjére vállalkozik, mely gyanakvással tekint a formális egyenlőség modern elvére. A *menyiségi* mutatókkal mérhető *jóléttel szemben a jó élet közös télozst*, az élni érdemes emberi életnek térben és időben lokalizált, *tartalmi* meghatározását (szubsztancialitását) követeli meg: olyan sokszínű *közösségek* pluralitását, mely közösségeket nem a jó élet egyéni koncepcióival szemben közömbös, formális-procedurális szabályok tartanak egybe, hanem maga a közös *télozst* és a megvalósításához-fenntartásához szükséges, közös gyakorlatban elsajátítható *erények*. Jól látható: az életet „kiteljesíteni, s nem korlátozni” hivatott jó élet víziója valóban radikális követelményeket tartalmaz. Míg a – maradjunk egyelőre ennyiben – modern „ipari társadalom” logikája a kiágyazás során létrejött, egymással szemben lényegében közömbös individuumokat egyenlő szabadságokkal ellátott állampolgárokként igyekszik integrálni a jogállamiság és a demokrácia formális keretei közé, Lányi kommunitárius koncepciója mintha a kiágyazás *visszavételére* vállalkozna. Legyen szó akár az anarchizmus önkéntes, akár a konzervatív változat hagyományokba ágyazott közösségeiről, mindkét változat értelmi, szubsztanciális *egészként* van tételezve.

Könyvében Lányi idézi McIntyre nagy hatású és kiváló műve (*Az erény nyomában*) záró bekezdését, mely párhuzamot von a Római Birodalom széthullása és jelenünk között: ahogy akkor „a jóakarató emberek hátat fordítottak a római *impériumnak*, s többé már nem azonosították a civilizáció és az erkölcsi közösség folytatódását az *impérium* fennmaradásával”, úgy a jelen „stádiumban az a dolgunk, hogy olyan helyi közösségi formákat alakítsunk ki, amelyekben a civilizáció, valamint az intellektuális és erkölcsi lét megőrizhető a sötétség új korszakában, mely már a nyakunkon van”. Abban, hogy „jóakarató”, az emberhez méltó élet mellett elkötelezett csoportok az átmeneti korszak szerzetesközösségeinek mintájára példaadó helyi közösségeket hozzanak létre, hogy ily módon felkészüljenek a sötétség korszakára, nem látok utópiát, csak elkeseredéssel dacoló felelősségtudatot. Ám Lányi, már csak a *közélgő* ökológiai katasztrófa okán is, nem a sötétség *hosszú korszakára* akar felkészíteni. A zöldmozgalom a belátható jelenben megvalósítandó, rendszerszintű változásban gondolkodik, s az ebből adódó dilemmákkal Lányi szembe is néz a *Változást, de hogyan?* című fejezetben.

1 Claude Lévi-Strauss (1999): Faj és történelem. Budapest: Napvilág, 73.

Úgy látom azonban, hogy vitatható sikerrel. Részben azért lehet ez így, mert McIntyre kommunitarizmusa nem alkalmas olyan probléma megoldására, amit nem is akart megoldani. Bár McIntyre a felvilágosodás „kudarcot vallott programjának” kritikusa, de nem rendszerkritikus abban az értelemben, hogy egy új társadalmi struktúra programjával állna elő: hogy mi lesz „a sötétség új korszaka” után, nem tudható. Lehet, hogy ellenvetésem túlságosan elvontnak tűnik, mégis azt mondanám, több eséllyel nyúlhatott volna Lányi a másik, általa is nagyra becsült szerző, Charles Taylor felé. Taylor ugyanis – aki egyébként elutasítja a „kommunitárius” jelzót – elismeri annak a modernitás során kikristályosodott felsőbb jónak (*hypergood*) az érvényességét, mely az univerzalizálhatóság formális-procedurális elve alapján lehetővé teszi a jó élet különböző tartalmai mentén szerveződő életformák kritikus vizsgálatát, s ily módon a *sokszínű életformák rendezett együttélését*. A személyközi viszonyokról levált, a kategorikus imperatívusz vagy a demokratikus jogállam *formális elvében* rögzített „felsőbb jó”, és a jó élet különböző életformákban, közösségekben testet öltő *tartalmi követelményei* természetesen nem alkotnak merev hierarchiát – dinamikus és konfliktusos viszonyukat az „értékek átértékelésének” állandó folyamata tartja mozgásban. Arról sincsen szó Taylornál természetesen, hogy életünket a formális elvek téren és időn kívüli, absztrakt terében kellene berendeznünk. Taylor alapján is vállalható lenne tehát Lányi álláspontja, miszerint az ökológiai világnézet szempontjából a „körülkerített, azaz véges és gondoskodásra hivatott, tehát *felelős szabadság*” az emberi állapot legfontosabb meghatározása. De a végesség, felelőség – ezek a korlátok és kötöttségek az ökológia nézőpontját menthetlenül földhözragadttá teszik” (68). A végesség és zárttság egyoldalú hangsúlyozása azonban nem földhözragadttá, hanem féloldalassá teszi a megfogalmazást. Identitásunk megteremtése és az értelmes emberi élet minden bizonnyal feltételezi a közösségeket, de ha ezeknek a közösségeknek megvannak a *maguk jogai*, jogai például egymással szemben is, úgy ezek a jogok nem választhatók el a „*hypergood*” formális elveitől.

A globalizációval, a transznacionális tér átláthatatlan és ellenőrizhetetlen döntéshozatali mechanizmusával szemben a felelős döntéshozatal lehetőségét Lányi érthető módon a lokalitás és a helyi közösségek megerősítésében, a döntéshozatal decentralizálásában látja, ám eközben maga is hangsúlyozza, hogy a közösségek önrendelkezését „a piaci és állami intézmények kiegészítőjeként, és nem helyettük” kell elképzelnünk (128): „A hatalom megosztása és a lokális autonómiák erősítése nem jelentheti a nemzeti és nemzetek feletti szint politikai létjogosultságának megkérdőjelezését, mert a globális egymásrautaltság korában nélkülözhetetlen a nagyobb egységek kiszámítható, összehangolt működése” (132). Általánosságban Lányi is elismeri tehát a lokális-tartalmi és az univerzális-formális szervezeti formák együttállásának szükségességét. Ám az egyenlőség és az egyenlő elosztás formális – és baloldali-ként aposztrofált – elvével szemben Lányi olyan meghökkentő és különböző vonatkozásokban felszínre jutó ellenérzéssel viseltetik, hogy ez mégiscsak átrajzolja térképét.

Az igazságosság rawlsi elméletével szemben persze megfogalmazhatók jogos ellenvetések. Azt azonban a legkevésbé sem látom magától értődőnek, hogy a – már Arisztotelész által is jól ismert – osztó igazságosság a baloldal által is támogatott folytonos növekedési kényszer fenntartásához járulna hozzá: igazságosabb elosztást nyilvánvalóan nem csak az elosztandó torta növelésével lehet elérni. Lányinak az a következtetése pedig végképp zavarba hozott, hogy „élete során hosszabb-rövidebb ideig mindenki kerül tartósan hátrányos helyzet(ek)be”, és ezzel „az igazságos osztzkodás semmilyen formulája nem tud mit kezdeni: ahhoz, hogy emberi életet élhessen, mindenkinek több kell, mint amennyi jár neki. A mások

megkülönböztetett, odaadó segítsége kell. Egyedül a kölcsönös áldozatkészség igazságos. Szabadság és egyenlőség dilemmáját ezek szerint a harmadik alapelv, a testvériség segítségével oldhatjuk fel, minden egyéb hiú erőlködés” (136–137).

Áldozatkész, testvéri közösségekben élni meglehet, hogy jó dolog, de van benne némi rousseau-izmus, és – lévén a „jó élet” „jó döntéseket” követel, amit a demokrácia procedurális eljárásai nem feltétlenül tudnak szavatolni – nem minden további nélkül egyeztethető össze a (zöld) demokráciával sem. Lányi azt írja, hogy a „zöld demokrácia morális követelményeket támaszt az öntudatos ökológiai állampolgárral szemben, és a politikai közösségtől azt kívánja, hogy váljon egyúttal erkölcsi közösséggé” (114). Ez nyilván olyan közösséget jelent, melyet közös *télosz*, és a megvalósításához-fenntartásához szükséges, közös gyakorlatban elsajátítható *erények* hatnak át. Csakhogy Lányi maga állítja, hogy a globalizáció épp a kiagyazás folyamatát vitte szélső határáig: „a tőke akadálytalan mozgásának útjában álló valamennyi akadály lebontása” végső soron a saját joguk alapján létező közösségek további lebontását jelentette. A homogenizált, az általános csereérték, ti. a pénz alapján felmérhető és manipulálható világ globális rendjének azonban semmi köze az igazságosság univerzális elvéhez. Ha ma körbenézünk, azt látjuk, hogy a lokális, testvéri közösségek potenciális jelöltjei, mondjuk a magyar falvak többsége oligarchák, új földesurak és pártemberek által uralt kényszerlakhelyek, és az egyes „lokalitások”, mondjuk a Balaton-felvidék és Borsod északi része, között is elviselhetetlen és fenntarthatatlan különbségek feszülnek. A deliberatív, zöld demokrácia csak a képzelőerő szabad játékának területén teljesezhet ki, ameddig a közösségek *létfeltételei* hiányoznak. És létfeltételek alatt nem nagyobb szeletet értek a tortából.

Ha végül Lányi radikalizmusát *utópikusnak*, következőképp *látszólagosnak* gondolom, hát nem egyszerűen azért teszem, mert a Lenni Kellt egy olyan Vanra építi, amely jelenleg épp pusztulóban van, illetve jórészt kicsiny, bár példaadó ökológiai közösségek tevékenységében van csak jelen. Sokkalta inkább azért, mert a létező közösségek hiányát oly módon pótolja, hogy a Legyent az Adam Smith-i ideál formájában belevetíti az emberi természetbe: a „magántulajdon és a haszonelvű csere” – írja – a tulajdonost „javainak takarékos, kíméletes, távlatos használatában teszi érdekeltté” (130). Ha azonban a *magántulajdont* tekinti a „szabad önrendelkezés és az ezzel járó felelősség” morális alapjának (129), Lányi óhatatlanul szembekerül azzal az emberképpel, mely a zoon politicon identitását nem a piaci közvetítést feltételező *magántulajdonra*, hanem a *közös télosz* megvalósítására irányuló, *közös* gyakorlatban való részvételre alapozza. Így a kiagyazás „visszavétele” is *látszólagos* lesz. Ahogy Polányi, Lányi is azokból az elemekből építkezik, amelyek a kiagyazódás történeti folyamatában jöttek létre azáltal, hogy leváltak az értelmi egészről és eldologiasodtak. Én legalábbis ezt olvasom ki abból a programból, melyet Lányi a következőképpen foglal össze: „a piac szolgálja ismét a közösség céljait, a helyi társadalom ellenőrizzé a decentralt, emberi léptékű gazdaságot, és a szegények minél nagyobb számban jussanak ismét önálló tulajdonhoz” (123).

Félreértések elkerülése végett: ez a program nem nélkülözi a vonzerőt. A különböző elemekből összeállított puzzle a „kettős mozgás” ideális, egyensúlyi állapotát ígéri, s ebben az értelemben végső soron egy újrhangolt, de alapvetően „polányista” tervezet. Ami persze csak lefojtani tudja azt az öncélú, profitorientált gazdasági növekedést, amelyet a tőke forradalma egyszer már beindított. Azt akarja elfojtani, és ugyanakkor abból táplálkozik, ami *van*, de éppen ezért nem irreális. A realizmusban pedig kétségkívül van vonzerő. Azt azonban

sajnálom, hogy Lányi nem fordít figyelmet olyan tendenciákra, amelyek szintén *vannak*. Így például az online világra és *közösségi médiára*, melyek egyelőre még több irányban is nyitottak, strukturális lehetőségeik alapvető szerepet játszhatnak az emberi személyiség, a személyközi viszonyok alakulásában, és – jó esetben – radikálisan *új típusú közösségek* létrejöttében. Ugyanígy elmege olyan tendenciák mellett, melyek pedig *expressis verbis* az öncélú növekedés megfékezésének irányába mutatnak. Pedig a témával elemzése során Lányi is összefutott. Bencze György, Kis János és Márkus György nevezetes művére (*Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*) hivatkozva Lányi elutasítja a marxi munkaérték-elméletet, és – fontos következtetés ez a globalizáció folyamatait, de egyúttal a centrum-periféria viszonyt illetően is – az áru értékét a hatalmi viszonyokra vezeti vissza (41–42). Űgy, ahogy ezt 1989-es könyvében (*Marx Beyond Marx*) már Antonio Negri is megtette. De Lányi, aki a „baloldalt” könyvében leginkább csak Prügelknabeként használja, nem tér ki arra, hogy a Negri, André Gorz, a német Krisis-csoport vagy Moishe Postone nevével fémjelezhető *értékkritikai iskola* – a munkaérték-elmélet érvényvesztéséből egyrészt, szociológiai folyamatok elemzéséből másrészt – olyan kölcsönös szolidaritáson alapuló, hálózatos munka-, vagy inkább alkotói folyamatok terjedésére következtet, amelyek túl vannak a *bérmunkán* és a piacon realizálódó *értéken*, szóval a tőke öncélú önértékesítési folyamatán – a *kapitalizmuson*.

És azért megjegyezném: láttuk, Lányi az ideális „polgári világában” csak *tulajdonosokat* akar ismerni. Fent idézett programjában a bérmunka és a *bérmunkás* ismeretlen. A bérmunkás legyen inkább egyszerűen a közösség szerető gondoskodására bízott „szegény”. A szeretet pedig benne lakoznék a közösség természetében. Ami önmagában is gyanús. De közösség a magántulajdon és a haszonelvű csere alapján? A rendszerkritika bábójából mintha az a pillangó bújna elő, mely évszázadok óta csalogat már minket – mindig más színekben tündöklőve – a végtelen növekedés útján.

Végig lehetne menni Lányi könyvén a baloldallal folytatott vita mentén, de erre itt nincs hely, és értelme se lenne. Lányi kritikai megjegyzései sokszor jogosak és megalapozottak, de őszintén szólva nem találtam egyetlen olyan pontot sem, melynek *baloldali* kritikája ne lenne már ismeretes. Néhány „vádpontra” viszont egyenesen meghökkentő. Űgyhogy félok, ha egy baloldali beállítottságú, türelemre és toleráns figyelemre kevésbé hajlamos olvasó veszi kezébe a kötetet, hamar le is csapja. Pedig számos olyan gondolatot találhatna benne, amivel jó lelkiismerettel egyet is érthetne akár. Ahogy Lányi is számos olyan gondolatot fedezhetne fel a – kétségkívül megosztott, álbaloldallal is sújtott – baloldalon, amivel akár egyet is érthetne. Az elhatárolódások fontosak. De – ha van rá tér és ok – az együttműködések és a szövetségek is. Vagy Lányi kifejezésével: „az értelmes egyet nem értés”.

Tallár Ferenc

Filozófus, professor emeritus, ELTE (Budapest)