

LÁNYI ANDRÁS

Az ökoetika útkeresése

Az ökológiai diskurzusban akkor merült fel a filozófiai megalapozás igénye, amikor bebizonyosodott, hogy a súlyos és részben visszafordíthatatlan változások, amelyeket az élővilág az emberi beavatkozás következtében szenved el, szoros összefüggésben állnak korunk uralkodó világnézeti előfeltevéseivel: a tudományos technológiai haladásról, a jó életről, az emberi együttélés rendjéről alkotott fogalmainkkal, egyáltalán azzal, hogy mit tartunk igaz tudásnak.

A társadalomelméletben ezzel egyidejűleg nyertek polgárjogot az ökológiai szempontok. A nyugati civilizáció válságának megértéséhez olyan keretekre volt szükség, melyek között az „emberi jelenség” természeti létfeltételeivel kölcsönhatásban vizsgálható. Korábban ez utóbbiakat – következésképpen mindazt, amit a természettel művelünk – a természettudományok illetékességi körébe utalták, eleve megfosztva azokat erkölcsi jelentőségüktől. Tették ezt annak ellenére, hogy természetfogalmunk, sőt, elemi természettapasztalatunk koronként bekövetkező átalakulása régóta arra figyelmeztet, hogy „a természet” – már amit ez a szó jelent nekünk – maga is emberi projektum. Azok a huszadik századi gondolkodók, akik elvégezték a természet/kultúra, test/szellem, szubjektum/objektum oppozíciókon alapuló, természettudományosnak nevezett világkép dekonstrukcióját és rekonstrukcióját, tisztában voltak felismeréseik etikai következményeivel. Munkásságuk előkészítette a talajt az etika odáig megkérdőjelezhetetlennek vélt emberközpontúságán túllépő vagy azt átértelmező „környezeti”, más néven ökoetika számára is. Magyarázatra inkább az szorul, hogy ebben az izgalmas eszmetörténeti folyamatban az öko-filozófiának miért jutott csupán periférikus szerep.

Ennek egyik oka nyilván az lehet, hogy művelői maguk is későn kezdték felfedezni szellemi rokonságukat, és szívesebben hangsúlyozták programjuk gyökeres újdonságát. De az is igaz, hogy az élénk érdeklődés, amit civilizációnk önpusztító tendenciáinak felismerése a huszadik század utolsó harmadában kiváltott, átmenetinek bizonyult (a magyar szellemi életet például elkerülte). Miközben a földi élővilágot fenyegető katasztrófával kapcsolatos előrejelzések sorra beigazolódtak, korunk gondolkodói, úgy tűnik, napirendre tértek a dolog

felett. Mint annyi más, ez is része lett az életünknek. Az új helyzet értelmezése (hogy tudniillik a jóvátehetetlen és visszafordíthatatlan pusztítás, amit mi, ma élő emberek viszünk véghez a természetben, az emberhez méltó élet elemi feltételeit veszélyezteti) a tudományos üzem illetékes részlegének gondja maradt, ide számítva a felmerülő „végső” kérdéseket is, amelyekkel az ökofilozófia és környezeti etika specialistái bajlódhatnak, ha kedvük tartja. De munkásságuk többé nem befolyásolja a közvéleményt vagy a politikai döntéseket, és ebben nincs is semmi meglepő, hiszen a vélemények befolyásolása megint csak más szakmákra tartozik, és azok művelői jól tudják, hogy az emberek nem szívesen szembesülnek olyan problémákkal, amelyeken úgy érzik, nem tudnak segíteni. A filozófusoktól és társadalomkutatóktól pedig manapság távolabb áll, mint valaha, embertársaik meggyőzésének naiv igyekezete, ami a hatvanas–hetvenes évek „elkötelezett” entellektüel nemzedékét, többek között a Római Klub nevezetes jelentéseit inspirálta. A mi kortársaink többsége egyenesen gyanús-nak, komoly tudóshoz méltatlannak találná a közéleti szerepvállalást, jóllehet ez az értelmiségi léthez korábban szinte magától értetődő módon hozzá tartozott. A reflexív modernitás korszakának, ha valamit, a reflexió pozícióit sikerült alaposan kikezdenie, s a szellem emberei – micsoda régies kifejezés már ez is – visszahúzódtak szakértelmük jól körülbástyázott falai közé, lehetőleg ki se látszanak onnan, és gondolataikat igyekeznek úgy előadni, hogy abból lehetőleg egy szót se értsenek a be nem avatottak.

Ami az ökofilozófiát illeti, képviselőit eleve gyanússá teszi, hogy fellépésük egy társadalmi mozgalommal áll összefüggésben: a zöldek vagy környezetvédők működéséhez kötődik. Akadémiai kollegáik ezért legfeljebb az alkalmazott etika művelőinek sorában szorítanak nekik helyet (Európában legalábbis), hiába hangoztatják, hogy kérdéseik éppen azokra az alapfeltevésekre irányulnak, amelyekre az etika, a tudományfilozófia vagy a filozófiai antropológia épül. Az ökológiai válság-irodalom átmeneti konjunktúrája után ma azt látjuk, hogy az általános érdeklődésű filozófiai folyóiratokba ennek a tematikának jóval kevésbé sikerül betörnie, mint mondjuk a feminista, elmefilozófiai, etnocentrikus stb. irányzatoknak. A nemzetközi ökofilozófiai diskurzus java része a „zöldek” saját külön rezervátumában zajlik, kívülállóktól alig háborgatva.

De hogyan is került sor arra, hogy a lénytársainknak okozott szenvedéstömegesen felháborodó moralisták, bakancsos-kockásinges természetvédő aktivisták egyáltalán belássák: nem boldogulhatnak ilyen nagy igényű teoretikus vállalkozás, törekvéseik filozófiai megalapozása nélkül? A kiindulópont alighanem az emberi cselekvés megváltozott természetének felismerése volt, amit első-sorban Hans Jonas, Jacques Ellul, Ivan Illich és Lewis Mumford munkásságának köszönhetünk. Az ember nagyszabású természet-átalakító tevékenysége, ami odáig pusztán technikai kérdésnek tűnhetett, a huszadik század derekára vált megkerülhetetlenné az etika számára. A nagyléptékű, tömeges hatású technológiai rendszerekben felhalmozódott tudással szemben nemcsak a ma élő

emberiség vált egyre védtelenebbé, hanem azok is, akik még meg sem születtek. A természet (és az emberi természet) feletti totális ellenőrzés veszedelmes ígéretétől elvakított tudományos-technológiai haladás „diadalútja” immár magának az emberiségnek a túlélését kockáztatta, legalábbis az emberhez méltó élet földi feltételeinek a fennmaradását. Márpedig az utódaink sorsáért viselt felelősség, az emberi méltóság védelme *par excellence* etikai témák. S azzá kellett válnia a természet rombolásának is. A természet kifosztása és tönkretétele mégiscsak több mint pusztá következménye a társadalmi elnyomás és kizsákmányolás rendszerének, ahogyan azt Murray Bookchin és a *social ecology* hívei feltételezték.¹ Tévedésnek vagy egyenesen rosszhiszemű hazugságnak bizonyult az a technooptimista vélekedés is, hogy éppen az emberi képességeket helyettesítő technológiai újításoktól remélhetjük a nélkülözés és a társadalmi igazságtalanság különféle nemeinek felszámolását, az ember fogyatékoságainak „tökéletesítését”. Ennek inkább az ellenkezője következett be, de ami a szép új világ ígéretéből egyáltalán megvalósult, az – függetlenül attól, hogy az emberiségnek kárára vagy hasznára van – felvet egy korábban irrelevánsnak vélt kérdést: megengedhető-e egyáltalán, és legalapvetőbb erkölcsi meggyőződésinkkel összeegyeztethető-e ilyen mértékű beavatkozás az élővilágba? Tekinthető-e a természet pusztá nyersanyagforrásnak, barkácskészletnek, amivel tetszés szerint bánhatunk?

Az evolúció sokmillió éves folyamata bolygónkon az életformák bámulatos – tudomásunk szerint egyedülálló – gazdagságát teremtette meg. Ez a kozmikus csoda most súlyos veszélyben forog. A Föld eltartóképességét messze meghaladó létszámú emberi népesség a maga erőforrás-pazarló életformájával és brutális technológiai hatalmával erkölcsi korlátok híján néhány emberöltő alatt tönkresilányította ezt a bámulatos gazdagságot. A történelem ideje a mi korunkban találkozott az evolúció idejével. A második ezredforduló döbbenetes, szinte felfoghatatlan újdonsága a kétféle időhorizont egybeolvadása.

A bioszféra-krízis a civilizációnkban végbement változások következménye, nem vitás tehát, hogy a felmerülő kérdések a saját cselekedeteinkre és cselekedeteink értelmére vonatkoznak, vagyis etikai kérdések. Azonban az etikai korlátok léte és mibenléte a mi esetünkben cseppet sem magától értetődő, éppen ellenkezőleg. Minden eddigi etika az emberi közösségekben kívánatos viselkedést szabályozta, tekintet nélkül e viselkedés természeti következményeire. Az úgynevezett ökoetika célja alapvető etikai feltevéseink újraértékelése a megváltozott helyzetben. E nélkül egészen egyszerűen nem tudnánk igazolni a természetpusztító tevékenység kategorikus korlátozására tett javaslatokat. Ha az emberi érdek emlegetésére szorítkozunk, arra számíthatunk, hogy ennek

¹ A mélyökológia és a „sekély” ökológia (környezetmenedzsment) ellen kétféle harcot folytató jeles ökoanarchista filozófiájának rendszeres kifejtésére – számos röpirat mellett – *Ecology of Freedom* című művében vállalkozik (Bookchin 1982).

képviselőt újra és újra kisajátítja magának egy agresszív kisebbség – az épp jelenleg élők –, és azt a saját pillanatnyi, vélt érdekeivel azonosítja. A jövődől emberiséget sújtó veszedelmek távolinak tűnnek, és a távolsággal arányosan csekélyebbnek is. (Ezt nevezik a jövő diszkontálásának.)

Külön „környezeti” etika természetesen nem létezik, a környezet csupán az új tárgykörre utaló hívószó, amellyel kapcsolatban az etika mindenkor nagy kérdéseit feltesszük: mi az ember helye a világban és miképpen töltsen be ezt a helyet? Röviden: mi az ember? Hogy ezt a kérdést feltesszük, hogy etikai kérdésnek tekintjük, s hogy miféle válaszkísérleteket tartunk elfogadhatónak, állásfoglalást jelent egy több ezer éves vitában. Nem tekinthetünk el az előzményektől, mert a fogalmak, amelyekre hivatkozunk, e vita szókészletéből valók, és csak ebben a szövegekörnyezetben értelmesek. A „környezeti” etika eddigi történetében tehát úgy tudunk a legcélszerűbben eligazodni, ha abból indulunk ki, hogy az egyes vélekedők miféle erkölcsfilozófiai hagyományra támaszkodnak, és ezekhez képest miben áll gondolkodásuk újdonsága.

I. VISSZA, DE HOVÁ?

Az ökoetika korai irányzatainak közös vonása az ember kitüntetett léthelyzetének megkérdőjelezése. Civilizáció és természet végzetes szembenállásának feloldására kézenfekvő – és az aktorok szívéhez közel álló – megoldásnak tűnt az elbizakodott és környezetétől elidegenedett homo sapiens visszaterelése lénytársai szélesebb közösségébe. A bolygó sebezhetőségéről, a földi ökoszisztéma egységéről, a Föld-űrjárat lakóinak közös sorsáról, egymásrautaltságáról szerzett új tapasztalat időszzerűvé tette az ember felsőbbrendűségével kapcsolatos előítéletek leleplezését. Kölcsönös egymásrautaltságunkat belátva a homo sapiens ezentúl maga is másokkal egyenlő jogon vehet csak részt „minden élők falugyűlésén”: tekintettel kell lennie a többiek érdekére. Tehát: vissza a természetbe?

Az *animal liberation* mozgalom ideológiai megalapozására vállalkozó filozófusok alaposan megbotránkoztatták kortársaikat, amikor közönséges fajsoviniszta előítéletnek minősítették a humanizmus álláspontját, mely szerint az erkölcsi univerzum egyedüli lakója az ember (Singer 1975). Miért jogosítaná fajunkat kiváltságokra a racionális gondolkodás képessége más lényekkel szemben, akiket egyéb jó tulajdonságaik messze az ember fölé helyeznek, mondjuk a repülés, a fára mászás, a futás vagy a távoli fajtársakkal való kommunikáció képességének tekintetében? Egy semleges, azaz interspecifikus nézőpontból ez az eljárás erkölcsösnek vagy igazságosnak semmi esetre sem nevezhető, inkább arról tanúskodik, hogy mi sem vagyunk különbek lénytársainknál. Az, hogy csakis az ember a jónak és rossznak tudója – azaz erkölcsi öntudattal egyedül ő rendelkezik –, éppenséggel nem jelenthet felmentést más lények érdekeinek figyelembe vétele alól. Ellenkezőleg, kötelezettséget jelent, hogy ha tudni véljük, mi

szolgál a javukra, akkor ennek megfelelően cselekedjünk, és ne csak magunkkal törődjünk. Mert nem az a kérdés, hogy tudnak-e beszélni, hanem hogy tudnak-e szenvedni, emlékeztet Peter Singer az állatok jogai mellett érvelő felvilágosodás kori morálfilozófus, Jeremy Bentham álláspontjára (Singer 2005. 44).

Az etikus döntéseknél számításba jövő szereplők körét tehát ismét ki kellett terjeszteni. Így történt ez korábban is, az erkölcsi gondolkodás történetének minden fordulópontján. A más közösséghez tartozók, a más vallásúak, más bőrszínű népek, vagy a gyermekek és a nők erkölcsi emancipációja egy több évezrede tartó szellemi fejlődés mérföldkövei, melynek, sokáig azt hittük, végpontja az egész emberiségre, minden egyes emberre kiterjedő jogosultságok és kötelezettségek elismerése. Tévedtünk, most ez a folyamat túllépi a faj határait. Mert ha következtetések akarunk maradni, állítja Singer, az erkölcsi beszámíthatóságnak egyetlen olyan kritériumát se tudjuk felmutatni, amely minden emberre érvényes volna, és egyúttal ne lenne érvényes rajtuk kívül még más lényekre is. (Maga az erkölcsi öntudat korántsem minden ember sajátja: az első életévben például senki sem rendelkezik vele, azaz nem velünk születik. Ez mégsem akadály a annak, hogy a csecsemők vagy a szellemi fogyatékkal élők erkölcsi beszámítás alá essenek.)

Kinek a java számít tehát, kinek kell jól akarnunk? Különböző erkölcsfilozófiai iskolák hívei erre a kérdésre (is) igen különböző válaszokat kínálnak. Ha az erkölcsi jót az utilitáriusokat követve azonosítjuk a legnagyobb többség legnagyobb boldogságával, a rosszat pedig a szenvedés okozásával, akkor magától értetődik, hogy mindazoknak az érdekeit, akik képesek az öröme és a szenvedésre, figyelembe kell vennünk, érzékenységük mértékében. Központi idegrendszerrel rendelkezők előnyben, és a rangsort ezen belül is az öröm és szenvedés megélésére képesítő agyfunkciók fejlettsége szabja meg. A pathocentrikusok, mint Richard Ryder, értelemszerűen elítélik az eleven állatokon tudományos kutatás vagy gyógyítás céljából végzett kísérleteket (Ryder 1996). Ők hívták fel a figyelmet a nagyipari biomassza-termelés poklában sínylődő haszonállatok iszonyú sorsára is. Az ember jóléte vagy egészsége meggyőződésük szerint nem igazolhatja a más lényeknek okozott szenvedést.

A közismert ellenvetésre, hogy a szenvedés a természet rendjéhez tartozik, tehát elháríthatatlan, az állatok jólétét védő gondolkodóknak könnyű volt megfelelniük: nem az a dolgunk, hogy a természet rendjébe avatkozzunk, csupán az, hogy mi magunk ne okozzunk szánt szándékkal szenvedést más lényeknek saját emberi érdekeink szolgálatában, vagy legalább igyekezzünk az okozott szenvedést minimalizálni. A szenvedésközpontú érveléssel szemben azonban súlyosabb ellenérvek is felmerültek más extenzionista irányzatok részéről. A bio-egalitáriusok, mint Kenneth Goodpaster, ugyanolyan önkényesnek találták az erkölcsi univerzum újonnan kijelölt határát, mint a régít, mondván, hogy a szenvedés nem feltétlenül rossz és az élvezet nem feltétlenül jó, s hogy egy adott esetben éppen jó-e vagy rossz, azon múlik, hogy az élet fennmaradását szolgálja-e vagy sem

(Goodpaster 1978). Ami feltétlenül jó az élőlényeknek – akár tudnak örülni/szenvedni, akár nem – az maga az élet, melynek fenntartása és megújítása érdekében elképesztően változatos és leleményes erőfeszítésekre képesek. Viselkedésük bizonyítja, hogy számít nekik, ami történik velük: létezik számukra a dolgoknak jó és rossz kimenetele. Amennyiben pedig a jó és a rossz megkülönböztetése az élő rendszerek alaptulajdonsága, akkor (a bio-egalitárius álláspont szerint) az erkölcsi törvény sem lehet más, mint az élet tisztelete. Mi, akik képesek vagyunk felismerni a minden élőlényben ott munkáló élni akarást, tekintsük kötelességünknek, hogy ennek figyelembe vételével cselekedjünk, ez többek között Paul Taylor végkövetkeztetése (Taylor 1981). Taylor lényegében a kanti kötelesség-etika szellemében jár el, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy míg Kant az autonóm cselekvés képességét és az ezzel járó tiszteletreméltóságot kizárólag az észszerű elhatározásra képes lények számára tartotta fenn, a bioegalitáriusok az élő rendszerekre jellemző önszerveződést, az autopoiesiszt is az autonóm viselkedés körébe sorolják. Ezen az alapon rájuk is kiterjesztik a kategorikus imperatívusz érvényét: élőlényeket soha se eszközként, kizárólag elhatározásunk céljaként vegyük számításba. Kivételt képez-e, amit a biológiai szükségszerűség kényszerének hatása alatt teszünk, például hogy táplálkozunk velük? Erről a kérdéstről a bioegalitáriusok szívesen nyitnak vitát. Általában abból indulnak ki, hogy egy erkölcsi öntudattal bíró lénynek jó oka lehet rá, hogy ne a természeti vak kényszerűség hatása alatt cselekedjen, hanem az élet feltétlen tiszteletének szellemében. (A tudományos kutatást szolgáló állatkísérletek természetesen összeegyeztethetetlenek a biocentrikus etikával, ugyanúgy, mint az állatok jólétét védő utilitáriusokéval, nem is beszélve arról a temérdek kínszenvedésről, amit a hatékony, azaz nyereséges és még nyereségesebb termelés érdekében okoznak a nagyüzemi állattartás áldozatainak.)

Csakhogy a bio-egalitárius álláspont sokak szerint képtelen következtetésekre vezet, erre éppen a környezetvédők siettek felhívni a figyelmet. Az Aldo Leopold által Föld-etikának nevezett irányzat hívei számára nyilvánvaló, hogy a környezettudatos, azaz a földi élővilág egységét, épségét és szépségét óvó gondolkodás számára a legfőbb erkölcsi érték hordozói nem lehetnek az élő egyedek, csakis az élőlény-társulások vagy maga az élővilág egésze (Leopold 1949/2000). A földi élet fennmaradásának és virágzásának záloga ugyanis nem az egyes organizmusok jóléte vagy túlélése, hanem az együttélés spontán rendjének fennmaradása. A fajok együttélését a táplálékláncban betöltött helyük határozza meg, vagyis az, hogy miképpen falják fel egymást. Az élet nem tiszteli az életet, hanem szüntelenül pusztítja és teremti. Ha az ökoszisztéma érdekei szembekerülnek egy élőlény vagy akár egy faj érdekeivel, a feltétlen elsőbbség az előbbit illeti, akár egyedek sokaságának pusztulása árán is.² Bio-egalitáriusok

² A környezetvédők álláspontját jellegzetes érvekkel képviseli ebben a vitában Sagoff 2005.

és a Föld-etika hívei ádáz vitát folytatnak például a vadászat kérdéséről, amit az előbbiek bűnös szenvedélyként ítélnek el, míg az utóbbiak szerint nem csak hozzá tartozik az ember természetes viselkedéséhez, de immár nélkülözhetetlen is az ökoszisztéma egyensúlyának fenntartása szempontjából. Ahol az ember maradt az egyetlen csúcsragadozó, ott neki kell közbelépnie: szükség esetén például ritkítani vagy irtani egy-egy túlszaporodott populációt. Ezzel szemben azokban az esetekben, amikor működik a spontán természeti önszabályozás, tilos az egyedek jólétét szolgáló emberi intézkedés. A Yellowstone Parkban működő etikai bizottság döntései szépen példázzák ezt a szemléletet: tiltják a szakadékba zuhant bölény kimentését, vagy a vadkecskeállományt tizedelő szembetegség gyógyítását, de még az erdőtüzet is védelmükbe veszik a tűzoltósággal szemben, arra hivatkozva, hogy a koronként fellépő tűzesetek, úgymond, kifejezetten hasznosak az ökoszisztéma megújulása szempontjából.³

Az Aldo Leopold kezdeményezése nyomán kibontakozó környezet-etikai iskola elméleti megalapozására J. Baird Callicot vállalkozott (Callicot 1989/2005). Callicot pragmatikus érvelése a morális pszichológia hume-i hagyományához kapcsolódik, amely szerint az erkölcsi érzelmek kifejlődése és elsajátítása a közösség fennmaradását szolgálja. A kulturálisan öröklődő altruista viselkedésminták az egyént szabadságának korlátozására készítetik a létért folyó küzdelemben, a társak vagy a közösség javára. Az önzetlen viselkedés evolúciós sikerének köszönheti erkölcsi értékét: az a közösség, amelyben a szolidáris minták átadása nem történik meg, nem képes fennmaradni, és előbb-utóbb elpusztul, az antiszociális viselkedés be nem vált mintáival együtt. (Konrad Lorenz és mások szerint alighanem ez a sors vár a mi civilizációnkra is, vö. Lorenz 2014.) A bioszociális etika ezt az altruista modellt terjeszti ki azokra az élőlénytársulásokra, amelyeknek az ember is részese, hangsúlyozva a fajok kölcsönös egymásrautaltságát. Callicot és kollegái álláspontjának előnye, hogy az evolúció darwini elméletére támaszkodik: közös magyarázó elvekből vezeti le a természetes és az etikus viselkedést. Azonban álláspontjuk sebezhető pontja is éppen ez lesz. Fritzell paradoxona szerint (idézi Callicot 2005. 81), ha az embert valóban a természet részének tekintjük, akkor nincs akadálya annak, hogy a természeti szükségszerűség amorális törvényeinek megfelelően viselkedjen, hiszen a természetben a különböző fajok között nincs és nem is lehet részvét vagy önzetlen odaadás. Ha viszont kitarunk emellett, hogy erkölcsi lény, és cselekedetei célját a morális elhatározás szabja meg, nem pedig az evolúció törvényei, akkor a különbség döntő jelentőségét ismertük el, ami az erkölcsi univerzum lakóit elválasztja más élőlényektől és azok közösségeitől. Callicot erre az ellenvetésre Margaret Midgley nyomán a vegyes közösségek teóriájával válaszol: miért ne tekinthetnénk közösségnek egy olyan társulást, amelyben erkölcsi öntudattal,

³ A Yellowstone etikáról magyarul lásd Holmes Rolston 2005.

morális érzelmekkel rendelkező lények és természetes ösztöneikre hallgató lények élnek együtt, szoros egymásrautaltságban?

Azonban féltő, hogy az ilyen együttélést mégsem tekinthetjük közösségnek. Luke Roelofs joggal figyelmeztet, hogy a különféle élőlények alkotta társulást, a biocönózist közösségnek tekinteni a szó erkölcsi értelmében nem egyéb, mint visszaélés a szavakkal (Roelofs 2011). Az erkölcsi közösség megkülönböztető sajátossága a szándékosság, a tudatos elhatározáson alapuló kölcsönös elkötelezettség. Az élőlénytársulás ilyen értelemben nem közösség, hanem az, ami. Az ember ettől még bánhat lénytársaival erkölcsi meggyőződésének megfelelően, de akkor ezt a meggyőződést előbb meg kell alapoznia, és ez még nem történt meg.

II. A TERMÉSZET ERKÖLCSI ÖNÉRTÉKE

A radikális környezet-etikusok vagy biocentrikusok álláspontja szerint azért nem, mert egy gyökeresen új problémára (az ember-a-természetben helyzet etikai dilemmáira) az erkölcsfilozófia hagyományos megoldásainak kiterjesztésével keresték a megoldást. Márpedig a természet erkölcsi jelentőségét a modern morálfilozófia emberközpontú elméleteiből ellentmondás-mentesen levezetni nem lehet. Érvelhetünk-e e helyett magának a természetnek eredendő erkölcsi értéke, azaz „jósa” mellett? Első pillantásra ez nem is tűnik olyan nehéznek. Ki vonná kétségbe, hogy a fotoszintézis jó dolog? Az élet törvényei csakis jó törvények lehetnek, vagy megfordítva: mi más lehetne a jó és a szép, ha nem az élet rendje? Ekhnaton *Naphimnus*ától Spinoza *Etikáján* keresztül Holmes Rolston környezetfilozófiájáig az emberiség mindig is tudatában volt ennek az összefüggésnek:

Az a mód, ahogyan a világ van, felvilágosítást nyújt arra nézve, aminek lennie kell. Kötelességérzetünket vezérlő értékeinket jelentős mértékben az általunk lakott univerzumról alkotott fogalmainknak megfelelően alakítjuk ki. (Rolston 2005. 111.)

Nem tudunk ennél jobbat elgondolni, és pedig azért nem tudunk, mert magunk is a természet alkotása vagyunk. Ez a rend, keletkezés és elmúlás rendje, az örök változásé, ha már megértettünk belőle valamit, beavat saját szenvedéseink, haldandó voltunk értelmébe is. Útba igazít a jó élet módjára nézve, vagyis erkölcsi törvény alapjául szolgál: döntésed akkor jó, ha céljaid összhangban állnak a természeti rendszerek integritását, épségét és szépségét fenntartó folyamatokkal. Ez még mindig a Föld-etika, csak hogy többé nem pragmatikus, hanem teleológiai alapon.

A természetben bennerejlő erkölcsi érték mellett Holmes Rolston, a környezeti etika egyik megalapítója egy további, igen fontos érvet említ. Tévednek,

állítja, akik úgy gondolják, hogy az ember az egyedüli lény, akinek a számára élni annyi, mint értékelni a körülményeket. Szerinte minden élő rendszer egy-szersmind axiológiai rendszer is, mert a legalapvetőbb élettevékenység az értékelés: az adott organizmus túlélése illetve replikációja szempontjából jó és rossz lehetőségek megkülönböztetése:

...a genetikai állomány egyúttal normatív készlet is; különbséget tesz a között, ami van, és ami legyen [...]. Minden élőlénynek megvan a maga módján való java, és minden élőlény úgy védi a maga javát, mint jó dolgot [...]. Egy erkölcsi cselekvőnek, amikor dönt a saját viselkedéséről, figyelembe kell vennie döntésének más értékelő rendszerekre vonatkozó következményeit. (Rolston 2005. 94–95.)

Ezt a kötelezettséget azután magukra a természeti rendszerekre is kiterjeszti, mondván, hogy az együttélés rendje biztosítja a társult fajok fennmaradását, következképpen erkölcsi értéket kell tulajdonítanunk magának a rendszernek is. Vitális érdek és erkölcsi érték között Rolston nem tesz különbséget, számára az etika, úgy tűnik, nem egyéb, mint az élő szervezet és környezete viszonyát meghatározó szelektív viselkedés magasabb rendű fejleménye. Az etika alapjait ezek szerint a biológiában kellene keresnünk, elsősorban a fajok együttélésének rendjét vizsgáló biocönológiában vagy szünbiológiában. Az erkölcsi érték forrása Rolston szerint egészen egyszerűen „ott van” a természetben, minden értékelő aktust megelőzően és attól függetlenül. Egy helyen a hűtőszekrény világításának példájával él: igaz, hogy a fény akkor gyullad ki, ha az ajtót valaki felnyitja, de csak azért világít, mert a fény forrása, a lámpa eleve ott volt a hűtőtérben.

Mit szólnak ehhez azok, akik kezükben Ockham borotvájával ugrásra készen állnak, hogy elválasszák a Teremtő akaratát (a legyent) a Gonosz által megrottott bűnös földi világtól (attól, ami van)? Az etika naturalizálásának törekvését kezdettől fogva komoly bírálatok érik, hiszen David Hume óta az etikusok többsége elfogadja, hogy nincs a világon olyan tényállás, ami minden esetben és minden feltétel nélkül jónak volna mondható. Ezért a tényekből nem következtethetünk értékekre (a világ folyásából Isten akaratára, a természet rendjéből az ember kötelességére). Azt talán kevesen vitatnák ma már, hogy a biológiai érték, a faj vagy az ökoszisztéma fennmaradásához fűződő érdek megkerülhetetlen szempontokkal szolgálnak az erkölcsi mérlegelés számára. De hogy e szempontok figyelembevétele mennyiben jár és milyen alapon járna közvetlen etikai következményekkel, ennek bizonyításával, úgy tűnik, a biocentrikus etika adása maradt azoknak, akik idegenkednek a természet erkölcsi önértékének axiomatikus elismerésétől, és úgy gondolják, hogy az etika nem tekinthet el a biológiai érdek és az erkölcsi érték közötti szintkülönbségtől. Benjamin Hale például amellettt érvel, hogy már magát a kérdést is rosszul teszik fel, akik az erkölcsi érték forrását a természetben keresik, hiszen jónak vagy rossznak a cselekedetet tartjuk, nem annak elszenvedőjét (Hale 2011). Semminek sincs sem-

miféle erkölcsi státusza önmagában, hangoztatja Hale, amit megítélhetnénk és rangsorolhatnánk. Ugyanis nem a világ dolgait értékeljük, hanem a cselekvő indítékait. Az értékelés nem egyfajta beszámoló a dolgok tulajdonságairól, hanem gyakorlati cselekedet: az a mód, ahogyan a világ eseményeiben részt veszünk. Az már a racionalitás univerzalisztikus természetéből adódik, hogy az ilyen mérlegelő gondolkodásnak kötelessége figyelembe venni mindazt, amit egyáltalán képes felfogni a világból. Minden számít tehát: a bizonyítás terhe azon lesz, aki azt állítja, hogy valakit vagy valamit nem kell figyelembe venni a mérlegelésnél.

Miránk, beszélő és gondolkodó emberi lényekre hárul, hogy rátaláljunk azokra az erkölcsi kötelezettségekre és elvekre, amelyek mindig is érvényben voltak az ember és más lények közötti kapcsolatokban [...]. A világ dolgai mindenesetre tisztességes és körültekintő figyelmet érdemelnek tőlünk, tekintettel arra, amik mi magunk vagyunk, de nem attól függően, hogy ők kicsodák. (Hale 2011. 46.)

Nem kizárt, hogy az ökoetikában éppen Hale antinaturalista, deontologikus felfogása vezet a legradikálisabb következtetésekhez.

A természet erkölcsi önértékét valló naturalistákat ez az érvelés mégsem elégítheti ki. Még ha el is ismernék, hogy az erkölcsi értékelés kérdését Hale náluk világosabban vetette fel, rámutathatnának, hogy ami az érték mibenlétét illeti, egyúttal fel is menti őket a naturalista tévedés vádjá alól. Hiszen a bennünket erkölcsileg kötelező szabályok Hale szerint is már valamiképpen „játékban vannak” ember és természet viszonyában. Vajon mire hivatkozhatnánk, amikor egy cselekedet indítékait jónak vagy rossznak találjuk, ha nem a jó és a rossz közötti különbség előzetes ismeretére, és honnan származna ez a tudásunk, ha nem a tapasztalatból? Ebben a sok száz esztendő vitában, ami a cél- és a kötelesség-etika hívei között zajlik, a természet erkölcsi önértékének védelmezői a tomisták oldalán találják magukat, és az emberi természet teleologikus felfogására hivatkozhatnak mint közvetítésre az ember kötelessége és a természet rendje között. Így járnak el az ökoteológia neotomista irányzatának képviselői, mint John Finnis vagy Michael Northcott, akik az Aquinói által közvetített klasszikus teleologikus emberkép és természetfelfogás időszerűségét kívánják igazolni (és lehetőleg összhangba hozni utilitarista kortársaik ízlésével).

Az Aquinói szerint minden teremtmény szükségképpen a maga javára törekszik [...] Jónak azt az életformát nevezzük, amire a legalkalmasabbak vagyunk. Nyilvánvaló, hogy a legtöbb ember ideje legnagyobb részében több boldogságot talál a társaságban, a házasságban és gyermekek gondozásában, mint anyagi javak megvásárlásában és birtoklásában, kultúránk azonban teli van olyan rejtett és nyílt rábeszélőkkel, akik ennek az ellenkezőjéről próbálnak meggyőzni. Az eszünkhöz és az intuíciónkhoz kell folyamodnunk [...], hogy annak szenteljük az életünket és a társadalmainkat, ami valóban jó nekünk. Mindazonáltal, ha jó a természetünknek megfelelően élni, összhangban a

természet bennünk és a nem emberi világban egyaránt munkáló objektív rendjével, akkor egyéni cselekedeteink és közösségeink erkölcsi céljai is összefüggésben kell hogy legyenek az emberi életen túl a természet rendjével, amelyből nemcsak az emberi étellel és a jóval kapcsolatos normatív értékek származnak, hanem azok a biofizikai tulajdonságok is, amelyek szerint valamit ehetőnek vagy szépnek találunk, vagyis amelyek [...] az emberi jónak lényegi elemei. (Northcott 1996. 247–248.)

Fenntartható-e vajon ez az érvelés eredeti metafizikai háttérétől elszakítva? A vallás és tudomány kapcsolatával is behatóan foglalkozó Rolston válasza erre a kérdésre határozott igen, ezért kerüli, hogy a természet rendjében a gondviselés művét dicsérje, s hogy az életet – David Edwards ausztrál ökoteológus szép szavaival – egy nagylelkű istenség gyönyörű ajándékának nevezze (Edwards 2006).⁴ Kérdésünkre valószínűleg azt válaszolná, hogy ebből a szempontból közömbös, vajon egy teremtő istenség vagy a természeti szükségszerűség szabott irányt az evolúciónak, mert az emberi viselkedés mértékét mindkét esetben természetünkben és a természettel összhangban kell keresnünk. Önmagunkkal kerülünk ellentmondásba, ha nem így teszünk.

III. ETIKA ÉS EVOLÚCIÓ. FÖLDHÖZ RAGADT ERÉNYEK

A laikus etika számára a kérdés mégsem ennyire egyszerű (de talán a kiválasztottság és a bűn kérdésével több ezer éve viaskodó zsidó-keresztény hagyomány számára sem az). Ami a természetünket illeti, ennek történelmi változásában célszerűséget, az egyéniségek sokféleségében közös törvényszerűséget csak az fog felfedezni, aki eleve meg van győződve az evolúció célszerűségéről és az ember rendeltetéséről (teloszáról). A kettő – mármint az emberi természet és a világ rendje – közötti összhanggal is ugyanez a helyzet: a mindennapi tapasztalat a kettő viszonyát jóval ambivalensebbnek mutatja. Úgy tűnik, a világ rendjével kapcsolatos sejtelmek és vélekedések nem nyújtanak kellőképpen biztos fogódzót gyakorlati tennivalóinkra nézve. Mielőtt ezen kétségbe esnénk, jusson eszünkbe, hogy ennek a kínzó vagy felemelő bizonytalanságnak a neve: szabadság. Az ökológiai fordulat az etikában nem okvetlenül jelenti azt, hogy cselekedeteink erkölcsi megítélésének elvi feltételei változtak volna meg – a bizonyosság hiányát is ide értve –; a változás talán csak az erkölcsi megítélés alá eső cselekedet lehetséges tárgyával kapcsolatos. Ha a természet nem mint az erkölcsi törvény forrása, csak mint az erkölcsi megítélés alá eső cselekedetek célja jelent újdonságot az ökoetikában, akkor továbbra sem valószínű, hogy az evolúciótól kellene útmutatást várnunk arra nézve, hogyan bánjunk a természet-

⁴ A keresztény ökoetika irányzatainak és témáinak bemutatására ezúttal nem vállalkozhatunk.

tel. Eszünkbe juthat, hogy épp az e téren kivívott önállóságot szokás az ember különleges evolúciós teljesítményeként ünnepelni. Változtat-e a lényegen, ha önállóságunk immár odáig terjed, hogy szabad elhatározásból véghez vitt cselekedeteinkkel – vagy legalábbis olyanokkal, amelyekre úgy kell tekintenünk, mintha szabad elhatározásból vittük volna véghez – magának az evolúciónak a menetébe tudunk beavatkozni, és ez a beavatkozás végzetesnek bizonyul?

Általában elmondható, hogy az eddigiekben érintett környezeti etikák, a bioegalitárius, bioszociális és biocentrikus irányzatok érvei a mellett, hogy ami más lényeknek számít, az egyszersmind feltétlen erkölcsi kötelezettségek forrása is az ember számára, nem teljesen meggyőzőek. Egyrészt ellentmondásosak (az egyed és az ökoszisztéma érdekei közül melyiket vegyük figyelembe?), másrészt átsiklanak a biológiai társulást az erkölcsi közösségtől, általában a szükségyszerűségnek alávetett természeti állapotot a szabadságtól (ami nem állapot!) elválasztó határ felett anélkül, hogy eljárásuk jogosultságáról meggyőznék azokat, akik szerint éppen az által vagyunk erkölcsi lények, hogy viselkedésünk a természeti szükségyszerűséggel szemben viszonylagos függetlenséget élvez. Amiből, persze, nem következik, hogy együttélésünk más lényekkel ne esne erkölcsi megítélés alá. Kötelességeink megállapításánál azonban a természetnek a saját jogán erkölcsi értéket tulajdonító álláspont elutasítói inkább abból indulnának ki, ami az embert lénytársaitól megkülönbözteti, és nem abból, ami mindannyiunkban közös, mondván, hogy az evolúció törvényei legfeljebb a körülményeket determinálják, amelyek között a szabad elhatározás megszületik. Ebből a nézőpontból a természet rendje és az erkölcs rendje között más összefüggés egészen egyszerűen nem látható.

Annak azonban nincs akadálya, hogy nézőpontot váltsunk, és *ne a természet helyét keressük az erkölcs világában, hanem az etika szerepét tisztázzuk az evolúció történetében*. Aldo Leopold az ő Föld-etikájában tulajdonképpen erre vállalkozik. Bármennyire problematikusnak tartjuk is a morális közösség kiterjesztésére tett javaslatát („hogyan beférjen a termőföld, a vizek, a növények és az állatok – a Föld”; Leopold 2000. 104), a morális közösség és az élőlénytársulás azonosítását, ez nem jelenti azt, hogy ne kellene tisztáznunk e kettő viszonyát. Éppen azért, mert a homo sapienssel olyan különös lény jelent meg a *theatrum mundi* színpadán, aki egyre inkább függetleníteni tudta magát a természeti kényszerűségektől. Ha e képességnek – amit közönségesen szabadságnak szoktunk nevezni – magának nem lenne saját mértéke – az erkölcs törvényei –, vagy ha ezt a mértéket az ember magára nézve nem ismeri el kötelezőnek, akkor vélt evolúciós sikere önpusztításba csaphat át. Mivel terjeszkedését az élővilág önszabályozásáról gondoskodó mechanizmusok nem tudják kellőképpen korlátozni, az ember, amennyiben nem erkölcsi, hanem természeti lény módjára viselkedik (mint „a föld-közösség egyszerű tagja és polgára”; Leopold 2000. 104), ezáltal óhatatlanul felborítja a természeti folyamatok dinamikus egyensúlyát, ami a rendszer összeomlásához vezethet. *Az etika ebben az értelemben része tehát*

az élővilág önszabályozásának. Evolúciós szerepének megértése az ökofilozófia egyik legfontosabb hozadéka lehet.⁵

Míg a többi élőlény viselkedése feltétlen egybeesést mutat létfeltételeivel, és az evolúció törvényei gondoskodnak arról, hogy ez így legyen, addig az ember nem „tudja”, hogyan kellene cselekednie. A szükségszerűség jóval tágasabb keretei között kísérletezhet különféle életlehetőségekkel, a közvetlen pozitív vagy negatív visszacsatolás bizonyossága nélkül. Szörnyű bizonytalanságban élünk tehát: egyedül nekünk adatott meg a tévedés lehetősége, vagyis a jó és a rossz közötti különbség mérlegelése. És ahogyan az egyed belepusztul vagy a faj károsodik, ha az állat elvétí a megfelelő választ a környezet kihívására (nem menekül vagy támad időben, nem talál a páráshoz megfelelő társat, stb.), úgy az ember számára is lét és nemlét kérdése, hogy céljait jól válassza meg. A célok jósága lehet kontingens, azonban a döntés helyessége kiélezett helyzetekben korántsem relatív, ámde mindenkor vitatható és teljes bizonyossággal el nem dönthető. Ahhoz hogy jól dönthessen, az embernek ismernie kell a jó valamilyen mértékét: tehát rászorul az etikára. De ettől sem remélhet többet, mint általános elveket, amelyek ellentmondásos volta minden kiélezett szituációban lelepleződik. Helyzetének „bizonytalansága” és az mód, ahogyan valaki erre a helyzetre válaszol, nemcsak a többi élőlénytől különbözteti meg, de minden más ember választától is: ez a belátás személyiségünk megismételhetetlen, felcserélhetetlen és összemérhetetlen egyediségére figyelmeztet. A helytálláshoz, vagyis a jó döntéshez az embernek önismeretre, a helyes önismerethez pedig különös képességekre: erényekre kell szert tennie.

Mi közük volna az erényeknek a természethez? Nagyon is sok közük lehet. Amikor minden zöldek előfutára és példaképe, Henry David Thoreau kiköltözött a Walden tó partjára, hogy a civilizációtól távol, maga építette kunyhóban csavargással, elmélkedéssel, a természet megfigyelésével töltse idejét, és közben megéljen abból, amit a föld kényszer és felesleges erőlködés nélkül nyújtani képes, eszébe sem jutott a természet védelme vagy hogy az egyáltalán védelemre szorulna. A vadontól övezett tizenkilencedik századi amerikai kisváros lakójának ilyesmire nem is lehetett semmi oka. „Azért mentem ki az erdőbe, mert nyíltan szembe akartam kerülni az élet legalapvetőbb tényeivel, s kikapasztalni, mit tanulhatok az élettől, nehogy majd halálom óráján dőbbsenjek rá, hogy nem is éltem”, írja (Thoreau 2008. 73). Fő műve, a *Walden* a jó élet kereséséről szól, és arisztotelianus következtetésekhez vezet: arról győzi meg olvasóját, hogy az élet értelmének csak az juthat nyomára, aki a jó kereséséhez szükséges erényeket elsajátította. A környezeti erény-etika hívei okkal látják benne elődjüket.

Álláspontjukat az „igazi” környezetetikusok akár önzőnek is találhatják: hiszen ezek nem a természet védelmében kívánják latba vetni erényeiket, hanem fordítva, azért élnek a természettel bensőséges kapcsolatban, hogy szert tegye-

⁵ E mellett érvelek *Oidipusz avagy a Természetes Ember* című könyvemben (Lányi 2015a).

nek a boldoguláshoz nélkülözhetetlen erényekre. Mi haszon származik ebből a természetre nézve? Semmivel se kevesebb, felelhetnénk, mint abból, hogyha magának a természetnek tulajdonítanánk valamiféle benne rejlő erkölcsi értéket. Amikor egy aljas cselekedet morális felháborodást vált ki belőlünk, nem okvetlenül gondoljuk végig, hogy az valóban károsítja-e a biodiverzitást, sérti-e az okatlanul kivágott fa vagy a kihalás szélére sodort állatfaj jogát az élethez, egyszerűen undor támad bennünk elkövetőjével szemben, és arra gondolunk: „miféle ember az, aki így cselekszik?” A klasszikus erény-etikai álláspontot fel-elevenítő szerzők, mint Thomas Hill Jr. a jóságot nem az egyes cselekedetek másokra gyakorolt hatásán mérik, hanem olyan képességnek tartják, ami a személyiség egészét jellemzi vagy sem.

Ahhoz, hogy alázatot tanuljunk, meg kell ismernünk az érzést, hogy valami számít nekünk, túl azon, ami minket magunkat és társaink szűk körét érinti. Ami egy gyereket arra bír, hogy törődjön egy elveszett hörcsöggel vagy egy kóbor kutyával, akit soha többé nem fog látni, az valószínűleg aggodalmat fog ébreszteni benne egy elveszett játék vagy egy számára kedves fa iránt is egykori lakóhelyén. Ha megtanuljuk a dolgokat önmagukért becsülni, és számolni azzal, hogy ami éri őket, annak a jelentősége független a hasznosságuktól, ez persze nem ugyanaz, mintha felruháznánk őket valamilyen vélt objektív tulajdonsággal, azonban szükséges az alázat kifejlődéséhez, és azt valószínűleg ugyanúgy megtapasztalhatjuk az élettelen természettel kapcsolatban, mint más emberek vagy állatok iránt. (Hill 2005. 54.)

A *Dirty Virtues* (talán: „Földhözragadt erények”) szerzője, Louke van Wensween szerint a környezet-etikusoknak éppen a négy kardinális erényre lenne szükségük ahhoz, hogy embertársaikat visszavezessék a természetközeli, azaz a jó élet útjára (Wensween 1999). (Az út rögzös, ne féltsük tőle a klasszikus erényeket, hogy út közben besározódnak – a könyv címe erre utal.) Az igazságosság segítene, hogy ne uralkodni akarjunk a természetben, hanem kellő tisztelettel közeledjünk hozzá és megtaláljuk benne a helyünket. A bölcs elővigyázat majd a törődés, a segíteni tudás és a kíméletesség képességének elsajátításához lesz nélkülözhetetlen. A mértékletesség az egyszerűbb, következőképp szabadabb életet tehetné vonzóvá a telhetetlenség és a növekedési mánia áldozatainak szemében. Végül a bátorság és a lelkielő ahhoz kell, hogy a megszokottól elszakadjunk, és helyzetünk súlyosságával szembenézzünk. Tiszta sor: ahhoz, hogy megmenthessük a világot, változtatnunk kell az életünkön, és ahhoz, hogy az életünkön változtatni tudjunk, erényekre kell szert tennünk. Az ökoetikának nem a természetről van új mondanivalója, hanem az emberről: a természet romlása csak indikátora civilizációnk öngyilkos hajlamának.

A globális környezeti katasztrófával szemben tehát az egyedüli mentség az emberi együttélés „hagyományos”, azaz erkölcsi szabályozásának a megújítása volna, egyúttal kiterjesztése mindarra, amit a természettel művelünk. Ennek

kilátásai azonban jelenleg, valljuk be, nem túl biztatóak. Éppen azért nem, mert egyelőre túlságosan is „természetes” módon viselkedünk. Nagyjából úgy, mint a viharos gyorsasággal terjeszkedő és eltűnő özönfajok. A viselkedés helyes mértékét, úgy tűnik, a korai ökofilozófusok vélekedésével ellentétben mégsem a természettől kell eltanulnunk, hiszen a problémát éppen az okozza, amiben más lényektől lényegileg különbözünk, és nem az, amiben hasonlítunk hozzájuk. E felismerés nyomán az ökológiai válságra reflektáló erkölcsi gondolkodásban egyre nagyobb szerephez jutnak a „természetelvű” törekvéseken túl az ember kilétével kapcsolatos megfontolások. Jó érvek szólnak amellett, hogy ebben ne holmi visszatérést lássunk az ökoetikuskok által korábban lenézett fajsovinizmus-hoz. Akár azt is megkockáztatjuk, hogy az emberközponturnak mondott modern európai gondolkodás középpontjában, az ember helyén mindig is valami más állt: a racionalistáknál a logikai szubjektum, az empirikusoknál a biológiai organizmus a maga képességeivel és szükségleteivel, a klasszikus német filozófiában az emberiség fogalma a maga elvont általánosságában. Az igazi emberközponturni etika lehetősége talán csak azoknál a huszadik századi gondolkodóknál merül fel – persze, nem előzmények nélkül –, akik az embert végre nem a tükörben keresik, hanem észrevették, hogy ott áll mellettük: ő a Másik, aki megszólított és most feleletünkre vár (Lányi 2015b). A középpontba, az Én helyére ekkor a *Te* kerül, akinek vagy aminek a szólítására – a perszonalizmus, a narratív identitás és a rezponzív fenomenológia etikája szerint – egész életünkkel próbálunk *megfelelni*. Ezeknél az irányzatoknál – Tengelyi László szavaival – „a jó élet »operatívuszát« és a feltétlen kötelezettség »imperatívuszát« a végtelen felelősség »szuperlatívusza« váltotta fel” (Tengelyi 1998. 229). Ennek következményeire később még visszatérünk.

IV. MÉLYÖKOLÓGIA ÉS ÖKOFENOMENOLÓGIA

A mélyökológiai mozgalom névadója és alapítója, Arne Naess norvég filozófus társai többségétől eltérően nem kétségbevonni, hanem újragondolni kívánta az ember kitüntetett léthelyzetét: „Az élet egy olyan formája fejlődött ki a Földön, amely képes felmérni és megérteni kapcsolatát az élet más formáival és a Földdel mint egészszel” – hangsúlyozza a T-ökozófiát, saját filozófiai rendszerét magyarázó írásában. A megértés képessége szerinte nem uralomra jogosít más lények felett, hanem arra kötelez, hogy törődjünk velük.

Az ember alkati sajátossága, hogy képes tudatosan felfogni más élőlények igyekezetét az önmegvalósításra, és hogy emiatt vállalnia kell valamiféle felelősséget a velük szemben tanúsított viselkedéséért. (Naess 1989. 166.)

Naess legeredetibb felismerései az Én statikus koncepciójának bírálatával kapcsolatosak. Az élő rendszerek elméletében lezajlott forradalom (pl. Bertalanffy, G. H. Mead, Maturana, Capra) tanulságaira is hivatkozva állítja, hogy az Én nem olyasmi, ami önmagában létezik, függetlenül a társaktól, a társadalomtól vagy a természettől, csakis kapcsolataiban képes megvalósulni: egy csomó a kölcsönhatások hálóján.

A szervezet és környezete közötti interakciókról beszélve könnyen megfeledekezünk arról, hogy az organizmus maga is interakció. Az organizmus és környezete nem két különálló dolog [...]. (Naess 2000. 64–65.)

(A szavanna, állítja másutt, ugyanúgy hozzá tartozik az elefánt lényéhez, mint az ormánya.) Az öntudatos én ilyen interakciókban valósul meg, önmegvalósításának módja: azonosulni másokkal. Alábecsüljük magunkat, figyelmezteti olvasóját Naess, amikor elsajátítani, uralni igyekszünk a világot, legszívesebben bekebeleznénk, ahelyett, hogy azonosulnánk mindazzal, ami vágyat, tiszteletet, csodálatot ébreszt bennünk. Ez utóbbi esetben felfedezhetnénk éniünk határtalan tágasságát, és a világ szellemi egységét, amelyhez magunk is hozzá tartozunk (Naess 2005). Ha az énhatárok felszámolását advaitának nevezzük (meg-nem-kettőzés), a kozmikus Ént pedig Atmannak, ráismerünk Naess hindu bölcséleti forrásaira. Hogyha ellenben gondolatait a megértés-módján-létező különös léthelyzetének leírásaként olvassuk, Martin Heidegger filozófiájával fedezhetünk fel rokon vonásokat. A más lények szenvedésének és élni akarásának megértéséből fakadó részvét és felelősség gondolata pedig természetesen Albert Schweitzer írásából lesz ismerős. A természetet elszűrítő és eltárgyasító kor-újkori ismeretelmélet örökségével Naess a Gestalt-filozófia érveire hivatkozva száll szembe: az európai tudomány megkettőzi a világot, az élményt és az érzéki minőségeket a szubjektumba helyezi, és valóságosnak csupán a matematikai logika és a kísérleti fizika szigorú módszertani előírásai szerint konstruált ismeret-tárgyakat ismer el. (Hivatkozhatna e tárgyban, persze, Edmund Husserlre is.)

Naess transzperszonális ökológiájának lelkes követői akadtak, azonban kollégái részéről számos bírálat is érte. Leginkább az azonosulás-koncepció leplében visszatérő emberközpontúságot kérték rajta számon:

Tekintettel arra a hangsúlyra, amit [Naess] a szubjektum tapasztalatának egységes egész – Gestalt – voltára helyez, nehéz elképzelni, hogyan tudná elkerülni a mély-ökológia az antropocentrikus elfogultságot a maga viszonylatközpontú, holisztikus ontológiájával. Az ember nem képes megszabadulni az általa tapasztalt viszonyok emberközpontúságától. (Katz 2000.)

Mások arra hívják fel a figyelmet, hogy ha a természetet az én kiterjesztésévé tesszük, az azonosulás igyekezetében könnyen megfeledekezünk alapvető és fel-

oldhatatlan másságáról. Egy határtalan Énnek nem lehet környezete, hiszen a világ nem körülötte helyezkedik el, hanem, úgymond, a lényéhez tartozik. Márpedig „a mélyökológia legmélyebb felismerései legalább annyira a természet titokzatos és radikális különbözőségének a tapasztalatából fakadnak, mint a vele való transzperszonális azonosulásból”, emlékeztet Leslie Paul Thiele (Thiele 2000. 137).

Miképpen közeledhet az ember a természethez úgy, hogy ami ebben a kapcsolatban feltárul – az igazság –, ne a természet kisajátításának és eltárgyasításának műve legyen, hanem az őrző gondoskodásé, ami képes megtartani a maga végtelen másságában azt, amit megért? De mi egyebet nevezhetnénk megértésnek, ha nem ezt a kivételes képességünket, hogy túl tudunk lépni a saját érdekeinken és elfogultságainkon, és egy több-mint-emberi világ hatalmas gazdagságának tudatos és örömteli csodálói lehetünk? Naess valódi szándékai minden bizonnyal ez utóbbira irányulnak, azonban Thiele joggal mutat rá, hogy azonosulás és önmegvalósítás talán nem a legalkalmasabb fogalmak törekvéseinek kifejezésére. A norvég filozófusnak mindenestre elvitathatatlan érdeme, hogy felismerte, ember és természet kapcsolata az ökofilozófia számára alapjában véve nem etikai, hanem ontológiai kérdés: azt kell újragondolnunk, hogy ki vagy mi az ember, és hogy mi köze van a természethez?

A mélyökológia egyes hívei ezekre a kérdésekre Martin Heidegger írásai-ban találtak újszerű választ, annak ellenére – vagyis éppen azért –, hogy az ő szemében az ember nem egy eszes állat a többi között, és a gondolkodás nem megismerés, tehát nem egy művelet, amit az elme végez, hanem az ember létmódja. Az emberközpontúság így új értelmet nyer: a gondolkodás az a „színtér” (Heidegger a lét világló tisztásáról beszél), ahol a létezők az Ittlét számára feltárulnak, a humanizmus-levél szófordulatával élve: „nyelvhez jutnak” (Heidegger 1994. 117). Heidegger erőfeszítései a gondolkodás szubjektivizálása ellen irányulnak: a nyelv nem az ember tulajdona, a gondolkodás a lét eseménye. Az ember sorsa, hogy szóhoz juttassa a lét értelmét. A világ a nyelv által *világlík*, míg a többi létező világtalanul vagy világban szegényként pusztán csak benne él a létezése kényszerfeltételeit alkotó fizikai környezetben.⁶

E különös létmód jellemzője, amit Heidegger ek-szisztenciának nevez, hogy önmagán folyamatosan túllépve, magában az önmeghaladásban valósul meg: nem „van”, hanem „történik”. „Vajon nem megy-e túl az ember minden lényeg-meghatározása az emberen?” – kérdi Schelling-tanulmányában. „Vajon az ember nem olyan létező-e, amely minél eredetibben ő maga, annál inkább nem csak és nem is elsősorban önmaga [...]? Az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túlra hajtja őt.” (Heidegger 1993. 340–341.) Amennyiben Heidegger nyomán a lét iránti gondviselést, a lét szóhoz juttatását az ember ontológiai kül-

⁶ Igen vagy sem, s hogy egyáltalán miként kell értenünk Heideggernél az ő „világtalanságukat”, erről lásd Vajda Mihály: Heidegger és az állat kísértete (Vajda 1996).

detésének tekintjük, eltűnik az ellentét az emberi szabadság és az ökoetikuskok által hangoztatott természeti korlátok között. „A szabadság mint a lét lenni-hagyása mutatkozik meg”, idézi Thiele az igazság lényegéről értekező Heidegger-t, és ezt így magyarázza:

Szabadnak lenni a szó heideggeri értelmében azt jelenti, felszabadítani azt, ami más, oly módon tárni fel a világot, hogy megőrizzük különbözőségét [...]. Az emberi szabadság és méltóság forrása nem a létezők uralása és birtoklása, hanem hogy létükről tanúságot teszünk. (Thiele 2000. 133–134.)

Az ember lényegmeghatározásába foglalt morális kötelezettség „a lét őrzésére” okkal vonzotta az ökoetika megalapozásán fáradozókat. Csakhogy többségük mégis ódzkodott attól, hogy vállalja a szellemi rokonságot a náci-hírbe keveredett német filozófussal, aki ráadásul a lehető legtávolabb állt az embert természeti lényként kezelő bioegalitáriusok nézeteitől (Zimmermann 2005). A mély-ökológiát ellenfelei már úgymint kikiáltották ember- és haladás-ellenesnek, Murray Bookchin pedig, a *social ecology* atyja magát Naess-t marasztalta el szerinte zavaros természet-misztikába hajló nézeteiért.

A fenomenológia klasszikusai közül azonban nem csak Heidegger volt jelentős hatással az ökofilozófiára. Az uralkodó tudományos világképpel hadakozó szerzőket elsősorban Edmund Husserl programja inspirálta: a „visszatérés a dolgokhoz” (amit persze szívesen értettek úgy, hogy „vissza a természethez”). A közvetlen tapasztalat metafizikai előítéletektől mentes vizsgálata a vasfüggöny lebontását ígérte számukra a valóságos, de értékmentes tények, és a tiszteletré méltó, de csak szubjektív érvényességgel rendelkező értékek világa között, és pedig anélkül, hogy az elkövetőknek az angolszász filozófusoktól gyakran kárhóztatott naturalista tévedés vétkébe kellene esniük. A fenomenológiai vizsgálódás az értékpreferenciákat nem a tapasztalatból kívánja levezetni, hanem annak szükségszerű előfeltételei közé sorolja. Abból indul ki, hogy a dolgokat, ahhoz, hogy egyáltalán észleljük őket, szükségképpen *valamilyennek* kell észlelnünk. Dolog mivoltukat már egy eleve jelentéstartó és értékterhelt világ összefüggésében nyerik el. Semmiféle tárgy nem létezik a rá irányuló, tárgyát azonosító és megkülönböztető gondolat nélkül, mint ahogy gondolat sincs, ami ne *valamire* irányulna. A kettő összetartozása közvetlen és valóságos tapasztalatunk. Ez az, amit elrejt a modern tudományos világkép naiv objektivizmusa:

Inkább, semhogy ítéletei dicsőített objektivitását megfertőzze az értéknek tulajdonított szubjektivitással, a nyugati gondolkodás a valóságot a mérhetőre redukálta, az értékre és az értelemre vonatkozó ítéleteket pedig azoknak a sötét és irracionális külső erőknek engedte át, amelyeket komoly ember mint tudománytalanokat utasít el, a jó és a rossz kérdését a költőkre, prófétákra és posztmodernekre bízva

– írja a cseh ökofilozófus, Erazim Kohák (2005. 316). Márpedig az, aki a tudás fájáról gyümölcsöt szakított, az Írás szerint a jónak és a rossznak lett tudója, és minden további tudásának ez az alapja. Az *értelmes szű* című írás egyik lábjegyzetében Kohák arra is felhívja a figyelmet, hogy János evangélista kijelentését – kezdetben volt az Ige –, Goethe nem ok nélkül értette így: „kezdetben volt a tett”. Az Ige cselekvésre utaló szó, és a konstitutív fenomenológia végső tanulása valóban az, hogy a gondolkodás nem tükrözi, hanem létrehozza a valóságot, azokat a tudásalakzatokat, amelyekben tapasztalatainkat képesek vagyunk egy egységes és másokkal megosztható világra vonatkoztatni. Ilyenformán gondolkodás és tárgya nemcsak összetartoznak, hanem a valóság egyenesen a gondolkodásra tartozik. Ha ez így van, akkor az ember mint sajátjáért felelős a tudás világáért. Ez a felelősség volna/lehetne a ma emberének autentikus természet-tapasztalata, állítja Kohák. Reményei szerint ez válhatná fel a legyőzött természet, a természet mint pusztá nyersanyag tapasztalatát, ami viszont a gyászos végzete felé tartó technikai civilizáció számára volt s maradt az egyedüli realitás (Kohák 2000).

Az ember tapasztalatot szerez: annak, amit tapasztal, ő a *szerzője*. Ez a szerzőség azonban Husserlnél nem az empirikus személyt illeti. A mindenkor lehetséges tapasztalat elvi feltételeit (lényegszerkezetét) az életvilágot alkotó interszubjektív kapcsolatok hálózata határozza meg. „A szubjektivitás a szubjektumok közötti viszonyok hálózata”, magyarázza Kohák (2005. 323), aki szerint

...Husserl alapvető felismerése az volt, hogy a személyes tapasztalat értelmét egy ilyen transzcendentális szerkezet adja. Hogy a tapasztalatot mint értelmes egészet egy célirányos tevékenység alkotja meg, és az mint olyan, önálló struktúrával rendelkezik, amely elsődleges a cselekvő egyén preferenciáihoz képest. Az a *mi*, amely az életvilágot kialakítja, nem az egyéni ének sokasága, hanem egy elvi „mi”: mi mint bármely én pusztá lehetősége, amelyen minden egyes én érthetősége nyugszik. (Kohák 2005. 324.)

A fenomenológia nézőpontjából okafogyottá válik a régóta zajló vita a természet önértéke mellett kardoskodó illetve az értékítéletek szubjektivitásához ragaszkodó filozófusok között. Az érték sem nem objektív, sem nem szubjektív, hiszen a közvetlen tapasztalatban egységet alkot a tárgy, amelynek ilyen vagy olyan értéket tulajdonítunk, és maga az értékelés aktusa.

De milyen alapon értékelünk? *The Real and the Good* című tanulmányában Charles Brown a husserli fenomenológiában egy természetelvű értékelmélet racionális megalapozásának a lehetőségét véli felfedezni. A jó és a rossz közötti különbség fenomenológiai megközelítésben ugyanolyan valóságos, mint bármi egyéb tulajdonság, amit tapasztalunk. Az értékmentes tárgy valamint a tárgytól elvonatkoztatott érték fogalma ezzel szemben pusztá absztrakcióként lepleződik le, értékintencióinkról pedig bebizonyosodik, hogy azok nem szubjektívek

és korántsem esetlegesek, hanem interszjektíve megalapozottak, hiszen az életvilág felől motiváltak, ami Brown szerint azt jelenti, hogy érvényességükért biológiai célszerűségük kezkesedik: „a jó és a rossz ontológiai igazolással rendelkezik: egyes dolgok fenntartják az életet, mások elpusztítják [...], az élet önmagában értékes [...] és a halál is hozzátartozik a jó élet rendjéhez” – idézi Kohákot (Brown 2003. 13). Brown abban látja az ökofenomenológia feladatát, hogy feltárja, miként határozza meg a természet a fenomenológiai tapasztalat struktúráját. Nehéz volna tagadni, hogy ez a felfogás az életvilág husserli koncepcióját az élővilág gyanúsán biológiai felfogásával mossa egybe, s így bonyolult fenomenológiai kerülő úton végül ugyanoda lyukad ki, ahonnan a mélyökológia elindult, hogy a jó élet rendje a természet rendjét tükrözi.

V. A TESTI KAPCSOLAT. A FÖLD HANGJA

Azonban, ahogy Merleau-Ponty megfogalmazza:

...manapság már nem hisszük, hogy a természet ilyen típusú folyamatos rendszer. Még kevésbé gondoljuk, hogy a szigetként lebegő, a világban itt is, ott is felbukkanó „lelkeket” a természet egységes szövege kapcsolja titkon össze egymással. Az a feladatunk tehát, hogy tisztázzuk, létezik-e, és ha igen, milyen értelemben létezik egy olyan világ, amely nem azonosítható a természet világával [...], és milyen kapcsolat áll fenn a látható és a láthatatlan világ között [...]. Újra kell gondolnunk a test tiszta tárgyként való meghatározását annak érdekében, hogy megértsük, hogyan lehet a test a természettel való élő kapcsolatunk közvetítője. (Merleau-Ponty 2007. 40.)

A francia fenomenológia nagy alakjának kétfrontos küzdelme naturalizmus és transzcendentalizmus ellen különösen alkalmas kiindulópontnak ígérkezett az ökofenomenológia számára. Ted Toadvine kiemeli, hogy Merleau-Ponty, „ellenállva az antropocentrikus kísértésnek, hogy a transzcendentális szubjektumot a földi világon kívülre helyezze [...], magába az értelemtelni világba helyezi azt vissza,” de nála e világ közege nem a fizikus „anyaga” és nem is a pszichológus „lelke”, hanem az egyszerre érzékelő és érzékelhető test *élete* (Toadvine 1999. 126). „Az észlelt világ (egy festményhez hasonlóan) nem téridőbeli individuumok sokasága, hanem a testem mozgása által megnyitott ösvények összessége” – a befejezetlenül maradt főműhöz készült munkajegyzetek egyikében Merleau-Ponty emblemikus tömörséggel fogalmazza meg e testi, mégsem fizikai, inkább keletkező, mintsem fennálló valóság lényegét, amit ő a világ korporealitásának nevez (Merleau-Ponty 2007. 276).

Talán David Abram ismerte fel először a Merleau-Ponty által végrehajtott fordulat jelentőségét az ökofilozófia szempontjából:

Ha ez a test az én tényleges jelenlétem a világban, ha egyedül a test tesz képpé, hogy más jelenlevőkkel kapcsolatba lépjek, ha szemek, nyelv és kéz nélkül képtelen lennék a dolgokat látni, ízlelni, megérinteni vagy érezni érintésüket, egyszóval, ha test nélkül semmit sem tapasztalhatnánk, akkor a test a tapasztalat valóságos szubjektuma. (Abram 1997. 45.)

Ez a test azonban semmi esetre sem tekinthető tárgynak a többi tárgy között: a testem az a hely, amit betöltök az élő, azaz egymásra reflektáló lények párbeszédében, és az a mód, ahogyan észlelem őket, s a velük való találkozásban: önmagamat.

Az a felismerés, hogy én ez a test vagyok, nem azt jelenti [...], hogy a tudatot egy zárt és lehatárolt tárgy belsejébe szorítom, mert mint látni fogjuk, az élő test nyitott és nem lehatárolt, vagyis a határai inkább hátrát képeznek, mintsem válaszfalat: felületet kínálnak az átalakulás és a cserekapcsolatok számára. (Abram 1997. 46.)

Az élet lényege ez a kölcsönös és egyetemes érzékenység, rezonancia és vágy vezérelte egymásba fonódás, ami „a világ húsát” alkotja Merleau-Ponty-nál.⁷ „Legközvetlenebb tapasztalatunk a dolgokról Merleau-Ponty szerint a találkozás szükségszerű kölcsönössége. E találkozás mélyén a dolgokat vagy jelenségeket nem tekinthetjük egyébként, mint beszélgető-társnak, akinek dinamikus jelenléte vonzerőt gyakorol ránk, hogy viszonyba lépjünk vele” – magyarázza Abram (Abram 1997. 56).

A fa durva kérgét érintve egyúttal tapasztaljuk a saját tapintásunkat is, s azt is érezzük, hogy a fa hozzánk ér [...]. Csak azért tapasztaljuk a dolgokat – érintjük, halljuk és ízleljük őket –, mert testi lényekként magunk is az érzékelhető dolgok közé tartozunk, saját felülettel, hangokkal és ízekkel rendelkezünk [...]. Akár azt is mondhatjuk, hogy e világ érzékszervei vagyunk, hús a húsból, és hogy maga a világ érzékeli magát rajtunk keresztül.” (Abram 1997. 68.)

A nyelvben egy hallható világ neszei, muzsikája, dübörgése visszhangzik, az ember nem egyszerűen beszél a világról: beszédében megszólal a világ, és amit mond, annak szövegkörnyezetét az élők egyetemes párbeszéde alkotja. Abram *The Spell of the Sensuous* című könyvének fő gondolata ez. Törzsi kultúrák példái-nak sokaságán keresztül mutatja be az elszakíthatatlannak vélt és talán valóban

⁷ „A látható test önmagán végzett hosszas munkája során kialakul az az üreg, amelynek belseje otthont ad a látásnak, és megkezdődik az az érési folyamat, amelynek végpontján a test hirtelen látni kezd, azaz önmaga számára láthatóvá válik [...]. Erre a belülről gyúrt, megmunkált tömegre, amit én húsnak hívok, nem volt még szava a filozófiának. A hús a tárgyat és az alanyt egyszerre kiformáló közeg, nem pedig a tér-időben egyértelműen lokalizálható adat.” (Merleau-Ponty 2007. 167.)

elszakíthatatlan szerves összefüggést a kimondott szó és a véghezvitt tett között, beszéd és táj között, amin minden mágikus gyakorlat alapul. A nyelv fokozatos eltávolodását a természettől az írásbeliség kultúrtörténetében követi nyomon, ezzel párhuzamosan mutatja be egy fogalmak, számok és testetlen isteni lények számára fenntartott szellemi univerzum elkülönülésének folyamatát. Ebben a folyamatban látja a nyugati civilizáció emberét jellemző végzetes természetidegenség gyökerét, amit az ökofilozófia volna hivatott feloldani. A döntő inspirációt számára Merleau-Ponty korporealizmusa jelenti. „Ha a lélek nem a test ellentéte, akkor az emberi lények többé nem lebegnek a sötét, magatehetetlen föld és a szellemlakta égbolt között” – írja (Abram 2005. 324). A látható és láthatatlan utolsó elkészült bekezdéséből kiragadott idézethez pedig, mely szerint „a nyelv minden, mert nem egyvalakinek a hangja, hanem a dolgoké, a hullámoké, a fáké” (Merleau-Ponty 2007. 186), Abram az alábbi következtetést fűzi:

...ameddig az emberiség kizárólag a saját céljaira használja a nyelvet, mintha az egyedül fajunk tulajdona volna, elidegenedik a saját cselekedeteitől [...]. Szavaink mindaddig gúzsba kötnek bennünket, ameddig fel nem szabadítjuk őket, hogy visszatérhessenek a valódi világba, amelyből vétettek. Amíg nem engedjük, hogy megfeleljenek a fenyegetett esőerdőknek, bálnáknak, folyóknak, madaraknak, és az élő, megzabolázatlan Föld nevében szólhassanak, ami az igazi otthonuk. (Abram 2005. 347.)

Egy másik jelentős ökofenomenológus, Ted Toadvine azonban Abramot is a fenomenológia naturalizálásának vétkében marasztalja el, nem minden ok nélkül. Toadvine Merleau-Ponty nézeteiben nem egy új természetfilozófia lehetőségét, hanem bármiféle természetfilozófia lehetetlenségének bizonyítékát látja. Eleve problematikusnak tartja az ökoetikában uralkodó törekvést, hogy a természet erkölcsi értékét rokonsági avagy folytonossági alapon igazolják (mármint azon az alapon, hogy az erkölcsi személy egyúttal természeti lény), és a moraliást evolúciós fejleménynek tekintsék, olyasminek, ami egy alapvető biológiai funkció – a környezet értékelése – meghosszabbításaként alakult ki. Akár eltárgyasítjuk a természetet, akár megszemélyesítjük – hogy preferenciákat tulajdoníthassunk neki –, szerinte máris hűtlenné váltunk a közvetlen tapasztalathoz, amely a maga egyszerűségében valami olyasmivel szembesít, amit nem tudunk minden további nélkül behelyettesíteni általános érvényű fogalmainkkal, ami ellentmond várakozásainknak, és lényege szerint kimondhatatlan.⁸

⁸ Tengelyi László is felhívja a figyelmet, hogy ez a meg nem felelés a mindenkor észlelt egyedi benyomás és a kifejezésére szolgáló, intézményesült jelentés között indítja be Merleau-Ponty-nál a spontán vagy „vad” értelemképződést. „[A] benyomás és a kifejezés között egy magától felmerülő és továbbképződő értelem teremti meg az összeköttetést. A valóság-tapasztalatot tehát nem annyira maga az első benyomás hordozza, mint inkább az a kezdetben bizonytalan körvonalú és mindvégig több lehetőséget magában rejtő értelem, amely

De mondható-e bármi arról, ami megelőzi a mondást? Toadvine idézett írása szerint a tapasztalatot a tapasztalat hiánya, éspedig fájdalmas, tehát kényszerítő erejű hiánya előzi meg: a vágy. (Ami nem tévesztendő össze a biológiai szükséglettel, mert az mindig a saját szervezet valamilyen állapotára utal, a vágy ellenben az alapvetően másra irányul, pontosan arra, ami előre megjósolhatatlan.) Ez a vágy Toadvine szerint független minden előzetes várakozástól, nem motiválhatja sem a hasonlóság, sem az ellentétek dialektikája, nem rendelhető hozzá cél vagy értelem. Szerinte Merleau-Ponty ezért használja „párbeszéd” helyett inkább az egymásba fonódás és összekapcsolódás kifejezéseket az észlelő test és a „világ húsa” közötti összefüggés leírására. Talán nem is testi vágyról kellene beszélnünk, hanem megfordítva: a vágy megtestesüléséről, hiszen nem az élő szervezet vágyakozik, hanem a vágy „szervezi” az élet megnyilvánulásait. A vágy olyasvalaminek a hívására támad bennünk, ami a tapasztalatot mintegy kívülről motiválja. Ennek a valaminek a neve Merleau-Ponty-nál – és Emmanuel Lévinasnál – az *il y a*, valami, ami úgy van, hogy még csak nem is valami, ezért „Ottlét”-nek fordítanám, utalva arra, hogy a francia filozófusok mintha a heideggeri Ittlét, a jelenvaló lét ellenfogalmát alkották volna meg. Az *il y a* a lét világló tisztása körül sötétlő erdő áthatolhatatlan és kiismerhetetlen mélységére utal. Toadvine, Merleau-Ponty nyomán, a tapasztalat vakfoltjáról beszél, olyan határtapasztalatról, ami arra utal, ami nem tárul fel a tapasztalatban, nem észlelhető és nem elgondolható, de nem is valami „abszolút más”, csupán a másik oldala az észlelhetőnek és elgondolhatónak.

De hogyha az etikai válasz végső alapját keressük, ez az alap nem lehet evilági, nem lehet része kultúra és természet dialektikájának, és nem helyezkedhet el az észlelés és a gondolat szintjén. A rezponzivitás alapja egy mindehhez képest gyökeresen Kívülről érkező hívás. A természet ebben a radikális értelemben, ha egyáltalán valami, akkor az észlelés, a nyelv és a gondolkodás hegemoniájának az elutasítása. (Toadvine 2003. 149.)

Ezért a környezeti etikában szerinte „a metafizikai megalapozás igényét fel kell hogy váltsa a lehetetlen fenomenológiája, ami tekintettel van annak az ellenállására, ami nem elgondolható és nem észlelhető: a fogalmainkat és észleleteinket határoló vad létezés átlátszatlanságára”. (Toadvine 2003. 150.)

Mit nyer ezáltal az ökoetika, kérdezhetnénk. Toadvine erre azt válaszolhatná, hogy a természet, ha felismertük, hogy mindig és szükségképpen meghaladja azt, amit képesek vagyunk felfogni belőle, csakis tiszteletteljes csodálatunk tár-

megszületésétől fogva hozzá kapcsolódik, s amely a továbbiakban ismételt alakváltozásokon megy keresztül [...]. Bizvást állíthatjuk, hogy a valóság tapasztalata mindig egy újonnan felmerülő és magától továbbképződő értelem nevében kérdőjelezi meg a megkövesedett fogalmi azonosításokat.” (Tengelyi 1998. 164 és 166.)

gya lehet. Kiismerhetetlensége óvatos, kímélő bánásmódra int. Azt is be kellene látnunk, hogy a megismerő szubjektum kívülállása képtelenség, hogy megérteni annyi, mint részt venni – „mintha egyetlen test részei volnánk”, ahogy Merleau-Ponty írja munkajegyzeteiben –, az eredendő összetartozás tudata pedig jó alap a szolidaritás számára. Végül, ha szó szerint vesszük, amit Abram a munkajegyzetéből kiragadva idéz, hogy „a nyelv rendelkezik velünk és nem mi rendelkezünk a nyelvvel. Maga a lét beszél rajtunk keresztül, és nem mi beszélünk a létről” (Abram 2005. 343), akkor az embernek mint a Föld hangjának és az élővilág szószólójának morális küldetése eléggé egyértelműnek tűnik. Annyi bizonyos, „a lehetetlen fenomenológiája” hatásos ellenszere a természet antropomorfizálására tett bármely kísérletnek, köztük az olyanoknak is, amelyek a jó mértékét vélik a természetben (a mérhetetlenben) felfedezni.⁹

Magát Merleau-Ponty-t a korai halál megakadályozta abban, hogy az általa végrehajtott ontológiai fordulat etikai következményeivel számot vehessen. Kortársa, Emmanuel Lévinas azonban hozzá sokban hasonló előfeltevésekre építi a maga radikális felelősségetikáját. A kiindulópont ezúttal is a test, csak-hogy nála az alapvető testi kapcsolat a világgal nem az érzékelés, hanem a táplálkozás. Az ember mindenekelőtt él a világból, elsajátítja és azonosul vele. Csak akkor kényszerül különbséget tenni önmaga és mások között, amikor a Másik szólítja. A Másik beszédében új, idegen értelem tárul fel, amely ellenáll annak, hogy visszavezesse a már ismerősre. Így érti Lévinas, hogy abszolút idegen csak a másik ember lehet. „A Másik jelenléte egyenlő a világra irányuló örömteli birtoklásom megkérdőjelezésével. Beszélni annyit tesz, mint közössé tenni a világot” – olvassuk a *Teljesség és végtelen* lapjain (Lévinas 1999. 57). A Másik végtelensége, azaz transzcendenciája abból adódik, hogy kiléte nem lehet tárgya az értelem megragadására (a dolgok lehatárolására) irányuló párbeszédnek, lévén annak kiindulópontja éppen a kettőnk találkozása. Nem róla beszélek, hanem hozzá beszélek, nem valamit igyekszem megérteni, hanem valakit.

⁹ Az idézett metafora („a lét beszél rajtunk keresztül”) értelme azonban homályos. Toadvine további vizsgálódásai során kiélezi a kérdést: ha a nyelvben kifejezésre jutó értelmet nem a szubjektum adományozza a világnak, hanem azt az élet az érzékelő test közvetítésével mintegy kinyeri, kifacsarja az előzetesen már létező dolgokból, ahogyan a Merleau-Ponty-ra hivatkozó öko-filozófusok szeretnék érteni, mi volna akkor a nyelvi kifejezés ontológiai státusza? Mi lehet az indítéka a folyamatnak, melynek során az értelem egyik médiumból (a természetből) a másikba (a nyelvbe) tevődik át? Arra a következtetésre jut, hogy ez a feltételezett párbeszéd az élőlény és valamiféle külvilág között egészen egyszerűen nem létezik. Az értelem levezethetetlen, „ontológiailag eredendőbb, mint az értelemtulajdonító szubjektum vagy valamely értelem-hordozó szubsztancia, alapvetőbb, mint maga az élet és a világ (a vélt párbeszéd) pólusai [...]. De ez az értelem inkább történik: a teremtés eseménye, egy önmagát tükröző mozgás, melynek szüntelen örvénylésében válik külön a kérdező és a kérdezett, szubjektum és objektum, test és dolog, mint e hasadás megannyi mellékterméke.” (Toadvine 2004. 179 és 180.) Toadvine végkövetkeztetése, hogy nemcsak a filozófia kezdődik a kérdéssel és a kérdést kiváltó csodálkozással, hanem maga a természet is.

[A] létmegértés nem uralhatja a másikkal való viszonyt. Ez utóbbi irányítja az előbbit [...]. A „Másiknak mondás”, a másikkal mint beszélgetőtárral – vagyis egy létezővel – való viszony megelőz minden ontológiát. Ez a végső viszony a létben. (Lévinas 1999. 30.)

A nyelv tehát megelőzi a tudatot, a társ szükségképpen megelőzi a tárgyat. A beszéd elsődlegességét a nyelvhez képest Lévinas így magyarázza a mű *Nyelv és objektivitás* címet viselő alfejezetében:

A dolgokat jelölő szó arról tanúskodik, hogy én és mások osztozunk benne [...]. Tematizálni annyit tesz, mint felajánlani a világot a Másiknak a szó által. Ez az objektivitás a Másikkal való viszonyt – s nem az elszigetelt szubjektum valamilyen vonásának – a korrelátuma. (Lévinas 1999. 175.)

A Másik azonban nem egyszerűen beszél hozzám, hanem felszólít: mondanivalója van, amelyre feleletet vár, vagyis akar tőlem valamit. Hogy ennek a feleletigénynek a jogosultságát eleve elismerem, azaz felelősséget vállalok a Másikért, az a megértésnek Lévinasnál nem következménye, hanem előfeltétele. Így jut arra a következtetésre, hogy alapvető valóság-tapasztalatunk etikai természetű. Az ember ebben a találkozásban a Másik iránti felelősség szubjektumaként eszmél magára. Nem a megismerés az alapviszony, hanem az elköteleződés. „Felismerni a Másikat annyi, mint felismerni az éhséget. Mint adni” – állítja (Lévinas 1999. 56). Valakit megérteni annyi, mint megérteni vele kapcsolatos, nagyon is konkrét tennivalómat:

...mert az én helyzetem abban áll, hogy válaszolni tudok a Másik lényegi nyomorúságára, és erőforrásokra bukkanhatok. A transzcendenciájában felettem uralkodó Másik egyúttal az idegen, az özvegy, az árva, aki iránt elkötelezett vagyok. (Lévinas 1999. 180.)

Az ember világon-létét megalapozó végtelen felelősség lévinasi eszméjét az ökoetika mindeddig nem aknázza ki. Ennek az oka is könnyen belátható. A feleletigény forrása Lévinasnál a személyes kapcsolat, a Másik felénk forduló, kérést, sürgetést kifejező Arca. Tulajdoníthatunk-e hasonló felszólító-erőt valóság-tapasztalatunk egészének vagy egyes részmozzanatainak: egy élőlény örömeinek/szenvedésének, egy táj szépségének vagy sivárságának? Rejteget-e számunkra kimeríthetetlen jelentést lénytársaink tekintete? Egy szóval: van-e a természetnek Arca? A kérdést maga Lévinas teszi fel egy korai írásában, és megválaszolatlanul hagyja, de utal arra, hogy a művészet talán éppen ezt teszi: arccal ruházza fel a dolgokat.¹⁰ Tengelyi László elhamarkodottnak tartotta Levinas kí-

¹⁰ „De vajon a dolgok nem tehetnek-e szert valamiféle arculatra? Vajon a művészet nem abban áll, hogy a dolgokat arccal ruházza fel? Egy ház homlokzata nem olyan, mintha általa

sérletét a felelősség-elv abszolutizálására, mert „aligha tekinthető magától értődőnek, hogy az a néma kihívás, amelyet minden valóság-tapasztalat nekünk szegez, minden esetben olyan feleletigényként volna értelmezhető, amely válaszolnivalót ad nekünk” (Tengelyi 1998. 168). Szerinte az esetek többségében a tapasztalat nyers tényei mögött hiába keresnénk feleletre váró idegen értelem hozzánk intézett megnyilatkozását.

Maga Lévinas azonban Martin Buberről szóló tanulmányában finom megkülönböztetéssel él. Az Én–Te viszonyt elemezve úgy találja, hogy ez a kapcsolat ugyan nem szükségképpen etikai, de minden esetben személyes:

Az Én–Te viszony fennállhat a dolgok vonatkozásában is. Jóllehet Buber kitüntetett szerepet tulajdonít az emberek közötti Én–Te viszonynak, ahol a kölcsönösséget a nyelv hordozza, a találkozást Istenhez, illetve a dolgokhoz való viszonyként is figyelembe veszi. Istennel szemben viselkedhetünk úgy, mintha meg lennénk szólítva. *A fa, ahelyett, hogy hasznomra lenne vagy feloldódna a megjelenítésben, személyes alakot ölthet, beszélhet hozzám, illetve válaszra serkenthet.* (Lévinas 1997b. 106–107. Kiemelés tőlem, L. A.)

Az ilyen személyes válaszra példaként ezúttal is a műalkotást hozza fel, amelyet a tárgy iránti nem-etikai természetű elköteleződés hív életre. „Az ember válasza – látomás, mely formát ad” – írja, és ezt a formát Buber szavaival „az ismeretlen iránti formaadó hűségként” jellemzi, amely „nem a jelenség szintjén értendő, hanem a számunkra elérhetetlen lét szintjén, amellyel kapcsolatban állunk”. Ez a kapcsolat Buber szerint maga az érzékelés, amely valóságosabb, mint maga az érzékelő szubjektum vagy az érzékelt objektum. Az érzékelés ugyanis „*a természet rendjébe tartozó aktus*” (Lévinas 1997b. 107).

Lévinas, aki ebben a művében Buber gondolataihoz kapcsolódva pontról-pontra saját etikai világlátásának alapjait fejt ki, elfogadhatónak tartja azt az értelmezést, hogy az ember és a nem-emberi közötti személyes viszonyra rávetül „a Te sugárzása”, vagyis „a Te mint emberi arc nem egyszerűen kivételezett helyzetben van, hanem minden egyéb viszonyban a *feltétele* is” (Lévinas 1997b. 108). Vajon nem az következik-e mindebből végeredményként, hogy egy olyan lény számára, aki a Másikhoz fűződő, alapvetően etikai viszony teremtménye, és akinek érzékisége ugyanakkor a természet rendjébe tartozik (Lévinas szavaival: *a lét eseménye*), a természet néma hívása is tartogathat olyan feleletigényt, ami számára válaszolnivalót ad, egyszerűbben szólva: kötelességek forrása lehet?¹¹

a ház tekintene ránk? Eddigi elemzésünk nem elégséges ahhoz, hogy erre választ adjunk.” (Lévinas 1997a. 14.) A művészi ábrázolás és az erkölcsi cselekedet közötti különbség (és rokonság) megértéséhez az öko-filozófiának szerintem érdekes új szempontjai lehetnének, ám erre itt nem térhetek ki. *Öko-esztétika* című írásomban próbálkozom ilyesmivel (Lányi 2017).

¹¹ Hasonló következtetésre jut többek között Christian Diehm is *Natural Disasters* című tanulmányában (Diehm 2003), azonban más érveléssel. Arra hivatkozik, hogy Lévinas ugyan

IRODALOM

- Abram, David 1997. *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York, Vintage Books.
- Abram, David 2005. Merleau-Ponty és a Föld hangja. Ford. Buzsik Szilvia – Király Gábor – Lányi András – Mund Katalin. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 328–348.
- Bookchin, Murray 1982. *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, Chesire Books.
- Brown, Charles 2003. The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Ratonality. In Charles Brown – Ted Toadvine (szerk.) *Eco-Phenomenology*. New York, SUNY Press. 3–18.
- Callicot J. Baird 1989. The Conceptual Foundations of Land Ethic. In J. Baird Callicot: *In Defense of the Land Ethic*. State University of New York Press. Magyarul: A Föld etika fogalmi megalapozása. Ford. Jávor Benedek – Kiss Ágnes – Simonyi Borbála – Varsányi Kornél. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 57 – 84.
- Diehm, Christian 2003. Natural Disasters. In Charles Brown – Ted Toadvine (szerk.) *Eco-Phenomenology*. New York, SUNY Press. 171–185.
- Edwards, Denis 2006. *Ecology at the Heart of Faith*. New York, Orbis Books.
- Goodpaster, Kenneth 1978. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*. 75/6. 308–325.
- Hale, Benjamin 2011. Moral Considerability – Deontological, not Metaphysical. *Ethics & the Environment*. 16/2. 37–62.
- Heidegger, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, T-twins.
- Heidegger, Martin 1994. Levél a humanizmusról. Ford. Pongrácz Tibor. In Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember...” Budapest–Szeged, T-twins–Pompeji.
- Hill, Thomas Jr. 2005. Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments. In Philip Cafaro – Ronald Sandler (szerk.) *Environmental Virtue Ethics*. Lanham (MD), Rowman and Littlefield.
- Katz, Eric 2000. Against the Inevitability of Anthropocentrism. In Eric Katz – Andrew Light – David Rothenberg (szerk.) *Beneath the Surface*. Cambridge MA, MIT Press. 17–42.
- Kohák, Erazim 2000. Ökológiai tapasztalatunk változatai. Ford. Kállay Géza. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 86–100.
- Kohák, Erazim 2005. Az értelmes szív. Ford. Lányi András. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 311–327.
- Lányi András 2015a. *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest, Liget Műhely.
- Lányi András 2015b. Emberközpontú-e az emberközpontú etika? In Lányi András: *Oidipusz avagy a Természetes Ember*. Budapest, Liget Műhely. 115–149.
- Lányi András 2017. Öko-esztétika. *Magyar Művészet*. 2017/1. 33–40.

az etikai kapcsolatot a Mondáshoz köti, de ami meg- és felszólít benne, az a Másik sebezhetősége. Amennyiben az etika alapelve Lévinasnál a törődés a mások szenvedésével, úgy egy sebezhető világban, amely tele van szenvedő lényekkel, Lévinas szellemében nem rekeszhetjük ki a nem-emberi lényeket abból a körből, amelyben a mások szenvedése számunkra feltétlen erkölcsi kötelezettség forrása. Diehm érvelése, mindazonáltal, inkább Jeremy Benthamet idézi szerintem: „Nem az a kérdés, hogy tudnak-e beszélni, hanem hogy tudnak-e szenvedni.” Ha ez ennyire egyszerű volna, beérhettük volna az utilitárius érveléssel, és az ökoetika megalapozására tett sokféle további erőfeszítés felesleges lett volna, nem is beszélve erről a dolgozatról.

- Leopold, Aldo 1949/2000. Föld etika. Ford. Ortmanné Ajkay Adrienne. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 103–116.
- Lévinas, Emmanuel 1997a. Fundamentális-e az ontológia? In *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1997b. Martin Buber és a megismerés elmélete. In Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljesség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lorenz, Konrad 2014. *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*. Ford. Gellért Katalin. Budapest, Helikon.
- Merleau-Ponty, Maurice 2007. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Naess, Arne 1989. *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press.
- Naess, Arne 2000. Az ökológiától az ökozófiáig. Ford. Mihály Árpád. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 61–71.
- Naess, Arne 2005. Önmegvalósítás. Ford. Pusztai Dóra. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 221–235.
- Northcott, Michael 1996. *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Roclofs, Luke 2011. There is No Biotic Community. *Environmental Philosophy*. 8/2. 69–94.
- Rolston, Holmes 2000. A környezeti etika időszerű kérdései. Ford. Csipes Zoltán – Scheiring Gábor. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 85–111.
- Ryder, Richard 1996. *A tudomány áldozatai*. Ford. Polgár Éva. Budapest, Európa.
- Sagoff, Mark 2005. Állatfelszabadítás és környezeti etika: rossz házasság, gyors válás. Ford. Erdei Csaba – Thoma Gábor. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 142–152.
- Singer, Peter 1975. *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York, Random House.
- Singer, Peter 2005. Minden állat egyenlő. Ford. Körmendy Pál – Mund Katalin. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 39–56.
- Taylor, Paul 1981. The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*. 3/3. 197–218.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Thiele, Leslie Paul 2000. Természet és szabadság. Ford. Fűrész Gábor. In Lányi András (szerk.) *Természet és szabadság*. Budapest, Osiris. 125–141.
- Thoreau, Henry David 2008. *Walden*. Ford. Szöllősy Klára. Budapest, Fekete Sas.
- Toadvine, Ted 1999. Naturalizing Phenomenology. *Philosophy Today*. 43/4. 124–131.
- Toadvine, Ted 2003. The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences. In Charles Brown – Ted Toadvine (szerk.) *Eco-Phenomenology*. New York, State University of New York Press. 139–153.
- Toadvine, Ted 2004. Singing the World in a New Key. *Janus Head*. 7/2. 273–283.
- Vajda Mihály 1996. Heidegger és az állat kísértete. In Vajda Mihály: *Nem az örökkévalóságnak*. Budapest, Osiris–Gond. 268–283.
- Wensveen, Louke van 1999. *Dirty Virtues: the Emergence of Ecological Virtue Ethics*. New York, Humanity Books.
- Zimmermann, Michael 2005. Martin Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása. Ford. Bumberák Mária – Fleischer Judit – Szombati Kristóf. In Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 236–271.