

## **Az emberi állapotról és a természetről**

*Tanulmányommal a természet és kultúra viszonyának megéréséhez kívánok hozzájárulni. E kérdés olyan régi problémája az európai filozófiai hagyománynak, mint Cicero De finibus bonorum et malorumja. Itt az emberi moralitás három különböző gyökérből táplálkozik: (1) az ember mint a természet része, mint állat; (2) az ember mint a kozmosz része; (3) az ember mint a társadalom része. A három különböző gyökér elemzése révén megérthetjük ellentmondások következményeiket. Az emberi állapotról mint természeti vagy társadalmi állapotról való gondolkodásunkban nem tudatosult feszültség rejlik; és e fogalmilag zavaros ellentmondás megjelenésének mai gondolkodásunkra nézve is van néhány következménye.*

### **A kérdés értékelméleti alapjai**

Amióta filozófiai szinten megfogalmazott ökológiai gondolkodás létezik, az e területen munkálkodók minduntalan a filozófiai antropológia klasszikus problémáiba ütköznek bele, igen sajátos összefüggésrendszerben. Az ökofilozófiai fogalmukból eredően kritikai elméletek, amelyekben a bíráló szükségképpen ember és természet viszonyára irányul oly módon, hogy az ember és az általa alapított intézmények és eszközök hagyományos értékelméleti megítélésének alapjait éri kultúrkritikai természetű bíráló, miközben a tradicionálisan érték-semlegesnek tételezett természetnek ugyanaz az ember tulajdonít *önértéket*, aki saját világának jelenségeitől ezt ugyanazzal a mozdulattal elvitatja. Az ökológiai gondolat régebbi szövegeiben és a mai mérsékelt, az ökológiai tekintetben nem elkötelezettek is meggyőzni kívánó, a politikai retorikával összefonódó érvelésmódban ez az összefüggés nem világos, hiszen elfedi a természetet még mindig klasszikus módon kizárólag az ember környezeteként értékelő régi beszédmód fogalomkészlete.

A leggyakoribb ökofilozófiai és ökopolitikai argumentáció azon alapul, hogy az emberiség *egészének* az érdekeit igyekszik tekintetbe venni oly módon, hogy a hagyományos, általa bírált felfogásokhoz képest térben és időben kiterjeszti az értelmezési keretet. A térbeli, földrajzi kiterjesztés arra hív föl, hogy tevékenységünk tőlünk távoli régiókban bekövetkező hatásaival is kalkuláljunk, beleértve a műholdak és az űrutazások révén a bioszférán kívül fellépő hatásokat is. Az időbeli kiterjesztés elmegy egészen a csupán a cselekvők életidejének horizontján kívül, vagyis majd csak halálunk után bekö-

vetkező következményekért való erkölcsi felelősségünkig, aminek ismert formája a jövő nemzedékek érdekvédelmének mai fölállítása, az ő nevükben való fellépés. Ez az érvelés azért tűnik újszerűnek, mert egyre újabb, eddig nem sejtett, időben és térben egyre távolibb és áttételesebb következményeit tárja föl cselekedeteinknek, és veti föl az ezek iránt való erkölcsi felelősségünk kérdését. Tudásunk gyarapodása és erkölcsi felelősségünk szorosán összekapcsolódik: minél többet tudunk világunk globális összefüggérendszeréről, annál inkább tisztában vagyunk cselekedeteink lehetséges következményeivel, és így felelősségünk is növekszik; egyre inkább közeledünk ahhoz a ponthoz, ahol már nem létezik erkölcsi értelemben közömbös cselekedet. Ez az első pillanatra újszerű, messzemenő következményekkel járó érvelésmód azonban mégis belefér akár egy szűken szabott, csak az emberi lények boldogságával kalkuláló hagyományos haszonelvű elméletbe is. Hiszen itt minden védeni kívánt természeti állapot értékét végső soron még mindig az ember – jóllehet, a tőlünk távol élő, vagy a még meg sem született, illetve a csak potenciálisan létező ember – számára való hasznossága határozza meg.

A következetesen végig gondolt öko-filozófiai elméletek azonban akarva-akaratlanul túllépnek ezen az értelmezési kereten, és valamely ponton általában megjelenik bennük a természet mint *embertől független érték* gondolata. Az *élet* általában vett értékének hangsúlyozása még tekinthető az *emberi élet* értékessége kiterjesztésének, bár elméletileg ez is mélyen problematikus, hiszen határhelyzetekben óhatatlanul emberi nézőpontból definiáljuk, hogy mit tekintünk életnek. A *fájdalom elkerülésének* elvében azonban legalább egy olyan, állatokra és más élőlényekre egyaránt kiterjedő értéket kapunk, amelynek tekintetbe vétele a különböző vallási etikai nézetekben évezredek, teoretikusan pedig legalábbis Bentham óta evidensnek számít; manapság pedig már a jogalkotási rutin része.

Az élettelen természet jelenségeinek, sőt, a bioszférán kívüli objektumok épségének megőrzésére való, egyre tisztábban megfogalmazódó törekvések azonban világossá teszik, hogy olyan új, az öko-filozófiai gondolkodás mélyén formálódó értékelméleti programmal állunk szemben, amelynek következményei kihatással kell, hogy legyenek antropológiai nézeteinkre is. Ezen a ponton merül föl az öko-filozófiai gondolkodás talán legalapvetőbb teoretikus problémája. *Embermentes*, sőt, sok esetben a bioszférától és a Föld bolygótól is egyre távolabbi jelenségekben megnyilvánuló *önértékeket* kívánunk itt megfogalmazni *emberek*. Az elgondolás paradox mivolta azokban az esetekben érhető tetten a legtisztábban, amelyekben valamely dolog pusztán azért jelenik meg önértékként az ember számára, *mert* embermentes. Az ökológiai elméletek alapvető ismeretelméleti problémája nyilvánul meg eb-

ben a határhelyzetben: hogyan tulajdoníthatunk bármit is (például értéket) olyasvalaminek, amiről csak *embermentességét* tudjuk, ami szigorúan véve annyit jelentene, hogy nincs róla semmilyen emberi tudás. Ugyanakkor erről a szándéka szerint dezantropomorf és nem antropocentrikus megközelítésről könnyen kimutatható mély társadalmi beágyazottsága, az, hogy maga is sajátos negatív antropológián alapul. Az *embermentesség* értékévé emelése nem annyira az emberen kívüli világot helyezi az értékelmélet magasabb polcára, mint az embernek a világban betöltött szerepéről mond szélsőségesen pesszimista, radikális kultúrkritikán és ezzel összekapcsolódó modernitáskritikán alapuló véleményt.

A továbbiakban először az élettelen természethez és a bioszférán kívüli világegyetemhez való új emberi viszony megfogalmazásának néhány példáját idézem föl, igyekeztén érzékeltetni a belőlük következő antropológiai problémákat. Ezek után emlékeztetek a sztoikus hagyomány többretű, egymással valójában inkommensurábilis nézőpontokat egyszerre tartalmazó, még régebbi nézetekre visszamenő emberképre, részint mint olyanra, amely bár igen régi, mégis alkalmas keretelméletet nyújt az ökológiai gondolat emberképeinek értelmezéséhez, részint pedig mint olyanra, amely kulturális emléknymódként rejtetten máig meghatározza lehetséges antropológiáinkat. Írásom ezt követő részében először Cicerónak a sztoikus gondolkodás áthagyományozásában alapvető szerepet játszó művének kontextusával, értelmezési problémáival foglalkozom, majd rátérek a szövegből rekonstruálható, értelmezésem szerint csupán Cicero retorikája által összefűzött emberképek ismertetésére; végezetül arra vonatkozó javaslataimat fogalmazom meg, hogy mit lehet kezdeni az így rekonstruált, párhuzamosan létező, ám inkommensurábilis emberképek mai megjelenési formáival az öko-filozófián belül.

### **Az érintetlen kozmosz mint az űrkorszak új környezetetikai értéke**

A földi élettelen természet védelmének nem-antropocentrikus mivolta első pillantásra nem nyilvánvaló. A közelmúltban egy másik kutatás keretében mutattam be, hogy a különös geológiai alakzatok, például a cseppkövek védelmének gondolata föl sem merült, amíg a történetiség általános magyarázó elv nem lett a földtudományokban, és a ritka kőzeteket ennek hatására el nem kezdték a régészeti leletekkel és műemlékekkel analóg módon szemlél-

ni.<sup>1</sup> A bioszférától kifelé haladva először az űrszemét kérdésével találkozunk, amelyet szintén könnyű még hagyományos, emberre vonatkoztatott etikai keretben kezelni. A Hold igen ritka egykori légkörének az űrutazások hatására feltételezett megsemmisülése is értelmezhető még úgy, mint ami a későbbi kutatások ellehetetlenítése okán kárhoztható.

Armstrong holdbéli, ma is látható lába nyomának átértékelése az emberi tudás és bátorság diadaljeléből az elbizakodott, a természetet bűnös módon meghódítani akaró embernek a Hold arcát elcsúfító szennyezésévé nyilván inkább csak retorikai elem, mint valódi érv. Retorikáján belül fölismerhetőek a neokolonialista diskurzus ismert toposzai; amelyek a földrajzi felfedezők teljesítményét értékeli át hőstettből a más kultúrákat kíméletlenül meghódító, sőt, elpusztító európai kíméletlenség példájává. Csakhogy itt az egész emberiség kerül a kíméletlen gyarmatosító pozíciójába, az viszont nem igazán világos, hogy ki vagy mi lenne itt a gyarmatosítás során elpusztított érték. Azonban, ha mégis komolyabban vesszük ezt a beszédmódot, mint üres retorikai fordulatot, akkor az már nehezen lesz értelmezhető a hagyományos etikai keretelméletekben; hacsak nem a Hold megszokott, minden emberi kultúrában interiorizálódott „arcának” homályosan megfogalmazott védelmét látjuk bele a hasonló megnyilvánulásokba. A Mars közeit vagy az üstökösök jegét a drasztikus vizsgálatoktól óvni kívánó, egyelőre még ritka és furcsán ható megszólalások azonban világossá teszik, hogy hangoztatóik olyan értéket tulajdonítanak a védendő objektumoknak, amelyek nem, vagy csak nagyon erőszakoltan vonatkozathatók emberre. Sajátos átmenetet képez az *űrszemét* kérdése mint a környezeti etika viszonylag új problémája. Itt nyilvánvalóak ugyanis az emberre vonatkozó következmények: a Föld körül keringő műhold-roncsok és egyéb, funkciójukat veszített mesterséges objektumok veszélyeztetik az új műholdak működését, és ezen keresztül az általuk nyújtott szolgáltatásokat. A világűr emberi beavatkozástól való védelmének a gondolata azonban jóval túlterjed ma már ezeken a kereteken; a megóvandó kozmikus tárgyakat nem különleges tulajdonságaik vagy ritkaságuk miatt, hanem egyszerűen azért kellene védeni szószólóik szerint az emberi beavatkozástól, mert szemükben önértéknek számít, hogy soha nem érte őket semmilyen emberi beavatkozás.<sup>2</sup> Kézenfekvőnek látszik, hogy ezekben az újabb

---

<sup>1</sup> Erről bővebben lásd: Mester Béla: Az ásvány mint történeti emlék. Az élettelen természet történeti szemléletének kialakulása. In: Gurka Dezső (szerk.): *Formációk és metamorfózisok: A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2013. 97–105; valamint általában e kötet tanulmányait.

<sup>2</sup> A magyar nyelvű olvasó számára a világűr szennyezésével kapcsolatos érvek közül valószínűleg Almár Ivánnak, a Magyar Űrkutatási Tudományos Tanács elnökének az ezzel kapcsolatos

megszólalásokban, nevezzük őket környezeti etikai gondolat kísérleteknek, az ember és a kozmosz viszonyának etikai tartalommal való felruházása igényét pillantsuk meg. Ezt a szemléletet, mivel gyakorlati okokból az űrkutatáshoz, űrhajózáshoz és a műholdiparhoz kapcsolódó szervezeteken belül jelentkezett, általában az űrkorszak vadonatúj hozadékának szokás tartani. Azonban, élve a filozófiatörténeés kötelező gyanakvásával, nem árt megvizsgálnunk, hogy nem kínál-e a filozófia hagyománya más, régebbi, értékelített ember–kozmosz viszonyt. E sorok írója szerint természetesen kínál, erről lesz szó írása következő részében.

### **A Cicero *De finibus*-a által közvetített sztoikus hagyomány**

Egyetlen szövegre van csak itt módomban példaként utalni a fönti probléma kapcsán a filozófia egész történetéből. Erre a célra pedig nem annyira filozófiai kvalitásai, mint hagyományközvetítési jelentősége okán Cicero *De finibus*-ára, azon belül is néhány szöveghelyre esett a választásom (III. 5, 16–17, 63–64, 67. §). Habár a római rétor által itt közvetített sztoikus etikai és antropológiai fogalmi keret könnyen tűnhet a filozófiatörténet holt adatai egyikének, jelenőségét az a szerep adja meg, amelyet immár több mint két évezreden keresztül betölt az európai gondolkodásban. Nem utolsó sorban e munkája alapozza meg a sztoikus terminusok latin, és ezen keresztül modern nemzeti nyelvű használatát, sőt, általában a szakfordítás elméletét. Hol nyílt és domináns teoretikus hagyományként jelenik meg, hol előbb a korai keresztény gondolkodás, majd a reformáció részeként, később a kora újkori etikai gondolkodásába beépülve, végül hosszú időn keresztül egészen a közelmúltig rejtett, reflektálatlan örökségként. Ehhez a hagyományhoz a filozófiatörténetben megtestesülő hivatásos emlékezet szinte mindig ambivalens módon viszonyult. A sztoikus hagyomány újrafelfedezésének szerepét hangsúlyozni a filozófia kora újkori megújulásában már régóta közhelynek számít; és a sztoikusok töredékeinek összegyűjtését, kiadását is megfelelő idő-

---

űttörő megszólalásai a legismertebbek. Almár Iván egyrészt párhuzamot von a földi és a földön kívüli, valamint az élő és az élettelen természet védelme között; másrészt részint az űrszennyezés közvetlen veszélyeit hangsúlyozza, részint azonban azt a kötelezettségünket, hogy a tudományos kutatás (űrbeli) tárgyait éppen megóvjuk a jövő tudományossága számára is. Jól látható, hogy az aktuális vitahelyzetek körülményei között a hagyományos, a bioszféra vonatkoztatási keretére kidolgozott környezeti etikákat gondolja kiterjeszhetőnek az élettelen és a földön kívüli világra úgy, hogy közben a szemlélet antropocentrizmusa is megmaradjon. Eközben azonban mégis gyökeresen új környezeti etikai keretelmélet kialakítása a célja, az űrkorszak új követelményeinek megfelelően.

ben, a 19. század végére, 20. század elejére elvégezte a klasszika-filológia. E hagyomány azonban igazából csak az utóbbi néhány évtizedben, a 20. század hetvenes éveitől nyerte vissza méltó helyét a filozófiatörténet-írás kánonában, bár a közkeletű kézikönyvek és lexikonok szintjén még mindig nem szabadult meg a *hanyagló hellénizmus* hegeli eredetű megbélyegző besorolásától. Közvetítésében Cicero érdeme, hogy összhangba tudta hozni hazája elitjének politikai gondolkodásával, és hosszú időre iskolai olvasmánynak alkalmas szövegben foglalta össze egyebek mellett a sztoikus etika keretelméletét. Itteni céljaink szempontjából, amelyek inkább érintik a bennünket érdeklő eszmék *hatástörténetét*, mint *eredetük* rekonstrukcióját, elegendő Cicero szöveghelyeire utalnom. Az elemzés során a mű magyar fordításaira támaszkodtam,<sup>3</sup> amelyeket összevettem a legelterjedtebb angol fordítással,<sup>4</sup> és a ma mérvadónak számító latin szövegkiadással.<sup>5</sup> Az értelmezésben különösen figyelemmel voltam néhány közelmúltbeli interpretációra.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Cicero: A legfőbb jóról és rosszról (Részlet). Fordította Némety Géza. In: Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 241–314. (Az 1901-ben megjelent teljes fordítás részlete.) Marcus Tullius Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról*. Fordította Vekérdi József. Némety Géza bevezető tanulmányával és jegyzeteivel. Kairosz Kiadó, Budapest, 2007.

<sup>4</sup> Marcus Tullius Cicero: *De finibus bonorum et malorum*. Latin szöveg Harris Rackam angol fordításával. Harvard University Press, Cambridge/MA, 1967.

<sup>5</sup> Tulli Ciceronis *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit, brevisque adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds. E typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1998.

<sup>6</sup> A fentebb említett magyar kiadás Steiger Kornéltól származó jegyzetein és kommentárján kívül haszonnal forgattam az utóbbi évtizedek antik etikátörténetről szóló egyik leginkább elismert munkájának különösen három fejezetét: Julia Annas: *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, New York, 1993. (*The Stoics: Human Nature and the Point of View of the Universe*, 159–179.; *The Stoics on Other-Concern and Impartiality*, 262–275.; *The Stoics: Natural Law and the Depoliticized Outlook*, 302–311.). Ezen kívül volt kollégámnak, Brunner Ákosnak kifejezetten a bennünket érdeklő szöveghelyet illető részletes elemzése volt segítségemre, amellyel már keletkezésének fázisában alkalmam volt megismerkedni a kollegiális kapcsolatnak köszönhetően. Lásd: Brunner Ákos: *Totas Paginas Commovere? Cicero's Presentations of Stoic Ethics, in De Finibus. Book III*. CEU, Budapest, <<http://www.library.ceu.hu/ETD.html>>, legutóbbi hozzáférés 2014. február 28. Cicero filozófiai háttérének megismeréséhez hátterül szolgál rodoszi mesterének, Poszeidóniosznak az életművéről a közelmúltban megjelent magyar nyelvű kötet: Szoboszlai-Kiss Katalin: *Poszeidóniosz: Töredékek és kommentár*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009. (*Cogito könyvek*, IV).

## Cicero művének pusztán retorikával összekötött hagyományelemei

Cicero saját célközönségére figyelő, filozófián kívüli célokat is szem előtt tartó írói magatartásának azonban nem csupán előnyei vannak, hanem olyan értelmezési zavarok alapját is képezi, amelyeknek máig megvannak a következményei. A mű írója teremtette kontextusát meghatározza, hogy a hagyományos római patriotizmust egyfajta erkölcsi magatartás megalapozásával elméletileg is alátámasztó olvasmánynak szánja a szöveget, alátámasztva a szintén hazafias tartalmú kulturális céllal, a filozófia latin szaknyelvének a megalkotásával, és színezve mindezt a *fiktív* dialógus szereplőjeként felléptetett *valóságos* Cato Minor személyével. A bennünket érintő szöveghelyek nagy része ugyan a sztoikus elmélet pontos rekonstrukcióját adja, néhány meghatározó helyen – vélhetően ott, ahol magán az ismertetendő elméleten belül is gondolati törés van – a filozófiai érvelést elhagyva a szónoki meggyőzés eszközeit kezdi használni, ami a szöveg másik, közéleti és hazafias tartalmi szintjének jelenléte miatt nem válik feltűnővé. Mint majd a következő részben látni fogjuk, a retorikai eszközökkel áthidalt gondolati törés éppen ott van a szövegben, ahol Cicero az embernek mint élőlénynek, illetve mint a kozmosz részének tárgyalásáról áttér az ember társadalmiságának taglalására. Itt a szöveg római patrióta beszédmódja és gondolati tartalma (az embernek a politikai közösségéhez való viszonya általában) összekapcsolódik, így az olvasó szemében első pillantásra helyénvalónak tűnik a politikai szónoklatban megszokott elemek fölbukkanása. A retorikus meggyőzésben használatos *enthümémákat* Arisztotelész hiányos szillogizmusokként írja le, amelyeknek hiányzó premisszáit a hallgatóság által köztudottnak, ki nem fejtett következtetési lépéseit pedig a közönség számára evidensnek gondoljuk, ezért a *szónoki beszédben* megengedhetőnek tartjuk. Cicero azonban *filozófiának* szánt munkája döntő pontjain él *retorikai* eszközökkel, és – mint látni fogjuk – a kihagyott lépések egyáltalán nem lehetnek evidensek olvasói számára. Nem okolható viszont Cicero politikai vénája azért az Odüsszeiáért, amit az általa latinul többféleképpen körülírt sztoikus alapterminus, az *oikeiósizsz* később bejárt.

### Oikeiósizsz, natura, mundus és civitatis Cicero szövegében

A műszó görög eredetije a 'lakni (valahol)', 'belakni (valamilyen területet)' értelmű igéssel és az *'oikosz'*-szal áll összefüggésben, sztoikus használatában, az emberre vonatkoztatva az ember mint élőlény, mint állat környezetébe ágyazottsága domborodik ki. Az emberi állapot alapja eszerint két,

legalábbis az állatokkal közös sajátságunk, az önfenntartásra törekvés és a környezeti beágyazottság. (A terminus egyik latin, és a legtöbb modern nyelvi megfelelője, például a magyar *önszeretet* alkalmas arra, hogy értelmezésekor összekeveredjék a *philautiá*val, és használója belebonyolódjék az önmagára vonatkozás, vagy éppen az egoizmus problematikájába. A műszó története önmagában is szimptomája az önmagunkhoz való viszony mélyen problematikus voltának az európai kultúrában; ezt a közelmúltban kíséreltem meg körüljárni, ugyanezt a műszót választván kiindulópontként.)<sup>7</sup>

Cicerónál, miután körüljárja a görög terminust, és így elvégzi az emberi állapot biológiai alapú meghatározását, valami ebből kiinduló, a tág értelemben vett boldogságelvű elméletek közé tartozó etika megalapozását váránk. Ehelyett azonban a római szónok minden átmenet nélkül rátér az ember veleszületett társadalmiságának a taglalására, azt állítván: az oikeiósziszból *következik*, hogy születésünkből eredően, *természetes* módon társas lények vagyunk. A *natura* fogalma itteni használatában ráadásul jóval többet jelent, mint amit ma bioszférának nevezünk. Cicero, miután lezárja az emberről mint biológiai lényről való beszédet, lényegében azt mondja, hogy élőlény mivoltunktól teljesen függetlenül a kozmosznak olyan részei vagyunk, amelyek társadalmak, az ő fogalomrendszerében államok alapítására törekszenek. A kozmosz, az élő természet és az emberi közösség fogalmainak áttünése egymásba megérthető a filozófiatörténeti és római politikatörténeti körülményekből. A szöveg ama jellegzetes filozófiai, történelmi és politikai illúzió egyedi eszmetörténeti pillanatának a gondolkodásmódját tükrözi, amikor római polgárnak vagy kozmopolitának lenni, a köztársaság vagy a kozmosz törvényeit követni ugyanazon dolognak tűnt, legalábbis a görög műveltségű, politikailag aktív, szenátori rendű római polgárok szűk rétege számára. A középső sztoának ez a különös történelmi pillanata meglátszik a latin nyelvű fogalomhasználaton is: míg a *natura* még körülbelül megfelel a *phüszisz*nek, és a *polisz* értelmében használt *civitas* sem értelemszavó, a *kozmosz* helyett használt *mundus*-nak lehet olyan értelme, amely inkább *lakott világot* jelent. (Egyik jelentésárnyalatában még a kozmosznak a rendezettségéből következő *szépséget*, *csinosságot* magában foglaló mellékjelentése is tükröződik a *mundus*-ban, míg máskor egyszerűen az emberiség *lakóhelye*, átvitt értelemben az *emberiség* értelmében használják, körülbelül az *oikume-*

<sup>7</sup> Az önszeretettől az öntétig: Egy fogalom kalandjai a gondolkodás történetében. In: Laczkó Sándor (szerk.): *A szerelem*. Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – SZTE BTK Filozófia Tanszék – Státus Kiadó, Szeged, 2013. 64–77. (*Lábjegyzetek Platónhoz 11.*).



né megfelelőjeként. Az így elcsúsztatott jelentésekkel operálva lehet azután közvetlenül összekapcsolni politikai és kozmikus létezésünket: míg a *politész* és *kozmpolitész* erénye nehezen eshet egybe, a *Res Publica Romanaként* értett *civitas* és az utóbbi, szűkebb értelemben vett *mundus* polgárának azonosítása már nem tűnik értelmetlennek, legalábbis Cicero kortársai számára.)

A szöveg következő mondataiban azonban harmónia helyett az ember természetes módon létrejött társadalmisága élesen szembekerül, majd fölülkerekedik mindazokon a kötelékeken, amelyek az ember állati mivoltából következnenek, legalábbis a többi állat vonatkozásában. Khrüszipposzra hivatkozva az ember zsidó-keresztény hagyományban honos teremtésbeli uralmi helyzetére emlékeztető elképzelést fogalmaz meg: az ember szabadon felhasználhatja céljaira a többi élőlényt, azokkal szemben nincsen semmilyen erkölcsi kötelezettsége, ellentétben embertársaival:

Az embert tehát az emberrel bizonyos jogi kötelék fűzi össze, de már az ember és állat közt nincsen semmiféle jogviszony. Azért jól mondja Khrüszipposz, hogy a többi élőlény az istenek és az emberek kedvéért jött létre, ezek pedig saját közösségük és együttélésük kedvéért, s hogy ennél fogva az ember az állatot minden jogtalanság nélkül használhatja fel a maga céljaira. (*De finibus* III. 67. §.)<sup>8</sup>

Világos, hogy ez a szöveg elejének ismeretében váratlan erkölcsi vélekedés csak azon az alapon jelenhet meg, hogy Cicero retorikája az ember különféle vonatkoztatási rendszerei között ugrál: hol élőlényként, önmagában értelmezhető mikrokozmoszként, hol a mezokozmosz részeként, állampolgárként, hol kozmpolitészként, a kozmosz részeként tekint rá, és e vonatkoztatási rendszerek egyes jelzőit, érvtörődékeit szabadon mozgatja az egyik helyről a másikra. (Nem beszélve arról, hogy a görög filozófiának római honfitársai számára való közvetítésével, terminológiafordítási javaslataival éppen ezen az érzékeny ponton, a társadalmiság értelmezésekor jeleníti meg a római szemléletet, ahogyan azt főntebb a *mundus* terminus értelmezésekor már említettem.) Cicero szövegében azt találjuk tehát, hogy az élőlénynek a

<sup>8</sup> Cicero: A legfőbb jóról és rosszról (Részlet). Fordította Némety Géza. In: Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 271. A latin eredetiben talán még jobban kitűnik a jogias nyelvhasználat és az ember (istenek)–állat dichotómia: „Et quo modo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. Placetque enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria”. Tulli Ciceronis *De finibus bonorum et malorum*. Recognovit, brevique adnotatione critica instruxit Leighton Durham Reynolds. E typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1998. 286–287.

természethez való és a természetből következő alapviszonyulása, az *oikeió-szisz* emberi formájú megvalósulása mint az emberi természetből következőt alapozza meg a társadalmat, az ember mint természetesen társadalmi lény viszont fölébe kerekedik ugyanennek természetnek. A szövegrekonstrukciónak ez a paradoxona persze csak akkor tűnik elő, ha megpróbáljuk Cicero (és az általa értelmezett sztoikusok) szemléletét egyneművé tenni, és találni valami olyan negyedik, semleges nézőpontot, ahonnan az élőlényként, a kozmosz részeként, illetve a politikai közösség tagjaként értelmezett ember egyszerre és egyforma súllyal látszik. A hosszúra nyúlt, de talán nem fölösleges antik kitérő után írásom hátralévő, utolsó részében azt vizsgálom meg, hogy az ember három vonatkoztatási rendszerének keveredéséből adódó probléma vajon csak a sztoikus elméletnek (és előzményeinek) a sajátja-e, vagy kulturális örökségként máig velünk él gondolkodási sémáinkban, az ökológiai gondolkodásban is megjelenő következményekkel. Az írásom elején említett, a kortárs környezetetika diskurzusából vett példák, amelyekben az emberi környezetről szóló beszédben kialakult érveknek az emberen kívüli világra, illetve a bioszférára kidolgozott argumentációnak a földön kívüli kozmoszra való átviteléről van szó oly módon, hogy közben kétségtelenül a politikai közösséghez intézett beszédről van szó, azt sejtetik, hogy a probléma nem múlt el az antik hagyománnyal.

### **Az emberre vonatkozó inkommenzurábilis értelmezési keretek a kortárs ökológiai beszédben**

Az ember teoretikus értelmezésének e három lehetséges vonatkoztatási rendszerét, amelyet itt ugyan Cicero közismert szövegével példáztam, de természetesen jóval régebbi Cicerónál és maguknál a sztoikusoknál is, meglepő módon szinte változatlan formában ismerhetjük föl napjaink humánökológiájában. Az egyik elterjedt fölosztás szerint kozmocentrikus, biocentrikus és antropocentrikus nézőpontokat, beszédmódokat különböztethetünk meg, és ebbe a három megközelítési lehetőségbe gyakorlatilag belefér az eddigi teljes ökológiai irodalom.<sup>9</sup> Nincs itt terem arra, hogy kitérjek a modern humánökológiai elméletek részleteire, mindössze a közbeszéd néhány retorikai fordulata van módom utalni, amelyek Cicero eljárásához hasonlóan a retorikai

---

<sup>9</sup> Az ökológiai elméletek lehetséges tipizálásainak jó áttekintését nyújtja humánökológiai nézőpontból Kiss Lajos András néhány évvel ezelőtti habilitációs előadása: Kiss Lajos András: *Možnosti humánnej ekológie. Filozófia*, 64. 2009/2. 166–176.

eszközökkel homályban hagyott nézőpontváltáson alapulnak. A következő mondatpárok közül az első a környezeti etikában gyakran hangoztatott, sum-mázott, szinte közhellyé vált tételt tartalmaz, amelyhez hangoztatói pozitív értéktartalmat társítanak, míg a második lényegében ugyanez az állítás, ám negatív értéktartalommal, olyan típusú kultúrkritika és modernitáskritika keretébe illesztve, amely nem idegen az első állítások humánetikai szöveggörnyezetétől. Példamondataim a következők:

Tárgyaknak, a kozmosz parányi részeinek kellene tekintenünk magunkat.  
A kormányzat csak tárgyaknak, apró részeknek tekinti az embereket.

Valójában állatoknak kellene tekintenünk magunkat.  
A gyarmatosítók állatnak tekintették a bennszülötteket.

Az ember a természet, a tájkép részének kellene, hogy tekintse magát.  
A felfedezők csupán a természet, a tájkép részének tekintették a felfedezett kontinensek lakóit.

E művi példákon tisztán megfigyelhető, hogy az egyes állításokhoz kapcsolódó erkölcsi helyeslés vagy helytelenítés pusztán a vonatkoztatási rendszerek beállításának a függvénye, a fiktív beszélő ezeket hozza játékba. Amikor a képzeletbeli vitapartner az egész emberiséget tekintené politikai közösségnek, akkor ez ellen úgy érvel, hogy állatfajként, illetve a bioszféra, sőt, a kozmosz részeként értelmezi az emberiség közösségét. Amikor viszont ugyanez a képzeletbeli vitapartner egyes embercsoportokat tekintene állatfajnak, illetve a bioszféra élő, sőt, a kozmosz élettelen részének, akkor éppen ellenkezőleg, az emberi közösségben elfoglalt jogos helyük, társadalmiságuk elismerését kéri számon.

Az absztrakt és fiktív példák után lássunk egy nem ilyen laboratóriumi tisztaságú, de valós diszkussziót, nem közvetlenül a környezeti etika valamely területéről, hanem ember és környezet viszonya reprezentációjának a kérdésében. Példánk az ember ábrázolása a méltán jó hírű, az állatok etikus elhelyezésének normáit példaszerűen betartó nyíregyházi vadasparkban. A vadaspark tervezői azzal a megfontolással szembesültek, hogy nem lenne hiteles az állatok és az őket körülvevő természet bemutatása az emberi jelenlétre való legalább jelzesszerű utalás nélkül. Emberek kiállítása az állatok között természetesen eszükbe sem juthatott. (Bár jó száz évvel ezelőtt még más volt a helyzet: többször előfordult erőszakkal elrabolt afrikaiak mutogatása az európai állatkertekben, mintegy „természetes környezetükben”. A budapesti állatkert annyival járt el pozitívabban, hogy az itt bemutatott „szómáliai falu” lakóinak rendes szerződésük volt, és nem volt kérdés, hogy jogképes

embereknek tekintik őket. Róheim Géza például pszichoanalízis révén kutatta körükben a szexuális neurózisokat.) Nyíregyházán két helyen jelenik meg az emberi környezet jelzése. A szavanna állatai között megbújik egy maszáj falu néhány hajlékkal, pár fölfestett lándzsás harcossal. Ezt szokta néha megbotránkozás kíséreti. A másik a magyar parasztporta háziállatokkal, természetesen Európa állatainak a szomszédságában. Ezt dicsérni szokás a vadállat és a háziállat, illetve a „vad” természet és az emberi világ jól sikerült összekapcsolása okán. A két ábrázolás persze nem csupán a néprajzi hitelességben különbözik egymástól, hanem abban is, hogy a parasztportán nem jutott eszükbe fölfesteni valahová a „természetes környezetében” tevékenykedő tirkák gazdát, a maszáj pásztorhoz hasonlóan. Egyebekben azonban a két jelzés ugyanaz, csak a hozzá kapcsolható etikai tartalmak különbözőek.

A nézőpontváltásokon alapuló retorikai visszaélés mind az előbbi absztrakt példákban, mind az utóbbi konkrét példa értékeléseinek eseteiben tetten érhető, mégsem szüntethető meg az *egyik* nézőpontra alapuló egyetlen elmélet győzelmével. Feladatunk a nézőpontok reménytelen egységesítése helyett csak a párhuzamos nézőpontok tudomásulvétele, a megkerülhetetlenségükkel való megbékülés lehet, és az ebből következő meggyőzési törekvés fenntartása. Nem tehetünk egyebet, mint hogy a végtelenségig szónokolunk egymásnak ezekről a témákról a pillanatnyi, konkrét ügyekben való befolyásolás reményével, lemondva a végérvényes meggyőzésről.