

Marosán Bence Péter

# SORSKÖZÖSSÉGBEN A TERMÉSZETTEL

AZ ÖKOFILOZÓFIA ÉS ÖKOETIKA HEIDEGGERIÁNUS MEGALAPOZÁSI KÍSÉRLETEI

2017-07-04 | **ESSZÉ, RETRO**



## Bevezetés

Képes-e megalapozni egy következetes ökofilozófiát és ökoetikát az ittlétet minden más létezőtől, így a természeti valóság egészétől, és konkrétan az állatoktól elkülönítő, heideggeri létgondolkodásból kiinduló ökológiai szemlélet?

Megkockáztatom, hogy pusztán az ittlétszerű és nem-ittlétszerű létezők radikális megkülönböztetése nem elegendő a természeti környezetért, az állati individuumokért és populációkért viselt felelősséghez. Ha csak a különbséget hangsúlyozzuk, a rokonságot pedig nem, a felelősségnek és a szolidaritásnak nem lesz alapja, pusztá önkény marad.

## morálisan beszámítható lények

A radikális differencia és a radikális azonosság között középen van a rokonság. Ha valamit egyáltalán nem érzünk közösnek, a felelősség, az iránta érzett szolidaritás éppúgy talajtalan és

önkényes, mint a tökéletes azonosság esetében, mert a felelősség és a szolidaritás, ha tökéletesen motiválatlan, akkor esetleges. A motivációhoz pedig bizonyos fokú közösségre, rokonságra, hasonlóságra van szükség. Mindig az azonosság és különbség szálai fonódnak egybe; a kettő együtt van jelen. Ami a természet és a természeti létezőket illeti: felelősséget csak azért érzünk más eszes és nem-eszes lények és közösségek iránt, mert mi magunk öntudattal rendelkező, eszes és morálisan beszámítható lények vagyunk. De késztetést, hogy valóban erkölcsileg viszonyuljunk hozzájuk, azért érzünk, mert velük együtt egy nagyobb egység részeit alkotjuk. A késztetést a Másik felől érkező hang, megszólítotttságunk tudata kelti fel. A megszólítás aktusát és tudatát, a motiváltságot, sőt az elháríthatatlan feleletkényszert az teszi lehetővé, hogy a Másik nem csak idegen, nem teljesen idegen. Nemcsak különbség van, hanem közösség is.

A szolidaritás és felelősség elve Hans Jonas Heidegger-kritikájából eredeztethető, de visszamutat a német romantika korszakába, különösen az ifjú Hegelhez és Schellinghez. Élőnek élő iránti szolidaritását szeretném itt középpontba állítani, és ezzel egy következetes ökoetika és ökofilozófia alapjává tenni – bizonyos mértékig Heideggerrel szemben.



## I. Heidegger antropocentrizmusa

Noha Heidegger egész filozófiai pályafutásának egyik fő motívuma, hogy a hagyományos filozófiai gondolkodást uraló dualizmusokat meghaladja, bizonyos szembeállításokon neki sem sikerült teljesen túljutni. Munkássága során végig küzdött szubjektum és objektum kettőssége és merev oppozíciója ellen, és hovatovább elutasította az ember kivételezett helyét a világban, a tradicionális metafizikai gondolkodás emberközpontúságát mégis megőrizte –mégoly radikális kritikája ellenére. Az ember kivételes és kivételezett, minden más létező fölötti pozíciója őrződik meg az ittlét különleges, centrális ontológiai helyzetének heideggeri felfogásában.

Heidegger munkásságának különösen a második, kései fázisa vált fontossá az amerikai ökológiai mozgalom elméleti törekvései számára. Olyan filozófusokra gondolok, mint Arne Naess,<sup>[1]</sup> Bill Devall, George Sessions, Michael Zimmerman, Frank Schalow és Leslie Paul Thiele. Az idős Heideggernek a nyugati hagyomány

antropocentrikus motívumaira, a benne fellelhető dualizmusokra, a létezők uralására, általában technikára vonatkozó kritikai megfontolásairól van szó; előzményeik, többé-kevésbé kifejtett formában, a „fordulat” előtti Heideggernél is fellelhetők. Mindig is jelen volt nála egyfajta hangsúlyos antimodernista attitűd,[2] amelyhez aztán erőteljes ökológiai színezetű, a német romantikában gyökerező (mindenekelőtt Hölderlinhez hajoló) elemek is kapcsolódtak. De az alapvető dualizmus megmaradt, s ezért nem lépett túl a nyugati filozófiában kezdetektől jelenlévő antropocentrizmuson, szellem és természet kettősségén. Ezért nem építhető erre olyan ökoetika, amely beláthatón tiltja a természettel, az állatokkal és közösségeikkel szembeni emberi visszaéléseket.

## az átélt test

A *Lét és idő* (1927) a létkérdés szisztematikus kidolgozásának igényével lépett fel, és ezzel szerves összefüggésben a hagyományos filozófiai gondolkodásban – mindenekelőtt a modernitás és különösen Descartes óta – uralkodó dualizmusok meghaladásának szándékával. A műben, nem függetlenül a fenomenológiában Husserl óta alapvető antinaturalizmustól,[3] radikálisan megkülönbözteti az ittlét egzisztenciális dimenzióját, az ittlétet mint önmaga és mint a Lét feltárultságát az ittlét biológiai jellegzetességeitől. Az ittlét testi vonatkozásának állítólagos elhanyagolása, amelyet a francia kritikusok (Merleau-Ponty, Lévinas, Henry, Derrida) szemére vetettek, a biologizmustól és naturalizmustól való ódzkodásával függhet össze. (Nem a *Lét és idő*ben, de később több helyen foglalkozik az átélt test, a Leib problémájával. Mindenekelőtt a *Nietzsche-szövegekben*, a *Zollikoni szemináriumokban*, az Eugen Finkkel együtt tartott *Hérakleitosz-szemináriumokban* és másutt is). Ami számunkra fontos: az ittlét és minden más létező szembeállítása a *Lét és idő*ben.

Néhány értelmező[4] megjegyzi, hogy Heidegger a *Lét és idő*ben még nem használja az „ontológiai differencia” terminusát abban az értelemben, ahogyan pár hónappal később, *A fenomenológia alapproblémái* című egyetemi kurzusán. Marion viszont cáfolta ezt: az „ontológiai differencia” igenis hangsúlyos a *Lét és idő*ben. Az ittlétszerű és a nem-ittlétszerű (dologi, eszközjellegű, tehát kézhez álló vagy kéznél lévő) létezők között „ontológiai különbség”-et tesz („[den] ontologische[n] Unterschied”, *Lét és idő*,

§12). Az ittlétet minden más létezőtől megkülönbözteti: az önmaga és a Lét feltárultságaként egzisztál. Magam is úgy vélem, az ontológiai differencia fogalmát nemcsak használja, de kiemelt jelentőségűnek tekinti. Ha nem volna ittlét, írja Heidegger a *Lét és időben*, akkor is volna lét, csak nem volna „itt”, nem volna feltárult.

**[5]**

Később a gondolat még hangsúlyosabbá válik. Az utolsó marburgi kurzus leiratában, az 1928 nyári szemeszteri Leibniz-szeminárium szövegében olvassuk: „Az égitestek és a kozmosz élettartamához képest az emberi egzisztencia és történelme bizonyára a leginkább múlandó, csupán egy pillanat – de ez a pillanat, amennyiben hiteles, a létezés legmagasabb rendű módja”.**[6]** Az 1929/30-as *A metafizika alapfogalmai* című szemináriumban árnyaltabban fogalmaz emberi és nem-emberi, mindenekelőtt az állati természet viszonyáról. Egyáltalán a Lét folytonosságáról, hisz a létezők három nagy csoportját különbözteti meg: a világnélküli (pl. kő), a világszegény (állat) és a világképző (ittlét) létezőket. Az embernek világa van, az állatnak pedig környezete, vagy inkább a létezés szűknek tekinthető, bezáró körgyűrűje (Umring).**[7]** Később ezt visszavonja: „Az állatnak nincs világa, sem környezete” – mondja az 1935-ös *Bevezetés a metafizikába* című nyári szemeszteri előadásában.**[8]** Egyre erőteljesebb nála az állatot az embertől elválasztó ontológiai szakadék, és mindent megtesz, nehogy a kettő közös platformra kerüljön. Az 1942-es Parmenidész-szemináriumban is hosszan küzd az ellen, hogy az ember és állat közti különbséget „biologizálva” elmoszuk. „Egyetlen állatnak sincs keze. [...] Az állatnak csak 'mancsa' lehet”.**[9]** A Humanizmus-levélben, 1946-ban mégis megengedi, hogy az állatnak lehet környezete, ugyanakkor a környezetet itt élesen elválasztja a világtól, amely csak az ittlétnek lehet. Az állat, mivel nincs nyelve, amely őt „a Lét világló tisztásába állíthatná”, nem képes az ittlétre.**[10]** Ez tekinthető Heidegger végső szavának ebben a kérdésben.

Noha méltányolni lehet, hogy Heidegger ellenáll az ittlét biologizálására és naturalizálására irányuló törekvéseknek, mégis elfedi, ami bizonyos állatokban nem biológiai és nem naturális. Ember és állat, általában ember és természet viszonyának differenciált szemléletére anélkül is szert tehetünk, hogy radikális töréseket vinnénk a

világ leírásába. Hogy érzékenyek legyünk a kapcsolatokra, a közös pontokra és az átmenetekre. Olyan folyamatfilozófiát szorgalmaznék, amit többek között Hegelnél, az idős Husserlnél, Merleau-Pontynál vagy Whiteheadnél találunk.

Az idős Heideggernél az ökológiai szempontból is releváns vezérmotívum, hogy „az ember nem a létező ura. Az ember a Lét pásztora”.**[11]** Ennek konkrét értelme a lenni-hagyás heideggeri felfogása felől bontható ki. Az ember inautentikusan viszonyul önmagához, a természethez, általában a Léthez, ha mindent uralni és ellenőrizni akar. Engednie kell, hogy a létezők a maguk útját járják, az ittlétszerű és nem-ittlétszerű létezők, mozgásukkal és életükkel belesimuljanak a Lét egészének mozgásába. Szerinte a technika, mely a mindennek feletti uralmat célozza, a nyugati metafizika kiteljesedése; az eredeti viszony megmérgezése és eltorzítása.**[12]**





## II. Az ökológia heideggeriánus megalapozási kísérletei

Különösen az idős Heidegger elképzelései gyakoroltak mély hatást az Amerikában kibontakozó mélyökológiai mozgalomra, olyan gondolkodókra, akik többé-kevésbé távolságtartó vagy éppen kritikus viszonyt ápoltak a mélyökológiával. Mindenekelőtt Arne Naest említtem, akire – mégoly kritikus megnyilatkozásai ellenére is – hatott Heidegger.**[13]** Utána Bill Devall és George Sessions, Michael Zimmerman, Frank Schalow és Leslie Paul Thiele munkái kapcsolódnak a német filozófushoz. Devall és Sessions írják programadó művükben: „Heidegger arra szólít fel, hogy autentikusan lakozzunk a Földön, hasonlóan a mi felszólításunkhoz, hogy *biorégióinkban* lakjunk, éberren figyelve a természeti folyamatokra”.**[14]**

Akik az amerikai ökológiában kifejezetten heideggeriánus ihletettséggel voltak, mint Zimmerman, Schalow és Thiele, valamennyien megtartották az emberi és nem-emberi közti radikális ontológiai differencia gondolatát, és az ökológiai

felelősségvállalás gondolatát a lenni-hagyás, lenni-engedés koncepciójára alapozták. Az ember *épp azért* képes felelősséget vállalni a természetért és a nem-emberi élőlényekért és populációkért, *mert nem természeti lény*, mert ittlét, és a Lét világosságaként és világlásaként van.

## lenni-hagyás

Zimmerman hangsúlyozza, hogy a mélyökológia teoretikus alapvetése és Heidegger gondolkodása messzemenően kompatibilisek egymással.**[15]** Szerinte a létgondolkodás legkevésbé sem kell, hogy indifferens monizmussal járjon.

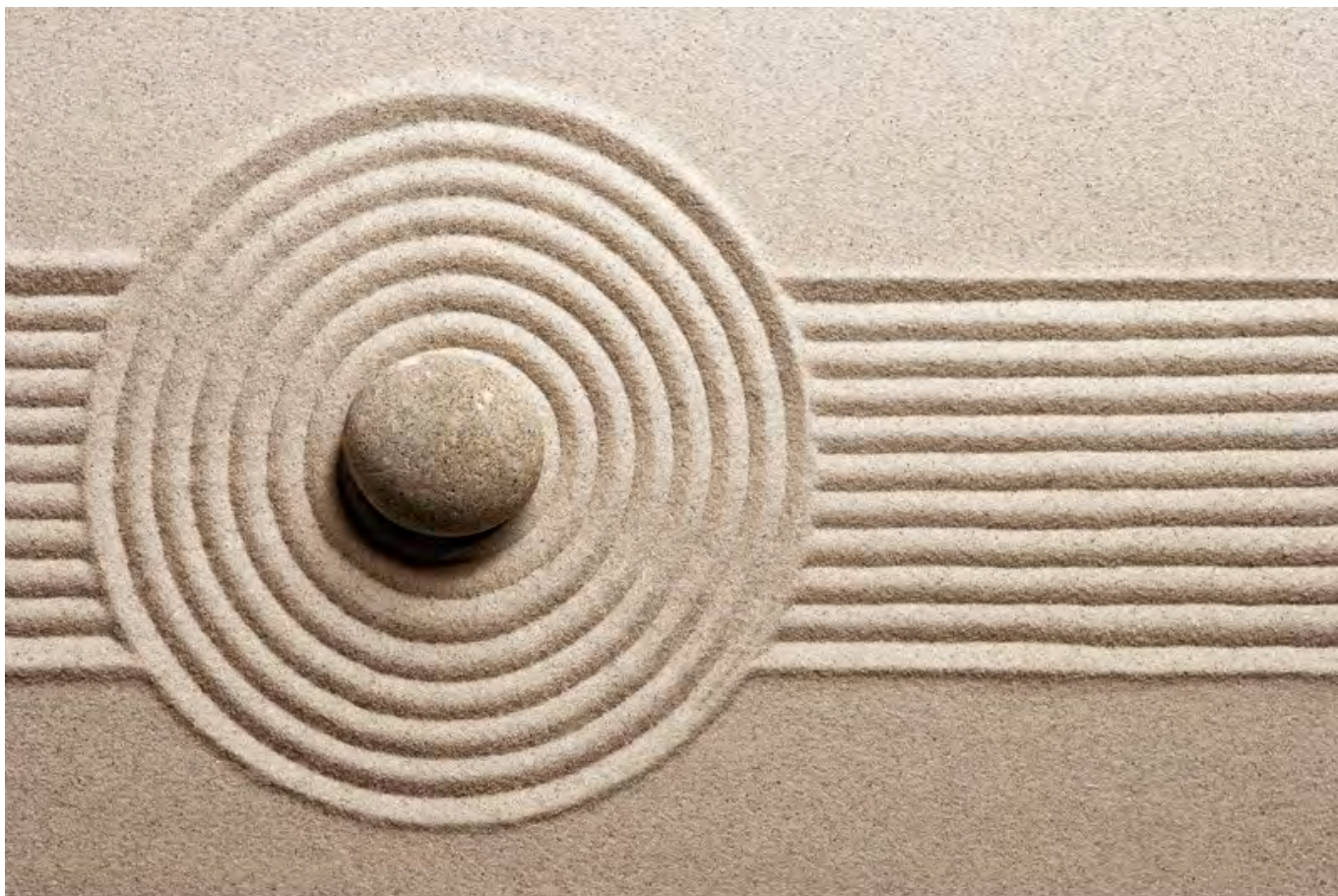
Hiszen a Lét heideggeri felfogása megenged, sőt szükségszerűvé tesz egy kellőképp differenciált és árnyalt ontológiai felfogást. A lenni-engedés azt jelenti, hogy nem erőszakoljuk rá előzetes elképzeléseinket a létezőkre, hanem engedjük, hogy azok önmagukból megnyilvánuljanak, és megnyilvánítsák sajátos különbségüket tőlünk és a többi dologtól, hogy kinyilvánítsák sajátos önállóságukat és autonómia-igényüket. A lenni-hagyás csöppet sem passzív attitűd Zimmerman Heidegger-értelmezésében. Éppen azt az aktív erőfeszítést teszi szükségessé, hogy elősegítsük a dolgok önálló, önmagukra hagyatkozott létezését.**[16]** Zimmerman szerint azért lehetséges erre törekednünk, mert nem természeti létezők vagyunk, hanem szellemi lények, ittlétünk beágyazott a Lét mozgalmasságába.

Frank Schalow állatokkal kapcsolatos, etikailag felelős attitűdünket is az állatoktól gyökeres különbözőségünk heideggeri nézetére alapozza.**[17]** Szerinte a szabadság alapvetően megkülönböztet bennünket minden állattól és a természettől. Úgy véli, amikor jogokat tulajdonítunk az állatoknak, épp egy antropocentrikus nézőpontot képviselünk: olyan, lényegileg antropomorf kategóriákat akarunk az állatokra erőltetni, amelyek létüktől idegenek, és ezzel csapdát állítunk. A jog ugyanis egy közösség konszenzusától függ. Ezzel kiszolgáltatnánk az állatokat az önkénynek, tetszésünktől függne, hogy befogadjunk vagy kirekesszünk a jogközösségbe.**[18]** Az etikának, olvassuk Schalow-nál, el kell távolodnia a jogtól.**[19]** Zimmermanhoz hasonlóan Schalow is a „lenni-hagyás” motívumát helyezi előtérbe.**[20]** A szabadság uralmat jelent másokon és más dolgokon (ez a szabadság inautentikus gyakorlása), a

szabadság felelősségvállalás önmagunkért és lénytársainkért. „A szabadság, ami megkülönböztet bennünket állati lénytársainktól, arra rendel, hogy őrkdjünk, nem pedig arra, hogy hatalmaskodjunk felettük”.[21]

Thiele *Természet és szabadság* című tanulmányában középutat keres a radikális bio-egalitárius ökológia és az antropocentrikus szociális ökológia között.[22] Joggal jegyzi meg, hogy a radikális biocentrikus egalitarianizmus a gyakorlatban rendkívül nehezen kivitelezhető, és teoretikusan is sok gonddal terhelt állásponthez vezetne. A „dzsainizmus” képviselői kényesen vigyáznak, nehogy bármely élőlényt véletlenül elpusztítsanak. Az antropocentrikus ökológia, például a Murray Bookchin-féle szociális ökológia azonban megengedi, hogy az ember figyelmen kívül hagyja a természeti szféra sajátos igényjogosultságait, és emberi érdekek nevében újra és újra erőszakot kövessen el a természetén és a természeti lényeken, amikor úgy gondolja, hogy érdekei megkövetelik.

Thiele szerint ezt az alternatívát az ökológia heideggeriánus megalapozása sikerrel tudná meghaladni; de pontosan úgy, hogy az emberre nem mint természeti létezőre tekintünk, hanem mint erkölcsi, tetteiért felelősséget vállalni képes és köteles lényre. Tehát ha radikális differenciájában látjuk. Az ember pontosan azért képes korlátozni magát, és engedni, hogy a létezők – a nem-emberi természeti dolgok és az érző lények – saját létükre hagyatkozva legyenek, mert ő különbözik tőlük. Ő morális, szellemi lény, aki akkor cselekszik autentikusan, amikor ráhagyatkozik a Lét mozgalmasságára, és elősegíti, hogy a többi lény is így létezzon, belesimulva a Lét egészébe.



### III. A heideggeriánus ökológia kritikája. Felelősség és szolidaritás

Jóllehet egyetértek Thielével, hogy a szociális ökológia visszavezet bennünket a régivágású antropocentrizmushoz, amely ökológiai krízist szabadított a bolygóra, és abban is, hogy a radikális, egalitárius biocentrizmus gyakorlatilag tarthatatlan és elméletileg problematikus, mégis: az ember és természet (ember és állat) különbségére alapozott ökológia nem tudja kielégítően megfogalmazni a természet és a nem-emberi élőlények iránti felelősség imperatívuszát – erre nem építhető ökoetika. Olyan aszimmetria van az ökológia heideggeri megalapozásában, amely kiegyensúlyozásra szorul. Akivel szolidaritást vállalunk, aki iránt felelősséget tanúsítunk, azzal közösségben kell lennünk. A heideggeriánus ökológiában épp e közösség hangsúlyozását hiányolom. Azonosság és differencia egysége, a bennünket közösségbe kapcsoló rokonság tudata kell a következetes ökoetikához.

## gnosztikus bukásmítosz

Heidegger tanítványai, például Karl Löwith, illetve Hans Jonas[23] is úgy vélte, az ittlét centrális pozíciójának szakadatlan állításával éppen a száműzni kívánt antropocentrizmust

csempészte vissza mesterük a létgondolkodásba. Jonas Heidegger filozófiájában a gnosztikus hagyományban alapvetőnek számító elemeket vélt azonosítani. Szerinte Heideggernél olyan az ittlét, mintha másik világból zuhant volna alá ebbe a világba; mintha csak a túlvilági lélek gnosztikus bukásmítoszának modern megfogalmazása volna. Jonas interpretációjában a heideggeri ittlét úgy ágyazódik a világ húsába, a Lét szövetébe, ahogy egy szálka a köröm alá: mint valami lényegileg idegen, nem idevaló létező. Jonas viszont az élet és élet közti eredendő összefüggést hangsúlyozza.[24] Ezzel régi, a klasszikus német idealizmusban gyökerező motívumhoz hajol vissza. A fiatal Hegel ír a minden különös életet egyesítő egyetemes életről, amely az élők különösségét, individualitását megszüntetné, és ezzel felszámolná autonómiájukat. [25] Az ökoetika következetes érvényesítéséhez szimmetriára van szükség.

A felelősségre és szolidaritásra szólító hang egyben kötelezettséget ró ránk – nem érkezhetsz az abszolút Túlnanról, az abszolút Idegenből, hisz ami az ittléttel nincs rokonságban, nem is tud felszólítani. A halott anyag, a puszta fizikai realitás sem tud úgy megszólítani, mint az idegen élet, amely talán még öntudatlan, de olyan élet, mint ami bennünk lakozik.



## Bibliográfia

Beaufret, Jean (1984): *Entretiens*. Paris: PUF

Devall, Bill & Sessions, George (1985): *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith, Inc.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982): „[Rendszertörődék]”. In: uő. *Válogatott ifjúkori írások*. Budapest: Gondolat Kiadó. 137-145.

Heidegger, Martin (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. 1928*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Heidegger, Martin (1982): *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Heidegger, Martin (1994a): 'Levél a humanizmusról'. In: uő., „... költőien lakozik az ember”. *Válogatott írások*. Budapest-Szeged: T-Twins kiadó-Pompeji: 117-170.

Heidegger, Martin (1994b): „Kérdés a technika nyomán”. In: Tillmann J. A. (szerk.): *A késő újkor józansága II. kötet*. Budapest: Göncöl Kiadó. 111-133. o.

Heidegger, Martin (1995): *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Ikon Kiadó

Heidegger, Martin (2004): *A metafizika alapfogalmai*. Budapest: Osiris Kiadó

Heidegger, Martin (2007): *Lét és idő*. Budapest, Osiris Kiadó

Jonas, Hans (1972): *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press

Naess, Arne (1997): „Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology”. In: *Trumpeter* 14. No. 4. 181-183.

Löwith, Karl (1960): *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag

Löwith, Karl (1971): 'Zu Heideggers Seinsfrage. Die Natur des Menschen und die Welt der Natur'. In: uő. *Aufsätze und*

*Vorträge. 1930–1970.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Marion, Jean-Luc (1989): *Réduction et donation.* Paris: PUF

Schalow, Frank (2005): „Ki szól az állatok nevében? Heidegger és az állatok jólétének kérdése”. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* Budapest: L'Harmattan. 349–362.

Tengelyi László (1992): *A bűn mint sorsesemény.* Budapest: Atlantisz Kiadó

Thiele, Leslie Paul (2003): 'Természet és szabadság'. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv.* Budapest: Osiris Kiadó. 125-141.

Varga Péter András (2013): *A fenomenológia keletkezése.* Budapest, L'Harmattan

Zimmerman, Michael E. (1994): *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity.* California: University of California Press.

Zimmerman, Michael E. (2005): 'Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása'. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* Budapest: L'Harmattan. 236–271.

[1] Úgy gondolom, az állítás ebben a formában megkockáztatható, a Naessnél fellelhető, Heideggerrel szembeni erőteljes kritikai kitételek ellenére is.

[2] Ehhez: Varga, 2013: 228–230.

[3] Heidegger antinaturalizmusához: Zimmerman, 2005: 258sk.

[4] Beaufret, 1984: 11sk.

[5] Heidegger, 2007: 267 [§44].

[6] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Heidegger, 1978: 22sk.

[7] Heidegger, 2004. L. ehhez: Vajda, 2005.

[8] „A világ mindig szellemi világ. Az állatnak nincs világa, környezete sem”. Heidegger, 1995: 23 [§15].

[9] Heidegger, 1982: 118sk.

[10] Heidegger, 1994: 130.

[11] Humanizmus-levél. Heidegger, 1994: 146sk.

[12] Vö. pl. Heidegger, 1994b. „Kérdés a technika nyomán”, in: *A késő újkor józansága* II. kötet (szerk.: Tillmann 994. A.), Göncöl, Bp., 1994. 111–133. o.

[13] Ehhez mindenekelőtt: Zimmerman, 1994, Naess, 1997.

[14] *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered.* Devall & Sessions, 1985: 98.

[15] Zimmerman, 2005.

[16] Zimmerman, 2005: 245sk.

[17] Schalow, 2005.

[18] Schalow, 2005: 357sk.

[19] I. m. 358.

[20] I. m. 359.

[21] I. m. 356.

[22] Thiele, 2003.

[23] Löwith, 1960, 1971, Hans Jonas, 1972.

[24] Jonas, 1966.

[25] Vö. Hegel, 1982: 137-145. L. ehhez: Tengelyi, 1992: 39-52.

kép | Olga Lyubkin, adobe.com