

LÁNYI ANDRÁS

MIÉRT NEM ÉHES A *DASEIN* HEIDEGGERNÉL?

Heidegger és a mélyökológiai mozgalom

A földi élővilág pusztulásáért viselt felelősségünk tudatosulása, illetve a környezetvédő mozgalmak fellépése a 20. század utolsó harmadában kihívást jelentett az erkölcsfilozófia számára is. Az emberi cselekvés megváltozott természetéről érkező Hans Jonas és más szerzők arról győzködték kollégáikat, hogy amit más lényekkel művelünk, az nem pusztán technikai kérdés, hanem erkölcsi megítélés alá esik.¹ Az úgynevezett környezeti etikát ráadásul nem sikerült afféle „alkalmazott etikaként” hatástalanítani, mert művelői olyan zavarba ejtő kérdésekkel hozakodtak elő, amelyek amúgy is ingatag erkölcsi világgképünk alapjait érintették. Hármát emelnék ki ezek közül:

1. Helyreállítható-e valamiféle bensőségebb kapcsolat (ha egyáltalán létezett ilyen valaha is) ember és természet között; ha igen, mit értsünk ezen?

2. Mit jelent voltaképpen az etika emberközpontúsága, azaz *ki* (vagy *mi*) áll az emberközpontú etikák középpontjában?

3. Lehet-e más mondanivalója egy „környezetvédő” etikának, mint az ember szabadságának korlátozása?

A válaszkiértleteket három típusba sorolnám.

Az extenzionisták szerint a megoldást a morál elismert elveinek kiterjesztése jelentené más lényekre, olyan közös jegyek alapján, mint a szenvedőképesség (utilitaristák, pl. Peter Singer), az élet valamennyi formáját jellemző autonómiatörekvés (bioegalitáriusok, pl. Paul



...az ember van az orchidea szépsége kedvéért. Hogy legyen, aki felfogja, őrizze és csodálja. Hogy legyen, aki lenni engedi...

Taylor) vagy a közösségek fennmaradását szolgáló altruizmus (pragmatikusok, pl. J. B. Callicot).

A biocentrikusok a természet rendjének vagy magának a biológiai élet tényének tulajdonítanak önértéket, hivatkozva az evolúció törvényeire (pl. Holmes Rolston), az Ó- és Újszövetségre (keresztény ökoteológia) vagy Spinozára (A. Næss).

Végül a biocentrikusból kibontakozó harmadik irányzat szerint az igazi kérdés nem is a természet erkölcsi megítélése, hanem inkább az vált tarthatatlanná, amit magáról az emberről és az ő léthelyzetéről gondoltunk korábban. Akik ezen az úton indultak el, azok közül később többen is megkerülhetetlennek érezték a számvetést Heidegger filozófiájával.

A mélyökológia elnevezéssel George Sessions és Arne Næss kezdeményezése nyomán eredetileg azokat a radikális biocentrikusokat illették, akik az életformák egyenlősége mellett érveltek.² Ez a törekvés ismeretes nehézségekbe ütközik, melyekre itt csak röviden utalunk. Híveinek az ún. Fritzell-paradoxonnal kell megküzdeniük,³ vagyis azzal a kérdéssel, hogy ha az ember csupán egyike az élő fajoknak, miért ne viselkedhetne ugyanolyan „önző” módon, mint a többiek? Ha viszont úgy gondoljuk, hogy morális képességei alapvetően megkülönböztetik más lényektől, akkor oda az egyenlőség alapja, és továbbra is kérdéses marad más lények erkölcsi beszámíthatósága.

Næss T-ökozófia néven kidolgozott elmélete az egyenlőség/különbség dilemmát lényegében megkerülve a hangsúlyt a viszonyra helyezi ember és természeti környezete között. A kettő merev elhatárolásának és szembeállításának alapja ugyanis szerinte nem egyéb, mint az egoista individualizmus beszűkült énképe. Alábecsüljük magunkat, félreismerjük léthelyzetünket – hangoztatja Næss –, és a személyes Én holisztikus megközelítését kínálja alternatívaként.⁴ Ezt támasztják alá az élő rendszerek hálózatszerű működéséről szerzett ismeretek is, amelyek a viszonylatok (interakciók) elsődlegességét igazolják a rendszer elemeihez képest: „A szervezet és környezete közti interakciókról beszélve könnyen megfeledkezünk arról, hogy a szervezet maga is interakció. Az organizmus és környezete nem két különálló dolog...”⁵ Érdemes talán megjegyezni, hogy a „külső” tárgy és a „belső” élmény viszonylagosságát hirdető norvég filozófus antidualista felfogására a döntő hatást Spinoza gyakorolta, akinek affekcióelmélete először hívta fel a figyelmet a saját test és az idegen test észlelésének relativitására. Næss előszeretettel hivatkozik arra a rokonságra is, amely az ő felfogása és a hindu bölcséleti hagyományban *advaitának* – meg nem kettőzésnek – nevezett elv között mutatkozik.

A keleti bölcsélet és a nyugati misztikusok hatását mások is hangsúlyozzák, köztük Theodor Roszak, az ökológiai ellenkultúra teoretikusa,⁶ valamint a tudományfilozófus Fritjof Capra. Az utóbbi szerint „minden élőlény értékességének felismerése abból a mélyökológiai tudatosságból ered, hogy a természet és az Én egy és ugyanaz... Amennyiben emberi szellemen az öntudatnak azt a módját értjük, amelyben az egyén a kozmosszal mint egésszel érzi magát összeköttetésben, akkor világgóssá válik, hogy az ökológiai tudatosság mélyebb értelmét tekintve spirituális, és hogy az új, ökológiai etika a spiritualitásban gyökerezik.”⁷

Az ebből levezetett etikai következtetések azonban problematikusak: Capra és Næss egy olyan kiterjesztett, „ökológiai” Énről beszél, amely korlátlan mértékben képes azonosulni más életformákkal. Ilyenformán környezete sem lehet a szó szoros értelmében, hiszen a világ nem körülötte helyezkedik el, hanem úgy mond lényéhez tartozik. Épp ennek a felismerését nevezi Næss önmegvaló-

sításnak: a tudatos azonosulást más életformákkal, melyekben az Én, túllépve önadottságain, tágasabb valójára ébred. Azonban a kozmikus tudat értelme a transzperszonális ökológia híveinél – úgy érzem – nem kellőképpen tisztázott: nehéz volna eldönteni, hogy amikor a határtalan ökológiai Én úgy mond körül-öleli és mintegy magába foglalja más életformák élni akarását, ez a buddhizmus felé tett gesztus akar lenni, egy lelkiállapot kifejezése, vagy pedig az Én saját léthelyzetét írja le. Egy biztos, ha nincs elkülönülő Én, és vele szemközt nem áll egy Másik, akkor nem marad más erkölcsi kötelességünk, mint saját felismert létehetőségeink megvalósítása: *persevere in suo esse*, ahogyan Spinoza tanította. Kritikusai azonban éppen ezt vetik Næss szemére: nevezetesen hogy elméletében nem maradt hely más lények megszüntethetetlen mássága számára, s ilyenformán nem megoldotta, inkább megkerülte az ember–természet viszony újragondolásából fakadó etikai problémákat.

A fajsovinizmus határán túllépve ugyanis az egymással szemközt álló Én és Te közötti különbség nemcsak hogy nem tűnik el, de még sokkal szembeszökőbb lesz, és a megértés akadályai is súlyosabbnak tűnnek. „A mélyökológia legmélyebb felismerései legalább annyira a természet titokzatos és radikális különbözőségének tapasztalatából fakadnak, mint az azzal való transzperszonális azonosulásból” – állítja például Leslie Paul Thiele.⁸ Előbb-utóbb fel kellett merülnie egy olyan megoldás igényének, amely nem az azonosság és nem is valamiféle egyenlőség alapján, hanem éppen ellenkezőleg, a radikális különbözőség alapján próbálja kijelölni helyünket és tennivalóinkat egy „több mint emberi” világban. Ez a törekvés vezetett az ember kilétére irányuló kérdés újrakérdéséhez, vagyis Heideggerhez.

Martin Heidegger gondolatai bevallottan jelentős, bár problematikus hatással voltak az öko-filozófia művelőinek egy részére, elsősorban az Egyesült Államokban. Problematikusnak ők maguk nevezik ezt a hatást, igaz, részben olyan ideologikus okokból, amelyekre itt nem érdemes sok szót vesztegetnünk. A mélyökológiát, tudjuk, nemegyszer vádolták haladásellenességgel, mizantropiával, irracionálizmussal. Ezeket a vádakokat a balliberális egyetemi campusok közönségének szemében csak súlyosbíthatta a zöldek és a náci-szimpatizáns hírébe keveredett német filozófus közötti megaliansz. Már-már mulatságos példa erre Michael Zimmermann magyarázkodása: a jeles szerző csak óvatos önkritikába csomagolva, antifasiszta kirohanásokkal tarkítva meri igazolni meggyőződését, hogy Heidegger felismerései mégiscsak fontosak lehetnek az öko-filozófia megalapozásához.⁹ Zimmermann számol ugyanakkor egy komolyabb ellenvetéssel is: vajon hivatkozhat-e valamirevaló mélyökológus olyan gondolkodóra, aki a legkövetkezetesebben tiltakozott az ellen, hogy az emberről mint természeti lényről, afféle eszes állatról beszéljenek? Idézett cikkében elkerüli a nyílt konfrontációt a bioegalitáriusokkal, inkább mentegeti Heideggert, miközben óvatosan elhatárolódik tőle. Márpedig az utak ezen a ponton élesen elválnak, és a nyílt leszámolás a korai öko-filozófia naiv naturalizmusával elkerülhetetlennek tűnik.

Az ökológiai gondolat radikalizmusa éppen abban rejlik, hogy nem a természetről, hanem az ember szerepéről és tennivalóiról állít új dolgokat. Maga a természet ugyanis védhetetlen, sőt meghatározása szerint méltatlan az erkölcsi védelemre, amennyiben a természettudományos megismerés ismeretelméleti előfeltevései szerint alkotott tárgyat értünk alatta. Az öko-filozófia megalapozására tett kísérlet tehát megköveteli a dualista hagyomány (megismerő) „ember” és (megismert) „természet” fogalmának destrukcióját. Ehhez jelentett döntő inspirációt a találkozás Heidegger nézeteivel.

„Mi a helyzet a természettel?” – erre a kérdésre Heidegger szerint nem adható értelmes válasz anélkül, hogy tisztáznánk, ki a kérdező, ez pedig mindenekelőtt a gondolkodás mibenlétének tisztázását kívánja. A *Lét és idő* bevezetőjében leszögezi, hogy ez a létező, amely a kérdezés lehetőségével rendelkezik, és amely mindig mi magunk vagyunk, nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között mint *valami*, mert kérdezőként már *jelen van* minden lényegmeghatározást megelőzően. Ezért nevezi jelenvalólétnek, lehetőleg kerülve a súlyos biologizmusokkal és pszichologizmusokkal terhelt „ember” kifejezést. A gondolkodás nem az ember cselekedeteinek egyike, hanem világban-benne-létének módja; és nem valami rajta kívül állónak a megismerésére irányul, hanem saját léthelyzetének megértésére. A jelenvalólét a megértés módján létezik. A megértés módján lenni, ezt az ember – a humanizmuslevél szavaival – gondolkodóként magára vállalja vagy elhárítja: „beleáll” ebbe a viszonyba vagy sem. A jelenvaló tehát nem azonos a mindenkori „Énnel”. „És mi van, ha a jelenvalólétnek az a szerkezete, hogy mindig az enyém, ahhoz szolgál alapul, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire nem ő maga?” – kérdi Heidegger a *Lét és idő*ben.¹⁰ De ha nem ő maga, akkor vajon mi csoda? Néhány évvel később a Schelling-tanulmány így szövi tovább ezt a gondolatot: „Vajon nem megy-e túl az ember minden lényegmeghatározása az emberen? Vajon az ember nem olyan létező-e, amely minél eredetibben ő maga, annál inkább nem csak és nem is elsősorban ő maga? [...] Az embert abban tapasztaljuk, ami önmagán túla hajtja őt.”¹¹

A heideggeri elbeszélés középpontjában tehát az ember áll, csakhogy nem mint biológiai lény áll ott. A Dasein világban-benne-léte bonyolultabb kérdésnek bizonyul a védikus meg nem kettőzésnél vagy az Én transzperszonális „kiterjesztésénél”. Inkább azt mondhatnánk, hogy az ember a sorsa rendelkezésére áll. Ez a sors pedig a lét igazságának őrzése, Heidegger „ember”-telen humanizmusának alapeszméje. „Az igazság léte eredendő összefüggésben áll a jelenvalóval. A lét egyáltalán csak azért érthető meg [...], mert a jelenvalólét a feltárultság, azaz a megértés által konstituáltként van.”¹² Amiből egyenesen következik a világ antropomorfizálásának elutasítása, hiszen a feltárulás nem az ember kedvéért megy végbe, hanem éppen ellenkezőleg, a jelenvaló jelenléte történik annak a kedvéért, ami a megértésben feltárul. A *Lét és idő* 31. paragrafusa szerint a jelenvalólét jelenvalósága „azt jelenti, hogy a világ van »jelen«¹³ a jelenvaló léte pedig benne-lét. És ez hasonlóképpen »jelen van«, mégpedig mint az, aminek a kedvéért a jelenvalólét van. A kedvéért-valóságban maga az egzisztáló világban-benne-lét tárult fel mint olyan, s ezt a feltárultságot megértésnek neveztük.”¹⁴ Azt a mélyen keresztény elgondolást, hogy az ember másokért van, tudomásom szerint még soha senkinek nem sikerült ilyen bonyolultan kifejeznie.

A humanizmuslevélben azután majd Heideggernél is emlékezetesen tömör és költői megfogalmazást nyer a gondolat: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.”¹⁵ Ezt idézgetik majd előszeretettel egyes mélyökológusok, akik úgy vélik, hogy ebben a metaforában saját etikai törekvéseik lényege tükröződik. Arne Næss értelmezésében: „Fajunk rendeltetése nem az, hogy a föld ostora legyen. Ha egyáltalán valami, akkor e bolygó hatalmas gazdagságának tudatos és örömteli csodálója lehetne.”¹⁶ Nem állítom, hogy amikor ő és társai ilyeneket gondolnak, teljes mélységében számot vetettek volna a létpásztorság lényegével, vagyis az ontológiai differenciával. Azonban az a mód, ahogyan a *Levél* a létet őrző megértés vagy a „lét iránti gondviselés” fogalmát igyekszik az olvasó számá-

ra megvilágítani, megengedi ezt az alkalmazást. „Egy »dolgot« vagy egy »személyt« lényegében elfogadni azt jelenti: szívlelni, szeretni... Az ilyen szeretés a képesség tulajdonképpeni lényege, ami nem csak ezt vagy azt képes teljesíteni, hanem valamit származási helyén »létezni«, azaz lenni hagy... E szeretésből következően képes a lét a gondolkodásra. A szeretés teszi lehetővé ezt a gondolkodást. A lét képessé-tevőn-szeretőként a »lehetséges«... Valamire képesnek lenni itt azt jelenti: azt a maga lényegében megóvni, közegében benne tartani.”¹⁷ Messzire távolodtunk a gondolkodás technicista értelmezésétől, amely szerint az nem egyéb, mint eszköz egy különösen bonyolult szervezetű élőlény fennmaradásának szolgálatában. „Még az is lehet – olvashatjuk a humanizmus-levélben –, hogy a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejtí lényegét.”¹⁸

Amit Heidegger hivatkozott műveiben ismételtlen kimond, hogy „a lét szóhoz juttatása”, avagy „a lét iránti gondviselés” az ember ontológiai küldetése, kiváló lehetőségnek tűnik az ökoetika megalapozására, éspedig éppen a korábban elutasított emberközpontú világnézet és a mélyökológia összeegyeztetése révén. Ez az elmélet ugyanis úgy emberközpontú, hogy nem antropomorf, és az ember kitüntetett léthelyzetét éppen a természetet eltárgyasító technikai uralom ellenében hangsúlyozza. Megtaláltuk volna a választ John Muir nevezetes dilemmájára? Ismeretes, hogy az amerikai természetvédő mozgalom alapító atyját az emberi szem nem látta őserdő mélyén megpillantott orchidea csodálatos szépsége indította az emberközpontú bibliai világnézet elutasítására. Ez az orchidea itt biztosan nem az ember kedvéért virágozik, gondolta.¹⁹ Az ellen viszont neki se lehetne kifogása, ha azt állítjuk, hogy az ember van az orchidea szépsége kedvéért. Hogy legyen, aki felfogja, őrizze és csodálja. Hogy legyen, aki lenni engedi „az élővilág egységét, épségét és szépségét”, ahogyan kollégája, Aldo Leopold fogalmazott.²⁰ *Hogy művelje és őrizze* – ma már bátran hihetjük, hogy Mózes első könyvének szerzője maga is így értette ezt. A humanizmuslevél kifejezésével: az ember áll a lét világló tisztásában, órá hámul a lét feltárása.²¹

Felmerül azonban egy súlyos ellenvetés, ami megkérdőjelezheti Heidegger egzisztenciaértelmezésének öko-filozófiai relevanciáját. In-der-Welt-sein ide vagy oda, Heidegger úgymond mégiscsak a szellem fenomenológusa, akinek lenyűgöző elemzése merőben újszerű módon ugyan, de a szellem felsőbbrendűségét és az ember kiválasztottságát igazolják, s a legkevésbé sincsenek tekintettel arra a sokkal közvetlenebb, szerves összetartozásra és kölcsönös egymásrautaltságra, ami egészen másképpen jelöli ki helyünket az élővilágban. Ha a bíráló csak a materialista monizmus oldaláról érkezne, könnyű volna rá válaszolni. Azonban e fenntartások leginkább „ökológikus” megfogalmazásával – zavarba ejtő módon – Emmanuel Lévinasnál találkozhatunk, a *Teljeség és végtelen* lapjain. „Élni annyi, mint ép fogsorral beleharapni a világ táplálékába” – vallja Lévinas. Világban-való-létünk legeredetibb módja szerinte mégiscsak az érzéki élvezet. Ehhez képest Heidegger úgymond figyelmen kívül hagyja az élvezeti viszonyt, legfeljebb az eszközlét egy alárendelt mozzanataként számol vele. „*A Dasein Heideggernél sohasem éhes*” – jegyzi meg rosszállóan Lévinas. Márpedig, állítja ő, „az élvezetben abszolút módon önmagamért vagyok”, majd néhány sorral lejjebb: „A táplálékot csak a kizsákmányolás világában lehet szerszámként értelmezni.”²²

Nem veszem magamnak a bátorságot, hogy Heidegger és Lévinas vitájában igazságot tegyek. Csak sejtem, hogy itt valójában nincs kibékíthetetlen ellent-

mondás. Heidegger nem tagadja meg az érzékiséget, legfeljebb más dimenzióba helyezi. A *műalkotás eredetében* a Van Gogh megfestette parasztcipő érzékletes leírása, majd az ehhez fűzött értelmezések mintha azt sugallanák, hogy az érzéki viszony szerinte nem olyasmi, mint „beleharapni” valamibe. Az érzéki tapasztalatban megjelenő minőségek, az íz, a ritmus, a színesség ugyanolyan távol állnak a „vak és süket részesülés” közvetlenségétől, amiről Lévinas beszél, mint bármi, amihez emberként közünk lehet. Ebből azonban nem következik földi és földbe gyökerezett létezésünk tagadása. A mondott helyen Heidegger az érzéki tapasztalat anyagiasságának és világszerűségének viszonyát mint Föld és Világ vitáját írja le. Ebből születik szerinte a költői igazság, amit köztudottan a létmegértés legmagasabb rendű formájának tart: „A mű a földet földként engedi létezni”,²³ stb. Heidegger talán azt válaszolná Lévinasnak, hogy a biológiai értelemben vett táplálék élvezetünknek csupán a materiája, ámde a szó szoros értelmében nem „okozza” az élvezetet. A vak és süket életfolyamatok láncolatában nincs olyasmi, amit önmagában, minden további nélkül élvezetnek nevezhetnénk. De mi is ez a „minden további”, ami nélkül nincs élvezet? Ez maga a mondás. A kimondhatatlan élvezetnek csak mint egy mondható mondhatatlanjának van értelme, mármint *A műalkotás eredete* gondolatvilágában. Eszerint az élvezet már a jelenvaló világba vetettségének egy módozata; akkor is az, ha a saját test működéséhez kapcsolódik, s mi egyébhez kapcsolódhatna, hiszen világon létünk alapvetően megtestesülés. A testi létezés és a nyelv házában lakozás közötti bonyolult viszony – leegyszerűsítve: különbség – pedig nem csak Heidegger számára „a” létkérdés. A személyes Énnek Lévinasnál is csak a Másikkal szemközt van léte, mert az igazság „ott bukkan fel, ahol egy másik léttől elkülönült lét nem belezuhan a Másikba (»beleharap«), hanem beszél hozzá”.²⁴

Ebből persze mindjárt támad egy újabb nehézség azok számára, akik az öko-filozófiához fundamentálon-tológiai alapokat keresnek. Merthogy a beszéd beszédpartnereket feltételez. Lehet-e akkor etikai vonatkozása ember és állat viszonyának? – hangzik a következő ellenvetés. Ez magát az ökoetika létjogosultságát vonja kétségbe, mindaddig legalábbis, ameddig nem kerülünk szemkontaktusba egy állatkerti ketrecében sínylődő vadállattal – vagy egy kutyával. Arról elvitatkozhatunk, hogy van-e az állatnak világa (nincs, és remekül elvan nélküle a maga eleven környezeti interaktivitásában), az viszont számomra nem kérdés, hogy Arca – a szó lévinasi értelmében – van neki, mert ezt tapasztalom. Arne Næss szerint még a mikroszkóp alatt megfigyelt muslica haláltusája is meg- és felszólít bennünket, s arról tudósít, hogy „van ott valaki”, aki a feleletünkre vár, és a tennivalónkra emlékeztet.

A „lenni hagyás” mint óvó gondoskodás központi szerepet kap a heideggeriánus öko-filozófusok gondolkodásában. Leslie Paul Thiele *Természet és szabadság* című írásában mint az eltárgyasító és kisajátító használat, vagyis a természet felett gyakorolt uralom ellenfogalmát írja le. „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.” Úgy véli, ez a formula áthidaló megoldást kínál mélyökológusok és társadalomökológusok vitájában. (Az előbbieket az utóbbiakat „sekély ökológusoknak”, az utóbbiak az előbbieket „az emberiség ellenségeinek” szokták minősíteni.) A vita Thiele szerint a különböző szabadságértelmezések között folyik. A korai, egalitárius mélyökológusok a szabadság negatív fogalmát, azaz a háborítatlan élethez való jogot

terjesztenék ki más élőlényekre, ami kategorikus követelményként képtelenséghez vezet. A social ecology hívei ellenben az ember pozitív szabadságát, értsd: képességei szabad kifejtésének lehetőségét féltik a „mélyek” által követelt önkorlátozástól. Heidegger nyomán Thiele arra hívja fel a figyelmet, hogy szabadságunk nemhogy hatalmat biztosítana fajunknak más lények felett, hanem épp abban nyilvánul meg, hogy képesek vagyunk őket megérteni és megőrizni a maguk gyökeres másságában, azaz képesek vagyunk nem akarni a saját emberi szempontjaink érvényesítését. Értelmezését Heidegger *Az igazság lényegéről* szóló írásához fűzi, melyből így idéz: „A szabadság mint a lét lenni hagyása mutatkozik meg... Az itt használt fordulat, ti. a lennihagyás nem közönyre vagy elhanyagolásra utal, hanem pontosan ezeknek az ellenkezőjére. A »lenni hagyás« a létezőre való ráhagyatkozás...”²⁵

Ez a ráhagyatkozás az uralom és a kisajátítás ellentéte: tiszteletben tartja más életformák kimeríthetetlen titokzatosságát. A *műalkotás eredetében*, amelyre Thiele szintén hivatkozik, Heidegger egyedül a műalkotást tartja képesnek arra, hogy „a földet magát elrejtőn tárja fel”. A föld itt a rejtekező természet neve, a jelenvalólétben feltáruló világ ellenfogalma. A mű azért a legtökéletesebb megnyilvánulása a dolgokat lenni engedő szabadság képességének, mert minden beavatkozás közül ez jár a legkevesebb önkénnyel: a megjelenítés nem fosztja meg a dolgokat titkaiktól, nem éri be azzal, hogy valamiféle emberi mértéket erőltessen rájuk, hanem arra törekszik, hogy a maguk elrejttségében és titokzatosságában ragadja meg és tegye el nem rejtetté őket. Ezzel szemben „az erőszakos behatolás – a természet tudományos-technikai eltárgyasításának formájában –, ha az uralom és a fejlődés látszatát kelti is, ez az uralom akkor is csak az akarat tehetetlensége marad. Szabad világlásában a föld csak ott jelenik meg, ahol úgy értődik és őrződik, mint ami lényegét tekintve feltárhatalatlan marad, ami nem engedi feltárni magát, azaz állandóan magába rejtezik” – idézi Heideggert Thiele.²⁶

Köztudott, hogy a rejtekező természet/eltárgyasító technikai erőszak ellentétpár a romantika gondolatvilágából származik. Ha figyelembe vesszük, hogy az öko-filozófia eszmetörténeti forrásvidékét is a romantika táján szokták keresni, már nem is tűnik esetlegesnek Heidegger és a mélyökológia egymásra találása. Thiele olyannyira tudatában van ennek az összefüggésnek, hogy a természet titokzatos másságára hivatkozó Heidegger álláspontját Henry David Thoreau *Séta* című írásából vett idézettel világítja meg. A romantikus természetrajongó, minden zöldek és polgári engedetlenek előfutára így ír: „Az élet vadságot tartalmaz. A leginkább eleven a legvadabb. Az embertől le nem győzött élet jelenléte felüldíti a szemlélt.” De miért üdít fel bennünket a vadon? – kérdezi Thiele. „Pontosan azért, felelhetjük erre, mert nincs alávetve az emberinek, mert elmenekül az ember fizikai és fogalmi igyekezete elől, hogy foglyul ejtse. Radikálisan más marad.”²⁷

Az a szabadság, amellyel Heidegger szerint a lét megértésének képessége az embert és csakis az embert felruházza, ugyanaz, amit Thoreau a természetben megélt: lemondás arról, hogy a világ kimeríthetetlen gazdagságát „foglyul ejtse”, a saját szükségletei szempontjából vett hasznosságára redukálja. Lenni hagyni másokat a maguk titokzatos másságában – ez egy más, magasabb rendű viszony. A kettő közötti különbséget idézett művében éppen Lévinas elemzi szükséglet és vágy szembeállításával.²⁸ Vágnyi valamire vagy valakire a maga felcserélhetetlen egyszerűségében és visszavezethetetlen másságában („hogy elmondhassuk

neki a világot” – írja Lévinas): ez maga a lenni hagyás. Az uralomnak ez épp az ellenkezője. Az uralom: rabság. A szükségletek uralma is az. Nem másokat tesz rabbá, hanem azt, aki uralomra (egoisztikus kielégülésre) tör, fosztja meg lenni tudásától.

A szó szoros értelmében az ember még a szabadsággal sem „rendelkezik”, amennyiben a szabadság nem az akarat attribútuma, hanem az ember létjellemzője. Ahogyan Schelling szabadságfilozófiájáról szóló tanulmányában írja Heidegger: „A szabadság nem az ember tulajdonsága, hanem inkább az ember maga nem más, mint a szabadság tulajdona.”²⁹ Ezt a gondolatot látjuk viszont egy másik Heidegger-követő öko-filozófus, Frank Schalow írásában, aki szerint „a szabadság nem az akarat birtoka... a szabadság adomány, melyhez az ember úgy jut hozzá, hogy érdekeit alárendeli az el nem rejtettség nála hatalmasabb eseményének: engedi, hogy a természet megmutatkozzon.”³⁰ Thieléhez hasonlóan Schalow is úgy gondolja, hogy éppen a különbség, vagyis az embert más lényektől a leginkább megkülönböztető képességeink gyakorlása teszi lehetővé a hagyományos értelemben vett emberközpontúság meghaladását. Ezt elsősorban a nyelv használatával kapcsolatban hozza fel. Arra emlékeztet, hogy „Heidegger számára a nyelv nem egy szerszám az emberi kommunikáció szolgálatában, hanem benne tárul fel a jelenvaló. Vagyis a nyelv teszi lehetővé, hogy részt vegyünk az el nem rejtettség folyamatában, a világnak mint az értelem által tagolt térnek a megnyitásban.”³¹ Amikor az ember megszólal, a létet juttatja szóhoz: az a bizonyos világló tisztás maga a nyelv. Heidegger valóban valami ilyesmit állít. A humanizmuslevél szavaival: „A lét a gondolkodásban nyelvhez jut. A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember... A gondolkodás a maga mondásában csak a lét ki nem mondott szavát juttatja szóhoz.”³² Ebből a képességünkől, amelyben Heidegger a szabadság lényegét sejtí, egyenesen következik morális kötelezettségünk a nyelv és az értelem rendeltetésszerű használatára, ez pedig Schalow kissé rövidre zárt, de nem jogosulatlan értelmezése szerint abban áll, „hogy őrzői legyünk a földi teremtményeknek, és szót emeljünk azokért, akik nem képesek kifejezni érdekeiket.”³³

A gondolkodás azonban, amelyben a lét szóhoz jut, nem „mi” vagyunk, mi csak „itt” vagyunk, ahol a világlás végbemegy, azon a bizonyos tisztáson. De nem mint biológiai lények vagyunk jelen. Lévinas az összeköttetést hangsúlyozza az élőlény és a megértés módján létező között. Jó oka van rá. Heidegger pedig azt, hogy az utóbbi az előbbire vissza nem vezethető, s abból nem magyarázható. Neki is jó oka van erre. Röviden: ezért nem éhes a *Dasein* Heideggernél. Az ember az, aki éhezik, szenved, élvez más lényekhez hasonlóan, akik mind szereplői a létharc döbbenetes, felfoghatatlan színjátékának. A *jelenvalólét* e dráma színreviteléről gondoskodik: hogy a lét, szóhoz jutván, el nem rejtetté lehessen. „Ézért az egzisztencia soha nem is gondolható el úgy, mint egy különös élőlény más élőlények között – figyelmeztet Heidegger –, feltéve, hogy az ember küldetése az, hogy elgondolja létének lényegét, és ne csak természeti és történeti históriákat tegyen közzé önnön természetéről és tevés-vevéséről.”³⁴ Amikor a lét szólítja, kiüresíti magát. Csupa szem és fül, feszült figyelem. Márpedig a megtestesült figyelem nem lehet éhes. Mint Cordélia, *hallgat és szeret*.

1. Hans Jonas. *Az emberi cselekvés megváltozott természete*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. L'Harmattan, Bp., 2005.
2. Arne Næss: *A mélyökológiai mozgalom*. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Osiris, Bp., 2000.
3. J. Baird Callicot: *A Föld-etika fogalmi megalapozása*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): i. m.
4. Arne Næss: i. m.
5. Arne Næss: *Az ökológiától az ökozófiáig (részletek)*. In: Lányi András (szerk.): i. m. 64–65.
6. Theodor Roszak: *Tudomány, ismeret, gnózis*. In: Lányi András (szerk.): i. m.
7. Fritjof Capra: *Deep Ecology – a New Paradigm*. In: George Sessions (ed.): *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Shambhala, Boston 1995.
8. Leslie Paul Thiele: *Természet és szabadság*. In: Lányi András (szerk.): i. m. 137.
9. Michael Zimmermann: *Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása*. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): i. m.
10. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989. 243.
11. Martin Heidegger: *Schelling értekezése a szabadság lényegéről*. T-Twins, Bp., 1993. 340–341.
12. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 398.
13. A magyar fordításban: „jelen” van – én így, fordítva gondolnám, hogy tudniillik a „világ” a hangsúlyos.
14. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 282.
15. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. In: Uő: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins – Pompeji, Bp.–Szeged, 1994. 146–147.
16. Arne Næss: *The Arrogance of Antihumanism?* *Ecophilosophy* 1984. 6. 8.
17. Martin Heidegger: *Az igazság lényegéről*, In: Uő: „...költőien lakozik az ember...”. 120–121.
18. Uő: *Levél a humanizmusról*. 129.
19. Lásd többek között George Sessions: *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour*, In: Uő: *Deep Ecology for the Twenty-First Century*.
20. Aldo Leopold: *Föld-etika*. In: Lányi András (szerk.): i. m. 115.
21. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. 128–129.
22. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs 1999. 108.
23. Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Európa, Bp., 1988. 75.
24. Emmanuel Lévinas: i. m. 44. Azonban ténykérdés, hogy az érzékiségről Lévinas nem így gondolkodik. Szerinte „az abszolút transzcendencia nélküli helyzet nem hasonlít a heideggeri *Da* világmegértéséhez. Nem a lét gondja, nem a létezőhöz való viszony, nem is a világ tagadása, hanem az élvezetben adott elérhetősége. Érzékiség, maga az élet szűkössége, a reflektálatlan én naivitása, az ösztönön túl és az észen innen.” Világos. De mi az, ami ebből túl van az ösztönön?
25. Leslie Paul Thiele: i. m. 133–134.
26. Uo. 135. A Heidegger-idézet eredetije *A műalkotás eredete* magyar kiadásának (Európa, Bp., 1988.) 76. oldalán található.
27. Uo. 137.
28. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999. 44–45.
29. Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. 29.
30. Frank Schalow: *Ki szól az állatok nevében?* In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. 350.
31. Uo. 359.
32. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. Uő: „...költőien lakozik az ember...” 117., 167.
33. Frank Schalow: i. m. 351.
34. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. 128.

