

KICSÁK LÓRÁNT

## Tudni, hogyan lettünk azzá, akik vagyunk\*

Lányi András: *Oidipusz, avagy a természetes ember.*

h. n. Liget Műhely Alapítvány, 2015. 152 oldal

Hogy miért és miként kerül előtérbe az öko-filozófiai kérdések egyik legszínvonalasabb és leghitelesebb magyarországi képviselőjének, Lányi Andrásnak a munkásságában az Oidipusz-tragédia újbóli értelmezése, azt az *Oidipusz, avagy a természetes ember* című kötet második tanulmányának (Lányi 2015) záró sorából lehet talán a legkönnyebben megérteni. Ez az írás annak a kérdésnek ered a nyomába, hogy vajon *emberközpontú-e az európai etikai tradíció*. Bár a végkövetkeztetése felől olvasva inkább azt kellene kérdeznünk, hogy milyen értelemben nem az, és ez a finom árnyalat teszi egyedülállónak a kortárs gondolkodók között Lányi Andrást. A mai kultúra- és válsáértelmezők jelentős képviselői osztják ugyanis azt a meggyőződést, miszerint az ökológiai válság a mundializációt vezérlő európai kultúra „sikeres” elemeinek megnyilvánulása, és többek között annak eredményeként következett be, hogy a kultúránkat megalapozó szellemi tradíció különböző korokból és forrásokból eredő elméleti alapvetéseiben az embert állítja a mindenség (nem a kozmosz, mint inkább a teremtett világ) középpontjába, túlzott cselekvé-

si szabadságot biztosítva ezzel számára a gyakorlati életben. A természeti világ és az emberi világ éles megkülönböztetésén és elválasztásán túl ez a hagyomány a *hibrisz* igazolásával – a szabadság világában megnyilatkozó autonómiáját szem előtt tartva – engedélyezi az embernek a természeti világba való beavatkozás jogát, és szélesre tárja annak hatókörét, sőt, a természet fölötti uralom és birtoklás megszerzéséért vívott, Istentől elrendelt küzdelmében is támogatja. A kitüntetett helyzetéből adódó lehetőségekkel és jogokkal való felruházás előre kódolt következménye lett a velük való visszaélés, s így a modern világ – ezért *alapvetően* ökológiai – válsága. Ezt a meggyőződést nemcsak a 19. századi válságirodalomtól kezdve a mai napig eleven kultúrkritikai értelmezések, illetve a válság értelmezésére és meghaladására törekvő legkülönbözőbb destrukciók és dekonstrukciók osztják, de a magát kifejezetten ökológiai beállítottsága felől meghatározó, s ennyiben radikálisabbnak is feltüntető mélyökológiai etikai irányzatok is.

Lányi András már hosszú ideje eszméletörténeti vizsgálódásokkal keresi a választ arra, hogy mennyiben megalapozott ez a válsáértelmezés. Amikor elmélkedéseinek középpontjába azt a kérdés állítja, hogy mennyiben felelős az ember a kialakult világhelyzetért, valójában azt kutatja, meghatározható-e a felelősségnek

\* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 számú, *Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen* című projekt támogatta.

egy olyan fogalma, mely túlterjeszkedik a másik ember iránti felelősségen, és eléri a nem emberi lényeket, majd a teljes élő-, hovatovább, az élettelen világ létezőit is. Az e témában keletkezett korábbi írásait olvasva, melyek legteljesebb gyűjteménye *Az ember fáj a földnek* címmel jelent meg (Lányi 2010) – elsősorban a megszámlálhatatlan kontextus közötti, soha nem öncélú és önkényes, de ettől még az olvasó figyelmét és megértését sokszor próbára tevő váltások miatt – az az érzésünk támad, hogy ingadozik azt illetően, melyik szellemi irányzatra támaszkodjon a maga álláspontjának megalapozása és kialakítása érdekében. De az már a legkorábbi tanulmányokban is érezhető, és gyakran megfogalmazást is nyer, hogy kezdettől saját nézőpont megalkotására törekszik. Az Oidipusz-könyv jelentős mértékben annak köszönheti születését, hogy ennek a hosszú útkeresésnek immár egyértelmű állásfoglalásokat tartalmazó szintézisét kívánta megteremteni. Anélkül, hogy részletesen nyomon követnének elemzésének gondolatmenetét, annyit jegyezzünk meg, hogy egyik belátása talán az volt e hosszú út során, hogy bár az eszmetörténeti rekonstrukciók különféle, ám lényegében azonos tartalmú elbeszéléssé formálhatók, az archeológiai vizsgálatok alapján a fentebbi válságmentelmezést egyszerre lehet igazolni és cáfolni. Épp emiatt, nem is ez a lényeg – bár ezt nem mondja, inkább elemzésével sugallja. Mert az a bevett nézet, melyre jelenkori kultúrkritikai beállítódásunk épül, elfedi előlünk, hogy a 20. századi gondolkodásban megnyílt egy másik út, amelyik nem a fentebbi értelemben vett emberközponitú morál jelentőségének lefokozásával, hanem erkölcsi lény voltának *felfokozásával* teszi minden lény iránt felelőssé az embert. A huszadik századi epiztemológiában (pontosabban a tapasztalat fenomenológiai analízisében) és ontológiában (a megértő lét egzisztencialista onto-

lójájában) lezajlott gondolati mozgásokra épülve jelennek meg olyan etikai irányzatok (perszonalista etikák), melyek az embert a felelősség felől meghatározva az első filozófiává nem a metafizikát vagy az ontológiát, hanem az etikát emelik. Lányi szerint Husserl és Merleau-Ponty, Heidegger és Gadamer, Buber és Lévinas írásai, kiegészülve a szimbolikus interakciók illetve gestaltok pszichológiájával (Piaget és Mead, illetve Köhler és Wundt kutatásaival), nyilvánvalóvá teszik „az ökológiai problematika filozófiai jelentőségét”, ami „a huszadik századi eszmetörténet legeredetibb vonulatát”, a mély- vagy transzperszonális ökológiát létrehozta (Lányi–Jávör 2005. 20 és Lányi 2010. 81–99). Még akkor is, ha az irányzat alapítójának tekinthető Arne Naess esszéiben csak szórványosan utal e gazdag szellemi rokonságra, jobbára nem a filozófusok körében szerzi a híveit, és ennek köszönhetően a mélyökológia egyfajta radikális naturalizmusként ment át a köztudatba (Lányi 2010. 94–95).

Az erkölcsfenomenológiai vizsgálódásokban felbukkanó radikális felelősség-konceptiókkal bekövetkezett ontológiai fordulat megváltoztathatja a természethez és általában a világhoz való viszonyunkat. Bárha az ökológiai katasztrófát elhárítani nem tudjuk (Lányi András kifejezetten azt állítja, hogy az összeomlás már nem kerülhető el, talán hatásait még csillapíthatjuk és az újrakezdés esélyét megőrizhetjük), mindez a kultúrkritikákkal szemben arra világít rá, hogy „nem az ember kiváltságos szerepének túlhangsúlyozása, hanem tökéletes félreértése sodorta válságba civilizációnkat” (147).

A félreértés tehát önmagunk félreértését jelenti. Tudatlanságban vagyunk afelelő, hogy kik vagyunk valójában. Ugyanez vezet a rossz pozicionáláshoz, a különlegességünk hangsúlyozásával megteremtett kitudtetett léthelyzet jogtalan kisajátításához és katasztrófális következményeihez.

Az önmaga felől tudatlanságban lévő és az igazság feltárása során a bűneivel való szembesülés gyötrelmét kiállni kénytelen ember tragédiája Oidipusz király története.

Ezért ha az ökológiai etika problémafelvetéseiben járatlan olvasó reflexszerűen elhárítaná Lányi András utolsó előtti könyvét, felindultan azt kérdezné, hány bört lehet lehúzni Oidipuszról, nagy veszteség érné. Mert ha az *Oidipusz, avagy a természetes ember* című kötet első, címadó tanulmányát *türelmesen* végigolvassuk, majd újra- és újra elolvassuk, egyre inkább megerősödik bennünk az a cím láttán talán még erőtlen meggyőződés, hogy *nem* egyszerűen fontoskodó buzgalom vezérelte szerzőjét Oidipusz történetének újbóli értelmezéséhez, hanem igyekezett „releváns” „eszmétörténeti”, ahogy ő mondja: civilizációtörténeti kiindulópontot találni a kultúránk immár ön- és közveszélyes tendenciáinak megértésében.

A könyv úgy mutatja be Oidipuszt, mint Nietzsche majom-emberét, aki tudatlansága okán kudarcot vall abban a feladatban, hogy felülmúlja önmagát. Nietzsche, persze, nem csak látens szereplője a könyvnek, az ő Oidipusz-értelmezése inspirálta Lányi Andrást, amikor a természetes ember fogalmát állította saját értelmezése középpontjába. De csupán inspirálta, mert Lányi természetes emberének már kiindulópontjában sincs köze Nietzsche természetes emberéhez, tulajdonképpen éppen értékellentétei egymásnak. Nietzschénél a természetes ember az önmagát felülmúló ember, aki felvállalja a maga természeti voltát annak minden adottságával; aki az individuáció csapásaitól megszabadulva egybeolvad a természet legyűrhetetlen erőivel, melyekre értékteremtését alapozza; aki mind a világra, mind önnön helyére kiötlött képzeiben leszámol az „antropocentrikus nagyzási hóbortjaival”, vagyis kiszabadítja a természetet mindenféle emberi, túlságosan is emberi ítélet és

előítélet jármából, hogy teret nyerjen benne a hatalom akarásának féktelen játéka, amit immár nem korlátoz vagy akadályoz a sorssal szemben vigaszt és alibit nyújtó morális képzetalkotással és értéktulajdonítással. Aki tehát behelyezkedik és bele is áll az embertelenített természetbe, s az ily módon embertelenített természet törvényeihez igazíthatja a maga új morálját. Lányi Andrásnál ellenben a természetes ember nem beteljesíti, hanem épphogy elvétí a rendeltetését azáltal, ha a természetbe illeszkedik; magát béklyózza ezzel le, és éppen a természeterkölcs gondolatával *nem* kacérkodó etika vagy morál révén lehet csak képes arra, hogy meghaladva a természetet, önmaga lényegébe jusson, s innen határozza meg a természethez való viszonyát. Nem egy ökofilozófustól várnánk, de ettől még így van: Nietzschével ellentétben, akinél a természet abszolútizálása az archaikus kultúrák gesztusát ismétli el, amennyiben a természeti törvények és a morális rend lényegi egységét vallja (lásd a keresztény értékeknek mint életellenes értékeknek a kérélhetetlen kritikáját), Lányi András szerint az etikai elveink, melyek nem csak számot vetnek a természet legyűrhetetlen erejével, de egyúttal egy magasabb szintre is emelik őket, nem vezethetők le a természeti létállapotunkból, és nem is vezethetők vissza annak adottságaira. Nem lehetnek az evolúció útján kifejlődött természetes képességek meghosszabbításai vagy természeti létadottságok és létviszonyok megformálásai, hanem magát az evolúciót mozgató erők közé tartoznak, mint amikre az *evolúciónak van szüksége*, hogy a maga alkotta létformák között összhangot, az ember és az élőlények, illetve a természeti környezet együttélését biztosító transzparens harmóniát megteremtse. Ezzel az álláspontjával Lányi András explicit módon elhatárolódik a mélyökológia egyes képviselőitől is, akik, minden különbség ellenére is, a ter-

mészethez való etikai viszonyt nietzschei értelemben természetes, a természetből le- és a természetre visszavezetett etikai elvekre alapoznák. Legalább két frontot nyit tehát meg: a koronként hullámzóan természet-, illetve emberközpontú etikai hagyomány mellett az ezzel a hagyománnyal állítólag szakítani akaró öko-filozófiai etikai elveivel is harcba száll, amennyiben közös elemük, hogy az etikát nem önállóan, hanem valamilyen (természet)ontológiából levezetve, vagy a tőle való elhatárolásként artikulálják. Ez a mélyre hatoló dekonstrukció teszi egyedülállóvá munkáját, mely során sikerül kibillentenie a hagyományban gyökerező elképzeléseket, és ezáltal sikerül teret nyitnia az általa kívánatosnak gondolt etika és politika alapelveinek megfogalmazásához.

Ne fussunk ennyire előre, egyelőre Oidipusz elhelyezésénél tartunk, amiben Nietzsche értelmezése szolgál támpontul, mely szerint „a görög színpad legfájdalmasabb alakja, a szerencsétlen Oidipusz” azt az ősi, többek között a perzsáknál megtalálható elképzelést testesíti meg, hogy a jós- és varázserővel rendelkezők incesztusból születnek, valami szörnyű természetellenesség révén válnak képessé arra, hogy a természet titkainak bölcs ismerőivé legyenek, ami maga is szembeszegülést kíván a természettel. Vagyis ezek a különleges lények természetellenes tettek révén hatolnak be a természetbe, hogy felfedjék a titkát, az individuáció merev törvényét levetve egyesüljenek a nagy egésszel, ami bölcsességük alapjává válik.

Lányi szerint viszont Oidipusz tragédiája akkor érthető meg, ha elszakadunk Nietzsche értelmezésétől. Ha éppen nem a természettel szembeforduló embert, hanem az ízig-vérig természetes embert látjuk meg benne, akinek az a jellemzője, hogy természetadta „képességeivel ugyanúgy él, mint más közönséges természeti lények a maguk adottságaival [...],

maximálisan kihasználja evolúciós előnyeit a környezet erőforrásainak kiaknázására saját szaporodása és terjeszkedése érdekében...” (32). Hatékonyságát csak fokozza, hogy minden természetessége mellett képes a természet negatív visszacsatolásait kiiktatni, ideig-óráig elhíttetve magát, hogy kikapcsolhatja önszabályozó mechanizmusait.

Az ökológiai válság ennek az önámításnak a lelepleződése.

Nietzsche, bármennyire radikálisnak tűnjenek is megállapításai, és bármennyire hangsúlyozza is eltávolodását az európai keresztény csordamoráltól, Lányi szemében a modernitás par excellence erkölcsfilozófusává válik. „Természetelvűség, féktelen szabadságigény, az ember méltóságának büszke hirdetése, a zsidó keresztény hagyománynak a szokásosnál nyíltabb elutasítása” (10) olyan nietzschei gondolatok, melyek a libertárius filozófia alapértékeivé is válnak. S mint ilyen, saját természetképe és az erre épülő Oidipusz-értelmezése sem hordozza a radikálisan újat, amitől segítségünkre lehetne egy másfajta gondolkodás kialakításában. Mert a természet felsőbbrendűségét minden tekintetben elismerő gondolkodás, így a természetes erkölcsöket követelő modern irányzatok is alkalmatlanok arra, hogy a jelenkori helyzetben helyes választ képviseljenek életproblémáinkra. Ezért hangsúlyozza Lányi András, hogy „az ökológiai világnézet etikai alátámasztásához nem természetes erkölcsökre volna szükség, hanem az ember léthelyzetének s felelősségének újragondolására” (11), ami gyökeres változást a természethez, a világhoz és a másokhoz való viszonyban azáltal hoz létre, hogy az emberi létezés alapját és célját is a nem-természeti létmódjának felvállalásában látja. Így beláthatjuk, hogy természet és erkölcs elválasztására van szükségünk, Oidipusz ugyanis minden tettével azt példázza, hogy ami természetes, az erkölcstelen.

Ehhez a természetesség fogalmát és az erkölshöz való viszonyát kell tisztázni. Miközben abban egyet ért Nietzschevel, hogy a mítosz „természet és erkölcs összeütközéséről” szól, addig tőle eltérően Oidipusz tettét nem az igazság és a bölcsesség megszerzéséhez szükséges bűnnek, vagy a természettel szembeforduló tett bűnének tartja, hanem éppen azért tartja bűnnek, mert természetes. Oidipusz ugyanis nem a természet ellenében, hanem az immár a polisz világát meghatározó erkölcsi tilalmak ellenére és ellenében viselkedik úgy, mint ahogyan viselkedik: feltételezhetően, valamikor a hordaközösség és ahhoz strukturálisan közeli társadalmi formákban volt elfogadott, hogy a fiatal hímek az idősebb hímek meggyilkolásával léptek a helyükbe, megörökölve a csoport létében központi szerepet betöltő matriarcha kizárólagos birtoklásának előjogát is. Oidipusz nem áthág tehát egy természeterkölcsi törvényt, hanem a természeteshez való hűségében még nem jutott el az erkölcsiségig. „Tragikus sorsa annak a fájdalmas tapasztalatnak az emléke, hogy amit az új rend, az erkölcs rendje követel tőle, az ellentétes a természettel” (12).

Ugyancsak ezt példázná Lányi szemében a Szfinx rejtvényének megfejtése, aki maga a határlény: félig valóságos, félig szellemlény; a természet és a törvény határán: a vadont a várostól elválasztó falon ül; és ő jelenti a történetben, mely Oidipusz *élet*története, a fordulópontot: a tudatlan, felelőtlen fiatalság és az öntudatra ébredt, felelősségteljes felnőttkor határán kerül hősünk útjába. Amellett, hogy idegen elemnek látszik a történetben, van valami furcsa, ironikus töltete is ennek az epizódnak; különösen a Szfinx reakciója meglepő („A város faláról a mélybe veti magát. Egy szárnyas lény?”), amiből arra következtet Lányi, hogy az egész rejtvény csupán kelepce volt, és Oidipusz belesétál a csapdába, amibe azóta is csak vergődünk. Nem

fejtett meg semmit, hanem éppoly ostoba, reflexszerű, önnön természeti voltát megnyilvánító választ adott a kérdésre, mint amennyire az üres volt: „Akinek az ember csupán eszes állat, csak átmenet a négy- és kétlábúság között, a természeti lények egyike [...]: nos, annak kijár a méltó jutalom: szülőanyjával hálhat, és a fejére teheti legyilkolt apjának koronáját” (20).

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy Oidipusz nemcsak az emberi sorsnak az allegóriája, hanem minden olyan vállalkozásnak is, mely megérteni törekszik és megváltoztathatni reméli ezt a sorsot: Oidipusz módjára bolyongunk hagyományok és jóslatok között (az egyre burjánzó értelmezések labirintusában) jelenkori helyzetünk megértésére törekedve, melyben megalapozódhatnak jövőbeli tetteink. Talán az immár egyre áttekinthetlenebb ökológiai irányzatok értelmezései között is támpontot keresve jut Lányi arra a sarkos értelmezésre, hogy Oidipusz tragédiájának „hőse a Természetes Ember. Története az öntudatra ébredés tragédiája” (21). Az öntudatra ébredésen az önmaga igazságának megismerését kell értenünk, melynek tétjeit szerzőnk Charles Taylor nyomán két kérdésben sűríti össze: „Tudni, hogy ki vagyok, azt jelenti, hogy tudom, hol állok.” (Kikhez állok közel, kiktől távolabb, tehát hová tartozom, és kinek mivel tartozom. Hogy mi a dolgom). 2. Tudni, hogy ki vagyok annyi, mint tudni, miképpen váltam azzá, aki vagyok.” (Hogy legyen egy összeüggő, mások elbeszéléscével egybevethető történetem arról, aki vagyok.)” (27.) Az általános emberi sorsot példázó egyéni sors civilizációtörténeti jelentősége abban áll, hogy sikerül általa megértenünk: amit az istenek megtagadtak Oidipusztól, azt mindenkitől megtagadják addig, amíg nem keresi a kérdésekre maga a választ, és nem emelkedik ki a természet kínálta lehetőségek köréből önmaga léthelyzetének megértésében és meghatározásában.

Ebben az egész civilizációnk rosszul teljesített Lányi szerint, hiszen minden teljesítménye még mindig a veleszületett emberi képességek vagy azok folytatásaként és alkalmazásaként felfogható egyéb képességekből, összességében a *szellem* torz felfogásából erednek, mely miatt az európai szellem diadalútja egyre gyorsuló ütemben morális katasztrófába torkollik. A világhoz való viszonyunkat egy olyan értelmezési keret határozza meg, melyen belül „a természeti létforrások kíméletlen kiaknázása és az ezzel járó mérhetetlen pusztítás jónak számított s számít mind a mai napig” (67). Ennek elemei: „az ember természetes hajlamaira, sőt szükségleteire épülő etika, a megismerés és előállítás folyamatának értékmentességet tulajdonító ismeretelmélet, a tudásnak mint uralkodni tudásnak a felfogása és a pontszerű én koncepciójából egyenesen következő politikai doktrína, mely az egymástól függetlennek vélt egyéni választások tetszőlegességét védelmezi” (66). Többről van itt szó, mint az egyébként már megszokott és jogos kultúrkritikai kirohanások esetében, melyek az embernek a megismerés és előállítás terén megnyíló lehetőségei és eredményei mögött messze elmaradó morális fejletlenségét róják fel. Lányi szerint nem az a probléma, hogy nem nőttünk fel morálisan ezekhez a szellemi vívmányokhoz és a belőlük fakadó hatalomhoz, hanem hogy téves önértelmezésünk okán, *nem tértünk be* az etikai létezési módba, melynek nem kísérníe, hanem felváltania kellene a természettől adott ész tombolását, hiszen „az ember erkölcsi lény, és semmi egyéb” (39). Amit úgy is megfogalmazhatnánk, hogy szellemi lény, nem pedig okos állat. Talán Scheler szellemfogalma (Scheler 1995. 45) segíthet ezt a Lányi által is kiemelt, de nem tematizált különbséget világossá tenni: az ész csupán praktikus intelligencia, a tervezés és hatékony cselekvés természetadta eszköze, mely nem csak

az ember sajátja. Környezetfüggőségünkön azonban maximális hatékonysága sem lendít túl bennünket a szellemi létezésbe, ahol valóban emberek lehetünk, eredendően etikai létezők, amire csak az képes, aki „gondolkodva lakja a lét házát”, ezért „el tudja *képzeln*i, ami nincs, tudja, hogy ami van, lehetne másképpen is, szabadságában áll, hogy ő maga is mássá legyen, és ezt a képességet másokban is felismeri, tiszteli és engedi kibontakozni” (78; kiemelés tőlem – K. L.). Ennek felismerése zárja le a természetes ember uralmának és az ezt biztosító elméleti okoskodásoknak a korát.

S mit nyit meg ez a lezárulás? Egy olyan korszakot, melyben az ember a gondolkodást nem pusztá fegyvernek, eszköznek tekinti, mellyel utat tör magának a létező dolgok sűrűjében, az erkölcsöt nem az emberi létnek az instrumentális racionalitás által belátható vagy éppen be nem látható elvekre épülő protézisének, a világot pedig nem pusztá dolgok (használati tárgyak vagy fizikai objektumok, egyre megy) halmozásának. Hanem beletér abba a létmódba, mely kitüntetetté teszi az összes létező között, vagyis *létmódként* tekint a megértő gondolkodásra mint az Én világban való jelenlétének lehetőségére, az önmaga és mások megértésének lehetőségével adódó felelősség felvállalásával pedig beleáll az eredendően etikai létezésébe, és a világot ügyek összességéként éli meg, melyekből a személyes érintettség és a felelősségvállalás soha nem hiányozhat (37).

De vajon a természetes ember civilizációtörténeti szerepének vizsgálatával, közelebb jutottunk-e, teszi fel a kérdést a szerző, „egy olyan elmélethez, mely az élővilág gazdag változatosságának és változékonyágának erkölcsi önértéket biztosítana?” (68). Ahhoz, hogy egyszerre tudjon megfelelni a maga támasztotta feladatnak, mely a kezdetektől aporetikus vállalkozásnak ígérkezett egy „nyug-

talanító ellentmondás” miatt (25) – vagyis egyfelől, hogy a természetes ember(i lét-módo)t tegye meg a civilizációs katasztrófa okának, s ezért megmutassa az erkölcsi rend visszavezethetlenségét a természet törvényeire, másfelől viszont, hogy a természetre kiterjesztett morális felelősség-vállalással biztosítsa a jelenkori válságból kilábalást ígérő utat –, természet és erkölcs kapcsolódásának módját kell újszerűen meghatározni, eltérően mind az európai hagyomány, mind a mélyökológia egyes irányzatainak elképzeléseitől, melyek abban közösek, hogy nem ismerik fel az erkölcsi világ függetlenségét és önállóságát, mint ami már pusztá létével arról tanúskodik, hogy az emberi lét helyét nem redukciókkal és dedukciókkal, hanem *új alapítással* lehet csak helyesen megérteni és kijelölni a kozmoszban.

Ennek az új alapításnak azon a belátáson kell alapulnia, hogy önmegértésünk két alapkérdése közül a másodikat (Hogyan lettünk azzá, akik vagyunk?), nem egyszerűen a történeti hagyományunk elmesélésével válaszolhatjuk meg, hanem ha személyes sorsunkat a földi élet teljes történetének keretébe, vagyis az evolúció történetébe illesztjük. De mindeközben nem eshetünk újra abba a hibába, hogy a specifikusan emberi lét jellemzőjét az evolúció termékeként, véletlenszerű eredményeként értelmezzük, mert „nem a természet rendje hordoz valamiféle etikai értéket, hanem az etika tölt be pótolhatatlan szerepet az evolúció történetében” (69). Az evolúció terméke és eredménye a természetes ember, aki értelmét eszközként használva éppen a megszűnés szélére sodorta a teljes földi életet. Erre az uralomra törő instrumentális észre hagyatkozva egy rövid távú evolúciós programot valósíthatunk csak meg: a környezet maximális kiszákmányolását a fennmaradásunk érdekében. Ennek következmény a természet önszabályozó folyamatainak megfelelően

a negatív visszacsatolás, mely a faj pusztuláshoz vezethet.

Csak az etikai világviszonyban rejlik annak lehetősége, hogy ne rövid távú szereplői legyünk az evolúciónak. Ha ugyanis a közösség tagjai, ahelyett hogy saját szenvedésüket a másoknak (minden létezőt ideértve) okozott szenvedés fokozása árán enyhítik, szabályok, szokások és kényszerűségek révén arra érzik kényszerítve magukat, hogy „egymásért vagy a közösségért áldozatot hozzanak, ez kedvez a sikeres alkalmazkodásnak, azaz a fejlődésnek és a fennmaradásnak” (74). Ily módon az erkölcs nem valamiféle külsődleges eszköz és lehetőség az emberi létben arra, hogy az ökoszisztémára kiterjesztve alkalmazzuk, és eddig rajta kívül eső területeket is bevonjunk az illetékességi körébe, hanem az élővilág önszabályozásának szerves részeként jelenik meg. Az az evolúció (természet), amelyik létrehozta és meg is akarja tartani az ember nevű életformát, annak minden adottságával (az őt és önmagát transzparenssé tevő tudattal és öntudattal, az átalakító, uralomra törő kalkuláló ésszel egyetemben), mégiscsak egyenes folytatásként rendelt egy ilyen létezőhöz, mindenki jól felfogott érdekének megfelelően, erkölcsi érzéket, hogy az önismeret fáradságos munkája és a felelősség felvállalása révén ne a természet ura és birtokosa, hanem valóban a „lét pásztora” lehessen. „Az erkölcsi törvény, bár a természet törvényeiből levezethetetlen, mint egy különös létező viselkedésének egyetlen legitím szabályozója, mégis nélkülözhetetlen, szerves része a földi élővilág változatosságát és változékonyságát fenntartó önszabályozás (homeosztázis) rendszerének” (79).

Lányi András szerint ezt a gondolkodást azért is nehéz meghonosítani, mert a józan, evidens, egyszerűen bölcs belátásokhoz az ezek elfedésére törekvő ész okoskodásainak érvénytelenítésével kellene eljutnunk. A mai világréndet és

működését éppen ez az ész szabályozza, hatékonyságát megnyilvánítva a hatékonyságából eredő káros következményeinek elfedésében is: „A tudománynak hála, a modern ipari civilizáció és a földi élővilág összeomlásának forgatókönyvét úgy lapozgatjuk, mint valami vasúti menetrendet” (88). A mai (akár tudatosága, akár tudatlansága miatt, de valamilyen mérges csap) cinikus világgállapot diagnózisa a tanulmány keserűségében is sziporkázó, legironikusabb bekezdése: A Nagy Képvándorlás elfedi előlünk a természeti és ember alkotta környezet romlását, a tudósok vészjelzéseit hiteles megmondóemberek cáfolják, komoly szakemberek csak részletkérdésekről hajlandók vitázni a külvilág számára tökéletesen érthetetlen nyelven, a környezetbarát és környezetvédelmi technológiák játékos pezségést visznek a gazdaságba, a megfogyatkozott erőforrásokért vívott élethalálharc igazolja más vallású és más fajú emberek elpusztítását az erkölcs, a haza vagy a próféta szent nevében, a költőket és dalnokokat busásan megfizetik, nehogy kiderüljön, hogy háború van, ahol a műzsák, köztudottan, hallgatnak.

Nehéz áttörni ezeknek a mechanizmusoknak a terepén.

Ha mögé nézünk ezeknek a fedőképeknek, kevés, ha azt mondjuk: drámai valóságot látunk, melynek megváltozása, ismerve a rendszer belső logikáját, nem várható a közeljövőben, ezért az összeomlás elkerülhetetlennek látszik. A modern ipari társadalom polgára nem létezésének természeti feltételeivel került ellentétbe, hanem önmával; tehát nem valami mást, a „természetet” kell ma megmentenie saját szabadsága és szabadon választott céljai rovására, hanem önmagát ismét felfedezni új alakban, ahogyan tette történeti önszemlélésének valamennyi eddigi, és (ha lesz) ez utáni stádiumában. Ha erre többé nem képes, akkor szellemi erejének hanyatlása

ítéli pusztulásra, és nem a biológiai erőforrások kimerülése (95).

A tanulmány 11. fejezetében sorra veszi a szerző azon etika és politika alapelveit, melyek a fentebbi belátásokra épülhetnek. Ezek az alapelvek maguk is az európai egyéni és közösségi létformák általános jegyeinek átértelmezésével fogannak meg, ami, a szerző szavaival, egyrészt azért indokolt, mert összhangba kell kerülniük a társulásközpontú (konviviális, koezisztencialista) antropológiai előfeltevéseivel, másrészt pedig mert ember és természet kapcsolatában elodázhatatlan fordulat csak meghatározott berendezkedésű társadalomban mehet végbe. Ezek alkotják tehát az alapelvek alapelveit. Az első tulajdonképpen az ökológia fogalmának értelmezése Lányi felfogásában, mely nem más, mint földi együttélés. A második elv nagy jelentőségű, hiszen ezzel hitet tesz amellett, hogy az ökológiai fordulat sürgető volta, követelése sem igazolhat semmiféle (öko)diktatúrát, csakis a felelősségük tudatára ébredt, szabadon cselekvő egyének szabad társulásán alapulhat.

Az európai politikai filozófiák, s tegyük hozzá: a modern európai demokráciák alapértékei nagyon jelentős átértelmezésben tűnnek fel. Az *igazságosság* nem a materiális javak egyenlő elosztásának vagy akár a jog- és esélyegyenlőségnek a szinonimája, hanem annak biztosításában nyilvánul meg, hogy az ember hozzájusson ahhoz, amit érdemel, és ami mindig több annál, mint ami adható, hiszen nincs mértéke sem a figyelemnek, sem a megértésnek, sem a tiszteletnek, sem a szeretetnek. Ezt csak a másik emberrel való együttélés, a közös jelenlét közegében adható-kapható meg, az önkéntes társulás révén teremthető közösségekben, melyek egyedüli alternatívái a személytelen kényszer intézményeinek, a bürokratikus szerveződéseknek. Ez viszont az egyéni sokféleség okán a lehetséges életformák



sokféleségének tiszteletben tartását követeli meg és vonja maga után.

A *szabadság* nem az egyéni élet háboríthatatlanságát, az egyéni érdekek mindenek felettségét jelenti, hanem elkötelezettséget mások szabadsága iránt. Nem csak az egyedül élő, de a másokat figyelembe nem vevő ember cselekedetei sem minősíthetők szabadnak, mert a szabadság nem az egyén tulajdona, hanem a személyközi kapcsolatok sajátja: csak egymást tehetjük szabaddá. A szabad társulásokban egymás szabadságán munkálkodó egyének közös célok érdekében tevékenykednek, melyek meghatározása és megvalósítása közös feladatuk, s mindez új értelmet ad, vagy vissza adja a valódi értelmét magának a politikának, amennyiben nem csupán a hatalom megszerzésének és megtartásának vagy gyakorlásának technikai eszközeit és szabályait, hanem és mindenekelőtt a közjó és a hozzá vezető utak közös meghatározását fogja jelenteni.

Mindez elképzelhetetlen az egyének aktív *részvétele* nélkül: a politikum megszerveződését a *szervező* az ügyekben való személyes részvétel, az ismert, ellenőrizhető és számon kérhető képviselő kereti közé utalja. A spontán önszerveződés hívei a konszenzust teremtő párbeszéd nyilvános intézményeinek megerősítésével elensúlyozzák a személytelen intézmények zsarnokságát, és visszaszerzik a döntés jogát a bürokratikus apparátusoktól és a gazdasági automatizmusoktól. Ezzel megvalósul a közösségek önrendelkezése, ami belátható vállalkozásokban érvényesülhet, vagyis emberléptékű ügyeket kényszerít ki.

A természetért viselt felelősséget a gazdasági javak előállításánál *az ökológiai elővigyázatosság és a szabad technológiaválasztás* elvének érvényesülése erősítheti.

Ennek a kommunikatívus elkötelezettségű politikai filozófiának a megvalósulást nem csak a rivális politikai filozófiák gyanúja, a világállapot és az állami élet

komplexitására hivatkozó konzervatív kormányzatok akadályozzák. A legnagyobb akadálya annak, hogy meggyökeresdjék, a közösségeitől, identitásától, kultúrájától megfosztott és egymástól elszigetelt egyének amorf sokaságaként létező tömege. A tömeggel nincs mit kezdeni, arra való, hogy uralkodjanak rajta, mondja Lányi (110). A kommunikatívus demokrácia ezért nem a tömegre, hanem a konkrét közösségekre épít (amelynek tagjai tudják, hol állnak, és hogyan lettek azzá, akik). Hogy a demokrácia szakítson modern tendenciájával és ne váljon (liberális) oligarchiává, a közösségek önrendelkezésének biztosításán túl alapvető a modern liberális jogállamok alapelveinek átvétele: a hatalmi ágak szétválasztása mellett kiépülő „fékek és egyensúlyok rendszere”, valamint a törvény elsőbbsége a törvényhozó testületekhez képest.

„Menteni, ami még menthető! Az életünkről van szó: alkudozzunk!” – nem sok jót ígér, ha csupán ennyi lehetőségünk maradt. De mit is tehetnénk, apokaliptikus vízióktól, tárgyilagos tudományos elemzéseken és dekonstruktív kritikai filozófiákon keresztül cinikus évődésekig sokféle vélemény és hang mondja ki ugyanazt: ami van az (fenn)tarthatatlan. Megingathatatlanak tűnő álláspontja ellenére ebben a közegben a *szervező* is keresi a helyét és a hangját: „Amíg világnézeti fordulatot sürgetek, szelíd bolondnak tartanak. Ha régi próféták módjára megszagatom ruháim vagy téglával verem a mellem fajtám bűnéért, a produkciónak olykor közönsége is akad. Az etika földtörténeti jelentőségének kijelentésével akár egy új öko-vallás alapítói babérjaira is pályázhatnék, ha nem magyar nyelven írnék. [...] A kényszerzubbonyt csak akkor kezdik emlegetni, amikor szóba hozom, hogy ennek az erkölcsi kötelességnek, amit a globális felelősség ró a ma élőkre, egyenként nem, csakis közösen, tehát politikai úton tehetünk ele-

get, az uralom fennálló rendjét fenekestül felforgató változások révén, amelyek olyan érdekeket sértenek, amelyekhez jelenleg az emberek többsége ragaszkodik.” (97.)

S még mielőtt valaki ökoterrort emlegetne, tisztázzuk: az uralom rendjét fenekestül felforgató változások politikája, magának a politikának a visszahódítása a hatalomszerzési és -megtartási technikáká silányult politikától, vagyis a politikum terének újbóli megnyitása a közös ügyek közös megvitatására, a konszenzuális határozathozatalra és a döntések közösségi támogatásnak örvendő végrehajtására. Ami akkor is feladatunk lenne, ha nem fenyegetne ökokatasztrófa.

Ahogy minden más is, amit Lányi András könyvében megérteni és megváltoztatni akar.

#### IRODALOM

- Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) 2005. *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan.
- Lányi András 2010. *Az ember fáj a földnek*. Budapest, L'Harmattan.
- Lányi András 2015. Emberközpontú-e az emberközpontú etika? In uő: *Oidipusz, avagy a természetes ember*. h. n. Liget Műhely Alapítvány.
- Scheler, Max 1995. *Az ember helye a kozmoszban*. Fordította Csatár Péter. Budapest, Osiris.