

Balogh Lehel

A bioetika egzisztencialista megalapozása

Az ember a természetből él, ez azt jelenti: a természet az ő teste, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon. Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert *az ember a természet része*.¹

Bevezetés

Ember és természet. Én és világ. Szubjektum és objektum. Fogalmiságunknak ezek és hozzájuk hasonló komplementer párijai az észlelő gondolkodó entitás *versus* észlelt és elgondolt entitás kétszatuságának premisszájából merítik érvényességüket. Az ember előbb önmagát tételezi, aztán önmagával szemben a „külvilágot”. Gondoljunk csak a fichte-i fogalomhasználatra: az „Én” eredendő feltárulásával áll szemben minden, ami nem tartozik hozzá, ami tehát „nem-Én”. De mi az, ami nem tartozik az „Én”-hez? Meghúzhatóak-e plasztikus élességgel a határok, melyek a megismerés alanyát annak környezetétől elválasztják; a határok, amelyek indokoltá tennék a nyugati filozófiatörténetben tradicionálisan jelenlévő ontológiai és ismeretelméleti cezúrát ember és természet között?

Marx jól ismert gondolata, amelyet jelen prológunk mottójául választottunk, kétségtől opozícionálja saját filozófiai hagyományát, a német idealizmus örökségét. *Az ember a természet része* – hirdeti Marx. Mit akar ezzel mondani? Azt, hogy nem létezik lényegi különbség a humán és a nem-humán szféra között, vagyis indokolatlan egyáltalán két külön „szféráról” beszélnünk. Ha valahol mégis megvan ennek a különválasztottságnak a relevanciája, akkor az az episztemológia, hiszen tagadhatatlan, hogy a létezés fogalmi elsajátításában az ember prioritást élvez más létformákkal szemben. Ami jelen esetben Marx érdemeként kiemelendő, azt abban a törekvésében találhatjuk meg, ahogyan a létezők originális egységére, *egyenmű*ségére felhívni igyekeznek a figyelmet. Jóllehet az ember a megismeréshez nem nélkülözheti a lét mentális szétदारabolását és osztályozását – különösen ha megismerésünk valóban olyan változhatatlan *a priori* kategóriastruktúrával rendelkezik, miképpen azt Kant kidolgozta –, de mindebből korántsem következik, hogy „reálisan” is fennáll az a differencia, amely elménk számára megjelenik.

A természet mindenkor, minden tapasztalatot megelőzően mint totalitás van adva a megismerő számára, s csak ezt követi az egyes jelenségek tudatos, azaz reflektált megfigyelése, amely a tapasztalatot gazdagítja, helyesbíti, árnyalja. Az ember „mintegy a gondolkodás előtt, egy pre-reflexív szakaszban [alkotja meg], hogy mi a »természet« mint jelentéssel

¹ Marx „Az elidegenült munka” 49. o. [Kiemelés tőlem – B. L.]

rendelkező egész.”² Martin Heidegger hasonlóképp vélekedik, amikor „előzetes létmegértés”-ről beszél, amely mindenkor hozzátartozik a *jelenvalólét* létszerkezetéhez, és ez szolgál alapul például a tudományos megismeréshez. Jean-Paul Sartre – explicit is – ehhez a gondolatisághoz kapcsolódik, amikor korai főművében a következő sorokat veti papírra:³

A konkrétum csak az a szintetikus totalitás lehet, amelynek a tudat és a fenomén csak mozzanatait alkotják. A konkrétum az ember a világban, a világban lévő embernek azzal a sajátos egységével, amit például Heidegger „világban-benne-létnék” nevez. (...) Az egyes létrégiók egymáshoz való viszonya egy eredendő feltárulás, ami részét alkotja ezen létek szerkezetének. Ezt első pillantásra is felfedezhetjük.

Ugyanehhez az egzisztenciál-filozófiai vonulathoz tartozik az egykori Heidegger-tanítvány Hans Jonas, aki ugyancsak ember és természet eredendő szét-nem-választottsága mellett argumentál. Több művében is kísérletet tesz feltevésének részletes igazolására, s ő hívja föl a figyelmet arra, hogy korunk, a technikai kor új kihívásokkal állít szembe bennünket, amelyekre új válaszok és megoldások szükségletnek. Meggyőződése szerint ahhoz, hogy az embert újra bele tudjuk ágyazni természetes közegébe, újfent otthonossá téve számára az *élet* nagycsaládját, amelyből magamagát szakította ki, az kell, hogy a fenomenológia metodikájával tárjuk fel és írjuk le a biológia faktumait, amely aztán biztosíthatja a feltételeket egy eljövendő etika megalapozásához.

A modernitás etikai paradigmája az embert mutatja fel egyedüli értékelő gyanánt. A keresztény istenhit hegemoniájának megszűnte, majd sebes hanyatlása ismételtén az embert emelte a morális értékuniverzum centrumába, akárcsak az európai antikvitás során. E tény megmutatkozik a moralitás pluralisztikussá válásából, a különféle tradíciók összeütközéséből fakadó meghasonlottságban. A huszadik század második felétől aztán gomba mód kezdtek fel-felbukkanni az új, ún. *applied* (alkalmazott) *filozófia* erkölcsi kérdésekben állásfoglalásra jogot formáló ágai, mint például a *környezetfilozófia*, *gazdaságetika*, *orvosi etika* stb. A hagyományos, akadémiai filozófia ezeket mint a bölcsélet voltaképpeni mibenlétét lejárató ál-filozófiákat, művelőit pedig mint *philodoxos*-okat bélyegezte meg.⁴ Kiválóan mutatja ezt a következő állásfoglalás:⁵

2 Kohák „Az ökológiai tapasztalat változatai” 88. o.

3 Sartre *A lét és a semmi* 37-38. o.

4 „A nem hagyományos filozófia és bölcselkedés sikerei eléggé nyugtalanítják a hagyománytisztelő akadémikusokat. A kérdéseket a gyakorlat váltja fel, hiszen a filozófia és az etika bebocsátást nyert az ökológiába, technikába, a gazdasági életbe, a politikába és a menedzsmentbe, és elnyomta a hagyományos témákat és problémákat. Sokak számára a filozófia ezzel elvesztette varázslatosságát és méltóságát.” Fobel „Alkalmazott filozófia és etika” 17. o.

5 Gyenge „Az erény kiárusítása” 28. o.

[Az alkalmazott filozófia] az elmélyült gondolkodás szinte teljes negligálása, a közhelyszerű gondolatnélküliség tobzódása, annak kiárúsítása, ami eladható, amit a piacszemlélet elvár; konzumálás minden formában és mértékben. Filozófiának állítják magukat, pedig csak a nyárspolgári szemlélet kifejezői, megfelelnek annak, amit a tömeg tőlük elvár, azt termelik, amit – miként a tőzsdén egy rakomány szemet – el lehet adni. Jelszavuk az igénytelenség, színiük a szürkeség, amely mindent magába olvaszt.

Az alkalmazott filozófia, akárhogy is minősítsük a filozófiai tradícióval való viszonyát, egy valamiben bizonyosan szakít a korábbi bölcselkedéssel: a gondolkodásnak csupán mintegy a metodikáját „adja kölcsön” más tudományterületeket szorosan érintő kérdések tárgyalásához, ámde tartalmilag kevésbé avatkozik bele az erkölcsi elmélkedés folyamatába. Bírálói minden bizonnyal főként ezt kéri rajta számon, ti. a gondolkodás sajátképpeni lényegét, a *noésis noéseos*-t, miképpen feltehetőleg ugyanez a tény magyarázza azt is, hogy az interdiszciplinaritás eszméjének hódoló modern tudományosság hajlandó „felvenni” soraiba a szemében némelyest avított és poros tudást közvetítő, továbbá kizáró jellegű és fennhézó filozófiát. Boros János így vázolja a kialakult helyzetet:⁶

A filozófia feladta ugyan egyetemes értelmezésigényét, de megőrizte azt a képességét, hogy a tudás, az etika és az esztétika tartományai közt vándoroljon, és a társadalmi életben és a tudományban a különféle gyakorlatok egymáshoz való viszonyát analizálja, avagy éppen egy diszciplína által csak nehezen megragadható határkérdéseket tematizálja.

Van-e mód arra, hogy a filozófia, önnön hagyományainak megfelelően, egyszersmind az új körülményekhez is alkalmazkodva, megalapozza ember és természet eredendő integritását, újbóli integrálását? Teljesülhet-e a jonas-i program, amely a biológia eredményeit veszi kölcsön kialakítandó egzisztenciális analíziséhez, avagy Heideggernek van igaza, amikor így szól: „az ontológiai alapok az empirikus anyagból utólag sohasem következtethetők ki hipotetikusan, hanem ellenkezőleg, ezek már eleve »jelenválóak« akkor is, amikor még csak »gyűjtjük« az empirikus anyagot.”⁷ Vagy talán nincs is szükség a kérdés végleges eldöntésére ahhoz, hogy demonstráljuk: egyáltalában nem légből kapottak azok a kezdeményezések, amelyek az emberi erkölcsök perspektíváját a humanitáson *túlra* is igyekeznek kitolni.

Dolgozatunk *telosa* a jonas-i biológiai filozófia szellemében fogant. Megkíséreljük egy olyan etikai mező megnyitását – vagy legalábbis ennek a lehetőségének felmutatását –, amely konzekvens a modern (természet)tudomány biológiai tematikájú eredm-

6 Boros „A filozófusok felelőssége” 83. o.

7 Heidegger *Lét és idő* 68-69. o.

nyeivel. Vizsgálódásaink horizontját az a „legkisebb közös” utáni kutatás fogja meghatározni, amely minden egyes élőlény *sine qua non*-ja, amely tehát szubsztanciális az élő mint olyan számára. Végig szem előtt tartjuk mindazonáltal, hogy az élet soha nem egy absztraktum, hanem mindig az egyes élőlény élete. „Az élet külön létmód, lényegét tekintve azonban csak a jelenvaló létben hozzáférhető.”⁸ – véli Heidegger, mely megállapításával annyiban értünk egyet, amennyiben úgy tartjuk: valóban a jelenvaló lét, azaz az ember az, aki képes a kérdésre. A kérdésre, amely megnyitja számára a létezők természetének igazságát, az önmagát megnyilvánító elrejtettséget, mely maga – épp ezért – már *el-nem-rejtettség*, azaz *alétheia*.

Dolgozatunk célja a következő kérdésre történő reflexió: *Lehetséges-e racionális diskurzusban eljutni az élet szentségének, azaz ön-értékének etikai alapelveihez?*⁹ Anélkül, hogy anticipálnám a kérdésre adott választ, már itt leszögezem: meglátásom szerint minden bioetikának alapfeltétele az élet egységességének posztulálása, ember és természet alapvető egységének elfogadása. Ám hogy mi az a *bioetika*, amelyről dolgozatunk szólni kíván, annak tisztázását az itt következő *Előzetes megjegyzések* hivatott elvégezni.

Előzetes megjegyzések

A 'bioetika' két ógörög múltra visszatekintő kifejezést foglal magában: 'bio' és 'etika'. Egyikük, a 'bios', melynek jelentése: *élet*. Az élő, akit „átjár” az élet – *eleben*, szemben a mozdulatlanságba merevedő holtal. Az élethez mindig valaminő aktivitás, mozgás képzele tapad, szakadatlan vitalitás, amely egyes létezőkben jelen van, másokban ellenben nincsen. Az élet ugyanakkor nem szubsztanciálisan van meg a fizikai világ egyes kitüntetett létezőiben, hanem mintegy elválni képes az őt „befogadó” anyagtól, a testtől. Élet és lélek (*psyche*, illetve *pneuma*) tehát szinonim fogalmak az antik eszmélkedésnek. Az élet *per se* mobilitása már ezekben a korai időkben is összekötődött az érték fogalmával. A hellének számára a *physis*, a természet valami szüntelen nyüzsgést jelölt, a lét túlsorduló bőségének feltárulását, amelyet elementáris erővel jelez a tény, hogy isteneik bármit „át tudtak lelkesíteni” (gondoljunk csak az olyan természetben lakozó halhatatlanokra, mint a szatírok vagy a nimfák). Ha ezt a felfogást szembeállítjuk – példának okáért – a zsidókéval, azt találjuk, hogy *Isráél* népe egy félelmet keltő kozmikus égisten kőtáblába véssett „holt” szavaiból származtatja a moralitás alapvető reguláit, míg a görögöknél az emberekhez nagyon is közeli istenségek többnyire *élet-*

⁸ Heidegger *i.m.* 68. o.

⁹ *Racionálisan* e helyütt azt értjük, hogy pusztán az ész törvényeiből, nem pedig – mondjuk – vallási autoritás előírásaiból fakadó elveknek engedelmességgel.

vidám „példamutatása” az értékgenézis paradigmája. A 'bios' szó eredetileg tehát nem más, mint *élet, elevenesség, aktivitás, afirmáció*.

A szintén ógörög gyökre visszavezetett *etika* kifejezés az 'ethos', illetve az 'ethos' szavakban leli etimológiai origóját. Az 'ethos' szokás, hagyomány, illem, az 'ethos' pedig jellemszilárdság, azaz erény.¹⁰ Az *etika* Arisztotelész bölcseletében jelenik meg elsőként mint a filozófia egyik szakterülete. Az etika nála az emberi cselekvést tematizáló gyakorlati filozófia ága, amely *sui generis* foglalkozik a boldogsággal, az erényekkel, az ember erkölcsi tökéletesedésével. A későbbiek során számos jelentős filozófus megírta „a maga” etikáját, amelynek részletezésétől ezúttal eltekintünk. Azt ellenben előtérbe helyeznénk, hogy az etika, mind hagyományainál, mind specifikus intenciójánál fogva a *filozófia egyik diszciplínája*; mégpedig az, amely a szokásban lévő erkölcsökre, a moralitás területén felmerülő kérdésekre, általánosan szólva: az emberi társas együttélés viselkedési mintáira reflektál. Ennélfogva *szokás erkölcsfilozófiának* is nevezni.

A *bioetika* fogalmának tisztázása mármost meglehetősen szimplának tetszik: az erkölcsfilozófiának az a része, amely az étellel kapcsolatos dilemmákra keresi a választakat. Ez a meghatározás, láthatjuk, annyira tágas, hogy szinte semmitmondó. Ennek oka a definíció második felében, az *élet* fogalmánál keresendő. Mi egyáltalán az az „élet”? Alkotható-e róla zárt meghatározás, vagy csupán mindenkor sejtett és mindenki által megértett „evidenciaként” megbecsült tagja fogalmaink szépen tagolt társadalmának? Első nekifutásra azzal a nehézséggel kell szembesülnünk, hogy a bioetika fogalma, noha széles körben elterjedt és egyre inkább polgárjogot nyer a filozófiai életben, távolról sem emlékeztet áttetsző tükrű hegyi tavacsára. Legalább két elterjedt használat létezik a szónak, ahol is az egyik a másiknak a részhalmazát képezi. Mi, mindezekkel szemben, dolgozatunkban egy harmadik értelemben használjuk a kifejezést. Választásunk azonban legkevésbé sem önkényes, mi több, szigorú konceptuális megfontolások vezetnek. De legfőbb ideje immár, hogy tisztázzuk a bioetika fogalmát!

Az etika iránti érdeklődés mindig akkor erősödik fel, amikor a hagyomány már nem elegendő az új erkölcsi kérdések megválaszolásához. Ez vezetett a bioetika létrejöttéhez is, melynek kialakulását a modern orvosi technológia által felvetett erkölcsi dilemmákat kísérő tanácstalanság tette szükségessé.¹¹

A kifejezés: 'bioetika' először *Van Rensselaer Potter* (1911-2001) onkológus tolla nyomán formálódott egy 1970-ben kelt cikk kapcsán. „Következő évben jelent meg *Bioethics: bridge to the future* (Bioetika: híd a jövőbe) című könyve. Felismerésének lényege, hogy a technikai fejlődés és az etika kettéváltak, és ez az egész emberiség, a

10 Vö. Nyíri *Alapvető etika* 12. o.

11 Kovács *A modern orvosi etika alapjai* 22. o.

teljes élővilág kipusztulásához vezethet. Ha meg akarjuk menteni önmagunkat és a világot, akkor korlátoznunk, megfelelően irányítanunk kell a technikai fejlődést.”¹² Ha alaposan szemügyre vesszük ezt a két idézetet, máris észrevehetjük, hogy létezik egy *szűkebb* és egy *tágabb* értelmezése a területnek. A bioetika egyfelől az a professzionális etika, amely az orvosi etikát váltotta fel a '70-es évektől kezdve, amely tehát a medicina berkeiben előforduló morális dilemmákra próbál meg adekvát válaszokat adni. Az orvosi etika értelmében vett bioetikát „a globális bioetika olyan diszciplínájának kell felfognunk, ami az orvos, a páciens és a társadalom közti interakciókkal foglalkozik.”¹³ *Tágabb* értelemben azonban létezik egy *globális bioetika*, melynek öltöne nem ily szűkre szabott. A *European Association of Global Bioethics* (EAGB) például ekképp közelít a kérdéshez:¹⁴

A bioetika úgy definiálható mint a biológia és az orvostudomány etikai kérdéseivel foglalkozó, természet-és társadalomtudományokon alapuló interdiszciplináris tudomány.

A (globális) bioetika tárgyaként szokás említeni úgy a *klónozás*, *abortusz*, *eutanázia*, *eugenetika*, *géntechológia*, *agykutatás* témaköreit, mint az *állatkísérletekét* vagy az *öko-filozófiát és a környezetetikát*. Láthatjuk tehát, valóban milyen széles körben öleli fel az emberi gyakorlatot. A filozófiának, s azon belül az etikának elsősorban instrumentális szerep jut az ekképp értett bioetikán belül: kidolgozott módszereinek, argumentációs adottságainak és természetesen polemizáló hajlamának köszönheti, hogy a tudományokat egyesítő bioetika hajlandó őt is, a bölcsesség agg szeretőjét, bevenni a tudományos teambe.

Nos, véleményünk szerint a bioetikának, ha valóban igényt tart az „etika” megnevezésre, – a fentebb az etika kapcsán elmondottak folytán – valamelyest komolyabban kell számolnia a filozófiával. Éppen ezért dolgozatunkban a bioetikán azt értjük, ami mindazt *lehetővé teszi*, amit a fenti két módon értett szakterület művel. A bioetika annyiban az, ami, amennyiben tisztázza magát a tudományos eklekticizmusban rejlő sekélyesség vádjá alól. Annak érdekében, hogy ezt megtehesse, mindenképp előtérbe hozza azokat a huszadik századi filozófusokat kell meghallgatnia, s tanításukat interiorizálnia, akik maradandót alkottak ember, élet és etika triászának ügyében. Hogy az élet elidegeníthetetlen szentséggel rendelkezik: ez emberek milliárdjainak meggyőződése. Ahhoz azonban, hogy etikáról beszélhessünk, szükséges, hogy racionálisan *tudjuk*, mit értünk életen, továbbá hogy honnan származik ez a „szentség”, mit jelent egyáltalában, elszakítható-e s elszakítandó-e vallásos gyökereitől.

12 Gaizler, Nyéki *Bioetika* 24. o.

13 Chiarelli „Az etika biológiai és evolucionista alapjai” 24. o.

14 Susanne, Sente *Előszó a Bioetikai Szöveggyűjteményhez* 11. o.

Az „élet” természettudományos felfogása

Mert bármennyire hihetetlen is, a tudomány úgy keresi az élet keletkezésének útját-módját, hogy azt sem tudja, mit is keres tulajdonképpen.¹⁵

Az élet úgy áll a fizika talaján, hogy gyökeresen ellentmond annak. Vagy másképp fogalmazva: a biológia a fizika talajában gyökerezik, ám mire kisarjad s szárbá szökken, azon kapja magát, hogy gyökerei elvesztették kapcsolatukat a talajjal. Az élet növénye ennek ellenére nemhogy kipusztulna, hanem vad burjánzásba kezd! A mechanisztikus fizika területéről kiválóan ismert determinációs törvényszerűségek csupán a lehetőség-feltételeket teremtették meg az élet megragadó spontaneitásához. Ahogy Schrödinger fogalmaz: a fizika a halott anyag törvényeivel foglalkozik, az élet széthullását ábrázolja.¹⁶ Az élet ellenben maga a rend, a szervezettség, az összefüggés és az egység.

Miközben a termodinamika második főtétele mindenütt egy végtelenül egyszerű, homogén és rendezetlen egyensúlyi állapot felé kellene, hogy irányítsa az anyagot, az élet pusztá létevel ellentmond, s *aktívan* ellenszegül az entrópia dezorganizáló elvének, hiszen magas fokú *rendezettség* jellemző rá. „Az élet az anyag rendezett és törvényszerű viselkedése” – fogalmazza meg felismerését Schrödinger.¹⁷ Az élő anyag messzire igyekszik elkerülni a semleges egyensúlyi állapotba való hanyatlást, amely az élettelen anyag alapvető sajátossága. Ha valamiben nagyon szembetűnő az élet különbsége az élettelenről, az éppen ez az aktivitás – minden élőlény törekvése, hogy fenntartsa magát a létben. Méghozzá nem is akárhogy, hanem *élőként*. Az evolúció előidézte organizációs komplexitás a mind újabb külső kihívásokkal való – sikerrel kecsegtető – megmérkőzés érdekében alakult ki. A külső „káosz”, amely a rendezetlenség felé tart és húz, szemben a belső „kozmosz”-szal, amely a végsőkig építi és újrateremti önmagát.

Az élethez ugyanakkor természetes módon járul a halál, az individuális szerveződés funkcionális kapitulációja, az egyedi élet felbomlása. Az élet egyik leglényegibb jegye az *állandóság a változásban*: az egyed meghal, de azt a titkot, amelyet az „élet” szó jelöl, továbbörökíti utódjára. A genom „univerzális ábécé”-je az az eszközkészlet, amely lehetővé teszi mindazt, hogy az élőlények határtalan változatossággal alakuljanak ki, mind pedig azt, hogy a mutációkon keresztül időnként minimálisan módosuló replikációs és strukturális/funkcionális információ kódolható és ekképp kommunikálható, továbbbítha-

¹⁵ Gánti *Az élet mivolta* 63. o.

¹⁶ Schrödinger „Mi az élet?”

¹⁷ i.m. 193. o.

tó legyen. Hiszen ha az élőlényekben meglévő közöset akarjuk felmutatni, akkor abban nyomós érvt éppen a biokémiai nyelvben meglévő egyetemesség jelenti.

Az élőlények alapvető tulajdonsága a *nyitottság*. A biológiai organizmus egyedül nyitott rendszerként az, ami, vagyis disszipatív struktúrájú rendszer. Így van ugyanis módja arra, hogy a környezetéből kivont, magasan szervezett (szerves) anyagot és energiát alacsonyabb energiaszintűvé és egyszerűbbé transzformálja, salakanyagként és hőként leadva aztán, miközben az energia jelentős hányadát önmaga fenntartására, veszteségeinek pótlására, struktúráinak karbantartására fordítja. Zárt rendszerként nem létezhetnék élő szervezet.

Az élő organizmusok tehát bizonyos fokig *autonómak*, önmaguk szabályozzák magukat, maguk adnak törvényt saját maguk számára. Ezt azért tehetik meg, mert egyensúlytól távoli rendszerek, amelyekre érvénytelen a fizika számos főbb törvényszerűsége. Így lehetséges az is, hogy a *véletlen* az az elv, amely a legnagyobb befolyással bír úgy – makroszinten – az evolúcióra, akár – mikro szinten – az individuális folyamatok esetében. Hogy az élőlények spontának, aktívak és önszervezők tudjanak lenni, ehhez nélkülözhetetlen az a számtalan *visszacsatolás*, amellyel észlelni tudják környezetük változásait, majd reagálni képesek azokra. Prigogine kimutatta azt a törvényszerűséget, hogy minél komplexebb egy szerveződés, minél differenciáltabb módon szervezett, evolúciós szempontból annál magasabb fejlődési fokot képvisel, hiszen annál sokrétűbben képes „megismerni” környezetét, adaptálódni annak kihívásaihoz. A túlzott bonyolultságnak ugyanakkor a részek kellően gyors kommunikációs apparátusával is társulnia ajánlatos, másképpen fennáll a veszélye, hogy a rendszer könnyen kaotikussá válhat. A gyors kommunikációnak tehát döntő szerepe van az organizmus túlélésért folytatott küzdelmében.¹⁸

A szervezettség magas fokát az *enzimek* biztosítják, amelyek az egyes kémiai folyamatokat katalizálják, elősegítve a fenti követelménynek (villámgyors kommunikáció) való megfelelést. Az élőlénynek elsősorú érdeke, hogy közel állandó körülmények között tartsa magát. Erre szolgál a *homeosztázis*, amely éppen a visszacsatolások és enzimreakciók (gyorsítások, gátlások) révén éri el célját. Az élő rendszert uraló komplexitásnak tehát feltétlenül *instruált*nak kell lennie, szüntelen kommunikációban és felülvizsgálat alatt állnia, azért, hogy ez az állandóság biztosított legyen.

Summa summarum az életre általánosan jellemző legfontosabb tulajdonságok az *aktivitás*, *metabolizmus*, a *reprodukcó* és az *instruált/informatív komplexitás*.

18 Prigogine *Az új szövevény* 159-166. o.

A bios egzisztencialista logosa: Jonas biológiai filozófiája

(...) bizonyos cselekményeink minőségileg újfajta természete az etikai jelentőség egészen új dimenzióit tárta fel, olyanokat, amelyekkel a hagyományos etika kánonja és szempontjai nem számoltak.¹⁹

„Az élet jelensége maga utasítja vissza azokat a határokat, amelyek a megszokott módon osztják fel tudományunk területeit és mezéjét.”²⁰ Az élet eredendően szerves egészet alkot, amelyet a karteziánus tanokon túllépni képtelen modern biológiai tudomány, a maga paradigmájában, korlátolt eszközeivel nem tudhat megragadni. A „biológiai tények egzisztencialista interpretációja” – ezt ajánlja Jonas *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* című művében.²¹ Azt a *bensőségességet* [inwardness], amely az élet minden megjelenési formájának sajátja, ám az élet kutatásában is objektum-szubjektum radikális kettéválasztottságában gondolkodó biológia számára hozzáférhetetlen, Jonas meggyőződése szerint az új, *filozófiai biológia* képes felmutatni. Ez az új diszciplína tehát arra tesz kísérletet, hogy kimutassa: az ember által önmagában fölfedezett komplementer dichotómiák – mint szabadság és szükségszerűség, autonómia és függőség, én [self] és világ, kapcsolódás és elkülönülés – az élet minden szintjén ugyanúgy tetten érhetők. Ekképp talaját veszíti az alapvető distinkció ember és egyéb élőlények között, lévén mind az egységes élet egységes szabályai szerint épülnek fel; jöllehet, különböző diszkrét „szint”-eket kialakítva az egészen belül.

Jonas az élet – s így az élőlények – egyfajta hierarchiáját alkotja meg a *közvetítés* [mediacy] filozófiai fogalmának felhasználásával. Argumentációja értelmében az élőlények közötti különbségek az organizmus és környezete között fennálló közvetítés differenciáltságából, valamint, – ennek folytán – a szabadság egyre nagyobb fokú kiteljesedéséből következnek. *Metabolizmus* alatt ért Jonas minden olyan interakciót, amely organizmus és környezete között játszódik le, vagyis a táplálkozáson, anyagcserén túl mindenféle kommunikációt is, mint az majd később kiderül. A metabolizmus tehát az a lényegi kapcsolat vagy vonatkozás [concern], amelyet az organizmus azért tart fenn a környezettel, hogy az érdekében álló dolgokat megszerezze tőle.

A következő lényeges észrevételt teszi itt Jonas: a metabolikus tevékenység centrumában mindenkor egyfajta *normativitás* áll. Ennek értelmében minden organizmus-

19 Jonas „Az emberi cselekvés megváltozott természete” 142. o.

20 „The phenomenon of life itself negates the boundaries that customarily divide our disciplines and fields.” Jonas *The Phenomenon of Life* p. xxiv. A dolgozatban angol nyelven közölt szövegek fordítását magam (B. L.) végeztem.

21 „This volume offers an „existential” interpretation of biological facts.” Jonas *i.m.* p. xxxiii.

nak létezik egy értékelő, preferenciális spektruma, amely alapot szolgáltat arra, milyen jellegű interakciókat bonyolítson le környezetével, s milyeneket kerüljön. Ennek a skálának a legfőbb mércéje az *életképesség* [viability], az tehát, hogy az organizmus számára milyen mértékben releváns [relevant] az adott metabolikus aktivitás. Az érték itt keletkezik: ami arra szolgál, hogy építse, javítsa, erősítse, táplálja az élő szervezetet, az *értékes* [valuable]. Ami ellenben haszontalan, dezorganizáló, káros, az értéktelen. Láthatjuk, mindehhez semmi szükség az ember szorgalmas értékelő tevékenységére: az élet maga nyújt eligazítást *minden* életforma számára. Az élet etikai alaptörvénye tehát a spinozai *conatus*.

Az *átalakulások* [transitions] azok, amelyek a közvetítés egyre differenciáltabb moduszait létrehozzák. Az első szinten a *növényi élet* még viszonylagos közvetlenség, noha a metabolizmus kapcsán már itt is van értelme a növény közvetített azonosságáról és folytonosságáról beszélni.²² A növény többnyire közvetlen környezetéből él, nincsenek vagy csak ritkán vannak direkt kapcsolatai térben vagy időben távoli dolgokkal. Az *állati* szintet a növényitől három döntő momentum különbözteti meg: a *mozgásképesség* [motility], a *percepció* [perception] és az *érzelemre való képesség* [emotion]. A közös mind a háromban a *távolság* [distance], amely a közvetítés egy differenciáltabb formáját implicálja. A *világ* [World] az a fogalom, amely az állati lét fogalmához újdonságként társul, és amely a növényi élet „környezet” [environment] fogalmát felülmúlni hivatott. A világ az, amihez az állat aktívan viszonyul, érzékeli, megküzd vele – röviden: tevékeny módon áll vele szemben. A növényi élet kifelé irányultságának [outwardness] közvetlen érintkezése áll szemben itt az *animalitás* külsővilágbéli dolgokhoz való közvetített odafordulásával, mely utóbbi az észlelésen, vágyódáson, elérésen és cselekvésen keresztül vonja csak be a külső dolgot saját metabolizmusába.²³

Az állati szint *szabadsága* ily módon abban a *különbségben* [distinct] nyilvánul meg, amely belső szükséglet és külső, elérendő cél között feszül, s amely ezenképpen a helyes/helytelen, illetőleg a sikeres/sikertelen mátrixába ágyazza a cselekedeteket azok intenciója és kimenetele tekintetbevételével. A *mozgásképesség* az a tényező – állítja Jonas –, amely az állati lét lelke. A szükséglet és kielégülés között *térbeli* távolság húzódik, amely csakis a mozgásra való képességgel hidalható át. A szükséglet elérendő célok utáni törekvéssé és vágyakozássá változik, másfelől viszont megjelenik a veszélytől való félelem is. Eme közvetítő érzelmek nélkül nem lehetséges a szükséglet kielégítése, amiképpen a mozgáshoz elégséges energiát raktározó metabolizmus híján nem volna lehetséges a cselekvésre nélkülözhetetlen szabadság sem. A közvetítés egymásra rétegződő szintjei jönnek így létre, amelyek – túl az organizmus túlélésében játszott pusztá eszközszerűsége – megkonstruálják önnön vonatkozási skálájukat [scale of

22 Vö. *i.m.* Third Essay 64-92. o.

23 Vö. *i.m.* 183. o.

concerns].²⁴ Az élvezet és a kín érzései az állati tapasztalattal mint a viselkedés benső megjutalmazásai vagy büntetései járnak együtt, ilyen formán az állati értékadás funkcionális ágenseiként foghatók fel. Ami ezen a szinten nincsen még jelen, az az, hogy a percepció önmagában nyújtson élvezetet, valamint hogy a tapasztalás, a megismerés elváljon eredeti, egyedül funkcionális igényeket kielégítő szerepkörétől, és a tapasztalást csakis önmagáért [for its own sake] akarja megélni.²⁵ Ez majd természetesen az ember privilégiuma lesz.

Jonas komoly különbséget lát a cél-kereső [goal-seeking] gépezetek és az értékteremtők [value-generating] között. Előbbieknek, jóllehet van belső intencionalitásuk, azaz képesek célra irányulni, nincsen a szó szoros értelmében vett metabolizmusuk. A Bertalanffy-féle kibernetikai rendszerek működési elvével megegyezően ezek szintűgy nem folytatnak környezetükkel anyagcserét, akár a jonas-i cél-kereső gépek, mindazonáltal képesek érezni és reagálni, azaz információt felvenni és továbbadni.²⁶ A nem jelentéktelen különbség a két struktúra között itt az, hogy a kibernetikai rendszerekben születhetnek értékek (kell-érték) metabolizmus nélkül is, hiszen van bennük visszacsatolás, miközben Jonas pontosan azt hangsúlyozza: a cél-kereső gépekben *nincsen* visszacsatolás, ezért nem teremthetnek értékeket. A metabolizmus éppenséggel az a – specifikusan az élőkhöz rendelődött – funkció, amely a folyamatos visszacsatolások révén teszi lehetővé az élő organizmus számára, hogy értéket tételezzon.

A *látás* [sight] képessége az, amely – ugyan már az állatok egy részénél is megtalálható, mégis – ember és állat választóvonalaként húzódik a közvetítés mind bonyolódó hierarchiájában.²⁷ Átala nyílik lehetőség arra, hogy a világ különféle, egymástól eltérő létezőiből felépülő sokszínűségét egyazon észlelés alkalmával fogadhatjuk be. Egyéb érzékszervek inkább a közvetlenségen alapszanak: a *hallás* az időbeli egyesültségen [temporal integration], a *tapintás* a külvilág és az észlelő közvetlen érintkezésén. A látás hatására áll össze egy észlelt objektum az észlelőtől *teljesen különálló* egésszé. A látás passzív, befogadó élménye teremti meg azokat a feltételeket, amelyeket az objektivitás és az elméletalkotás nem nélkülözhet. A vizuális észlelés nyomán jöhet létre az emberben a *képpalkotás* [image-making] képessége, amely a szabadság egy újabb, hatalmas ugrását jelenti az állati szinthez mérve.²⁸ Korábban ugyanis csak a körülményekhez való alkalmazkodás volt lehetséges; a szabadság az állati életnél alapvetően a helyváltoztatás szabadságát jelenti, ahol még túlsúlyos elem a környezeti meghatározottság.

24 Vö. *i.m.* 184. o. Fontos itt kiemelnünk, hogy a „concern” kifejezés nem csupán „vonatkozás”-t jelent, hanem „gondozás”-t is, amelynek a későbbiek folyamán lesz komoly jelentősége.

25 u.o.

26 Vö. Bertalanffy ...*ám az emberről semmit sem tudunk.*

27 Vö. *i.m.* 135-157. o.

28 Vö. *i.m.* 157-183. o.

Az embernél azonban, a képalkotás képessége révén egy új világ konstituálódik: az észlelt létezők mentális reprezentációja születik meg. E reprezentáció a környezettel való emberi viszony megváltozásában radikális szerepet tölt be, amelyet, úgy vélem, szükségtelen részletezni. Elegendő, ha csak arra gondolunk, hogy – például – ez teszi lehetővé a nyelv, a kommunikáció, a tudás, vagy mondjuk a környezet tudatos és hatalmas mérvű átalakítását.

A bioetika kiemelkedése a huszadik század eszmei sodrából

Az elmúlt század kitűnő mintául szolgált annak bizonyosságára, mi történik, ha szélesebb rétegek maradnak erkölcsi irányelvek nélkül. A „hosszú tizenkilencedik század” bővelkedett etikai elméletekben – a teljesség igénye nélkül, ám a páratlan gazdagságot érzékeltetni kívánva legyen itt pár prominens erkölcsfilozófia-alkotó neve: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, vagy megemlíthetnénk akár Bentham és J. S. Mill nevét is. A huszadik század ezzel szemben számos – egyrészt felderített, másrészt homályos – oknál fogva az erkölcsök megroppanását, az emberek tanácstalanságát, és rengeteg új kihívást teremtett. Európában a keresztény egyházak befolyásának hanyatlása, az első világháború főleg európai, majd a második világhétség globális pusztítása és embertelen tömegmészárlásai, a század közepétől nyilvánvalóvá váló környezetpusztulás, továbbá a szintén ekkortájt körvonalazódó etikai pluralizmus iránti markáns igény mind-mind olyan problémákat jelentettek, amelyekre nem volt, ki megoldást kínáljon. Jól példázza ezt az angolszász etikában a század első felétől fennálló *metaetikai* teóriák burjánzása. Az etika társadalmi praxisban betöltendő, hagyományos iránymutató szerepét visszautasító, vagy legalábbis kerülő teoretikusok merő „logikai játszmákat” űztek a klasszikus értékfogalmakkal, elutasítva a területhez Arisztotelész óta hozzátartozó normativitást.

Ilyen körülmények között nem csoda az a korábban példátlan méretű embertelenség, amelyet a következő fogalmakkal szokás jelölni: holokauszt, etnikai tisztogatás, genocídium. A századelő kommunizmus-fasizmus dichotómiájában gondolkodó embere vagy „vörösbe” bújtatta, vagy a *fasces* árnyékába sorakoztatta imperialista ábrándjait, s a demagógok erkölcsnek álcázott ideológiái végtelen távolságra kerültek a morál hagyományosan racionális diskurzusaitól. Különösen a második világháborút követően azonban megszületett majd kibontakozott az a felismerés, hogy a humán species utóbbi évszázadainak ténykedése olyan paradigma alapzatán áll, amely végzetesen veszélyes helyzetbe sodorta önnön létét, ezért vagy teljes egészében el kell vetni ezt, vagy legalábbis számos pontján kell gyökeresen módosítani. Ellenkező esetben ugyanis az emberiség vagy közvetlenül pusztítja

el önmagát (az atomkatasztrófa veszélye), vagy közvetve (a bioszféra pusztítása). Ezért a század közepétől kezdett kirajzolódni az *alkalmazott filozófia* [applied philosophy] vadonatúj diszciplínája, amely az új kihívásokra igyekezett megfelelő válaszokat találni és megoldásokat előírányozni.

Hogy lássuk, mi *ellen* kellett felvenni a kesztyűt, tömör összefoglalót nyújtunk ama elméleti paradigmáról, amely a nem kívánt felismerésre sarkallta a gondolkodókat. *Először* is a karteziánus dualizmusra kell gondolnunk, amely a baconi természet igába hajtani akaró attitűddel párosulva extrém módon eltárgyasította a természeti létezőket, megfosztva őket minden tradicionális szentségüktől, méltóságüktől, pusztá hasznosítandó tárgyakként posztulálva őket.²⁹ *Másodsorban* az „eszmék zsbivásására”, arra az etikai relativizmusra, amelyre fentebb már utaltunk, s amelyről e helyen csak annyit áll módunkban megjegyezni, hogy a kereszténység európai diadala óta (Kr. u. 325) egy alkalommal sem fordult elő hozzá mérhető pluralitás a morál terén. Ez ráadásul újabb tápot kapott azzal, hogy az ezerkilencszázas évek 40-es, 50-es éveitől kezdve az etikai diskurzusokban a gyakorlatban eddig egyedülként befolyással bíró európai (hellén, római, keresztény középkori) erkölcsfilozófiai hagyománynak egyre több, teljesen más kulturális alapsajátosságokkal rendelkező etikai tradícióval kellett osztoznia, illetőleg szót értenie. A dekolonizáció után ugyanis rövidesen bebizonyosodott, hogy az európai értékek nem erőltethetők rá többé a világ más népeire, aminek következtében mind lényegesebbé vált a különböző kultúrkörök (iszlám, távol-keleti, buddhista, hindu, európai) egymással szemben tanúsított nagyfokú toleranciája és empátiája, a konszenzusra való képessége (sokszor saját elveinek részleges föladása árán is).

A *bioetika* tehát – sok más tudományterülettel egyetemben – arra hivatott, hogy reflektáljon az eddigi, nyilvánvalóan hibás paradigma „tévedéseire”, s hogy kielégítő alternatívákat kínáljon a bevett – és egyben problémás – emberi gyakorlat helyett. Az alkalmazott filozófia egyik ágaként lehetne definiálni, ha nem volna világra jövelele óta hangsúlyozottan *interdiszciplináris*. Többnyire Aldo Leopold „föld-etika”-i koncepciójára szokás visszavezetni kezdetét, ami idestova félszázada (1949) nyert formát a *Sand County Almanach* című esszégyűjteményben, de mivel fogalma nem egységes, így eléggé vitatható, van-e értelme egyáltalában egyetlen eseményt megadni origójául. Hogy közelebb jussunk a bioetika általunk is elfogadott, mi több, preferált fogalmához, Brunetto Chiarelli, a Firenzei Egyetem antropológia professzorának meghatározását vesszük alapul:³⁰

29 Ezt a tizennyolcadik századtól fölgyorsuló ütemben bekövetkező technikai újítások, a kémiai, fizikai és biológiai ismeretek rohamos fejlődése, a polgárság térnyerése, a második ipari forradalom jelensége, a demográfiai robbanás, mi több, az angolszász pragmatizmus és utilitarizmus mind-mind támogatták és erősítették.

30 Chiarelli „Az etika biológiai és evolucionista alapjai” 24. o.

A bioetika legbelsőbb természete és történelmi öröksége, hogy rá kell mutatnia az ember egyedenkénti, illetve faji túlélésének jelenlegi és jövőbeli problémáira. Ebből adódik az ember és a természet kapcsolatára való irányultsága, mint interdiszciplináris tudomány, összegyűjti az információkat a biológia, az ökológia és a szociológia legfontosabb irányzataiból. Ugyanakkor filozófiai módszerekkel szervezi össze a különböző ismeretanyagot, a Homo Sapiensre fókuszálva.

Ezt a definíciót annyival lehetne még kiegészíteni, hogy nem kizárólag az emberi életet érintő problémaszituációkra reflektál és az ember jövőjére van tekintettel, hanem mindezt *minden* élőlényre vonatkoztatja. Azaz, Jonas-szal szólva, miután az élet egységes, *ugyanazok* a viszonyok és erők vannak befolyással felépülésére és működésére az élőlények minden szintjén, ekképp értelmetlen és indokolatlan az embert mint a morális megfontolások egyedüli alanyát, izolálni az élet egységes nagycsaládjától.

Leopold rámutat, hogy az etika *evolutív*. Három eltérő szintjét különbözteti meg:³¹

Az első etikák az egyének közti kapcsolatot szabályozták, mint például a mózesi Tízparancsolat. A későbbiek ember és társadalom viszonyára vonatkoztak. (...) Nincs azonban még olyan etika, mely az ember a földhöz, az azon élő állatokhoz és növényekhez fűződő viszonyát szabályozná. (...) Az etika kiterjesztése az ember környezetének ezen harmadik elemére (...) egyszerre evolúciós lehetőség és ökológiai szükségszerűség.

Az etika efféle történeti tipizálása természetesen igen naiv és egyben irreleváns is, itt azonban nem is a filozófiai hitelesség vagy védhetőség az, ami gondolatmenetünkben számít, hanem az a kézenfekvő igény, ami Leopold etikai sematikájában megjelenik. A *környezetetika* „ökológiai szükségszerűség”-ként emelkedik ki az emberi közöny sima tükrű tengeréből, akárha megkésett, de logikailag evidens módon az evolúció következő állomása volna. Látva az ember által a természeti környezetben véghezvitt pusztítást, belátva a természetet sérthetetlen entitásként posztuláló paradigma inadekvát voltát, az elmélkedő és erkölcsös embernek lépnie kell. Ám ezt abban a tudatban kell megtennie, hogy túlméretezett lábnyoma olyan mély nyomot hagy a bioszféra fövenyén, hogy az általa okozott kár immár palástolhatatlan. Ilyen körülmények között az egyetlen racionális lépés a problémákkal való szembenézés, amely arra tesz kísérletet, hogy az élet óvását alátámasztó etikai elveket beépítse a közgondolkodásba, annak érdekében, hogy végső soron mérsékelje ökológiai lábnyomunk méretét.

31 Leopold „Föld-etika” 104. o.

Föld-etika, környezetetika, mélyökológia

Leopold maga nem volt sem filozófus, sem etikus. Gyakran megfordult a természetben, s az ott, a „vadonban” átélt és végiggondolt élményei ösztökélték azon természet-óvó esszéi megírására, melyek posztumusz publikáltak. A Föld-etika [Land Ethics] eme gyűjtemény utolsó írása, amely arra próbálja meg felhívni a figyelmet, hogy az ember – minden általa képzett és fenntartott látszat ellenére – maga is a természet része.³² Kifejezetten káros a társadalom és természet dualizmusában való gondolkodás, amely elszakítja az embert eredendő természeti gyökereitől, mesterséges világot kreálva a természetes mellé, ami egyáltalában lehetővé teszi ezt a distinkcionálódást. Leopold amellet szál síkra, hogy az embernek az élet körfolyamataiban ugyanolyan szerepe van, mint bármely más élőlénynek, ám minthogy az emberi tevékenység tagadhatatlanul káros hatással van az ún. „élet-piramis”-ra, az ember mégiscsak „kitüntetett” helyzetben van: képes tönkretenni azt, ami létének alapjául szolgál – az életet. Az ember az egyetlen, aki ki tudja magát tépni az élők közösségéből, akit, éppen ezért, újra kell integrálni oda.

„A föld-etika csupán annyi újat hoz, hogy kitégítja a közösség határait, hogy beleférjen a termőföld, a vizek, a növények, és az állatok – a Föld.”³³ A leopoldi evolatív etika harmadik, azaz kurrens stációja nem engedi meg, hogy az etika továbbra is exkluzíve humán berkekben maradjon meg. Az embernek „az életközösségek leigázójából azok tagjává, polgárává” kell változnia, írja a szerző, hiszen a Föld – megbetegíthető. Az „élet-piramis” allegóriájával Leopold azt akarja érzékeltetni, hogy az evolúciós folyamatok által kialakított egyre tagoltabb és égbeszökőbb piramis magassága, azaz a biológiai diverzitás, az embernek tulajdonítható direkt és indirekt hatások nyomán elképesztően rövid idő alatt fogyatkozni kezdett. Az élet ama sokszínűsége, amelynek kifejlődéséhez hosszú évmilliárdokra volt szükség, néhány emberöltő alatt rohamos szürkülésnek indult. Fontos itt kiemelni, hogy ez nem csupán esztétikai értékvesztés, hanem az élet templomának tartóoszlopait megrázó katasztrofális vihar titáni erősségű előszele, amely megmutatta: olyan mély összefüggések vannak színleg indifferens élő fajok és a nagy ökoszisztémák között, amelyekről eddig halovány sejtéseink sem voltak (nem is lehetek). „Az ember előidézte változások más léptékűek, mint az evolúciós változások, hatásuk pedig sokrétűbb, mint tervezzük vagy előrelátnánk.”³⁴

Összegezve tehát a leopoldi tanokat, az embernek hitet kell tennie a természet „egészségének” megőrzése mellett, felelősséget vállalván nemcsak embertársaiért, hanem *minden* természeti entitásért. A velük való kapcsolatát át kell hogy értékelje,

32 L. i.m.

33 i.m. 104. o.

34 i.m. 112. o.

a felmerülő kérdésekre és problémákra nem szabad elszórt válaszokkal reagálnia, s mindenekelőtt szem előtt kell tartania a „föld-etika” első számú morális irányelvét: „Valami akkor jó, helyes, ha segít megőrizni az élő közösségek egységét, stabilitását és szépségét.”³⁵

Challenges in Environmental Ethics (1993) című tanulmányában Holmes Rolston III ugyancsak ember és természet modernkori szeparációját kárhoztatja. Mint írja:³⁶

A tudomány természeti történéseket, valamint természettörvényeket ír le, az etika emberi magatartást és morális törvényt ír elő; a kettő összemosása fogalmi zavart eredményez. A természet egyszerűen csak van, minden objektív értéket nélkülöz; az érték az emberi szubjektumok preferenciái által teremthető meg. Ezek a helyesen fontolóra vett emberi értékek azok, amelyek aztán emberi kötelességeket szülnék. Egyedül az ember etikai szubjektum, és egyedül az ember az etika tárgya. A természet amorális; az erkölcsi közösség emberek közötti.

E felfogás Rolston álláspontja szerint szélsőségesen téves. „Megl lehet, az ember a dolgok egyedüli mérője, de vajon ő az egyedüli mérték is?”³⁷ Semmi okunk arra az igazolatlan premisszára támaszkodnunk, hogy mivel csak nekünk áll módunkban ítéleteket mondani a dolgokról, ennél fogva az erkölcsi alanyiség is egyedül ránk vonatkozna. Megl lehet, véli Holmes, hogy valóban csak az ember képes morális megfontolásokkal élni, más szóval, az ember az egyedüli értékelő. De miért következne ebből, hogy etikája *antropocentrikus* legyen? Ami gyakorlatát tekintve – nem mellékesen – egyet jelent azzal, hogy fajilag féktelenül xenofób. Holmes szerint éppen hogy *egy fajok közötti erkölcs tanra* [interspecific ethic] van szükség, amely biztosítja a kontinuitást a természeti, valamint a humán szféra között.

„Minden etika az élet helyénvaló tisztelete után kutat, ám az emberi élet iránti tisztelet csupán részhalmaza a minden élet iránt való tiszteletnek.”³⁸ Az efféle tiszteletnek pedig abból kell következnie, hogy felismerjük: minden egyes élő organizmus egy értékgeneráló egység. Nem csupán *instrumentális*, az ember számára hasznosítható értékkel minősíthetők az élőlények; sokkal alapvetőbb az a *belső érték*, amelyet önmaguk állítanak elő pusztán létezésükkel. Az élőlény egy *axiologikus*

35 *i.m.* 115. o.

36 „Science describes natural history, natural law; ethics prescribes human conduct, moral law, and to confuse the two makes a category mistake. Nature simply is, without objective value; the preferences of human subjects establish value; and these human values, appropriately considered, generate human duties. Only humans are ethical subjects and only humans are ethical objects. Nature is amoral; the moral community is interhuman.” Rolston: „Challenges in Environmental Ethics” 124. o.

37 „Man may be the only measurer of things, but is man the only measure of things?” *i.m.* 125. o.

38 „All ethics seeks an appropriate respect for life, but respect for human life is only a subset of respect for all life.” u.o.

[axiological] rendszer, amely azonban korántsem jelenti azt, hogy egyszersmind *morális* is volna. A génállomány egy olyan normatív készlet [normative set], amely megkülönböztetést tesz aközött, ami van, és aminek lennie kell.³⁹ Ennyiben tehát értékesnek tételez egy kívánatos, elérendő állapotot, szemben más állapotokkal. Rolston jó arisztotelianus módjára így fogalmaz: „Elősegítik önnön megvalósulásukat, miközben egyúttal bele is ágyazódnak környezetükbe.”⁴⁰ Az érték forrása tehát az egyes organizmus, amely fajának standardjait [standard] hordozza magában, és amely ugyanakkor mindenkor az élő összefüggések egymással szervesen összefüggő dinamikus rétegzettségébe van beleágyazva.

Az élőlény tehát egy olyan (faj)specifikus állapot kialakítására és konzerválására törekszik, amely a lehető legoptimálisabb mértékben segíti elő fennmaradását. Ezt az információt tárolja a DNS-ben, amely ekképp úgy formulázható, mint ezen optimális „fizikai állapot, amely saját program-szerű formájában idealizálódik” [idealized in its programmatic form]. És pontosan ez az – véli Rolston –, ahol a *per se* érték generálódik. Az élet fennmaradása fortélyainak genetikai állományba való sűrítésében tárul fel szemünk előtt az értékeletkezés, amely távol áll bármilyen emberi preferenciától. A szerző végül amellet teszi le voksát, hogy az ember sem nem mértéke, sem nem mérője a dolgoknak, hiszen „az érték nem emberi eredetű, hanem magából az életből származik” [value is not anthropogenic, it is biogenic].⁴¹ A belső érték [intrinsic value] ugyanúgy fölfedezhető az élet individuális szintjén (organizmusok), mint az egyedeket magába foglaló ökoszisztémális (életközösségi) fokon, amelyet előbbiek alkotnak meg egymáshoz sokrétűen kötődő kölcsönhatásaikkal.

Hogy az életnek belső [intrinsic] értéke van, ez a legáltalánosabb közös meggyőződése a huszadik századi bioetikáknak, illetve környezetfilozófiáknak. *Arne Naess* (1912-), norvég filozófus 1989-ben tette közzé az általa megalapított és lelkes támogatottságra talált *mélyökológiai mozgalom platformját*, amely első pontjában leszögezi: „Az emberi és nem-emberi élet földi virágzásának saját belső értéke van. A nem-emberi életformák értéke független attól, hogy ezek hasznosak-e a korlátolt emberi célok szempontjából.”⁴² Naess, jóllehet megengedi a nem-emberi élet ember által történő kioltását, amennyiben az „létszükséglet” kielégítését szolgálja, mégis „az emberi populáció lélekszámának jelentős csökkenését” szorgalmazza, mert megközelítése szerint a biológiai diverzitás megköveteli ezt. Más szóval, az ember a többi élőlény kárára „túlszaporodta” a rendelkezésre álló életteret, azaz bolygónkat, amelyet még azzal az önző és kiszípolozó attitűddel is tetézt, amely praxisának oly félreismerhetetlenül zsarnoki jellegét kölcsönöz.

39 Vö. *i.m.* 131. o.

40 „They promote their own realization, at the same time that they track an environment.” u.o.

41 u.o.

42 Naess „A mélyökológiai mozgalom” 118. o.

Ez a „biocentrista” hozzáállás azonban már számos, elmarasztaló kritikával találta magát szemben, különösen az ún. „szociocentrista” szerzők tolla nyomán.⁴³ Abban bizonyára igazuk van előbbieknek, hogy⁴⁴

a természet feletti uralom, a természet kizsákmányolása és elpusztítása felé tett első lépést a természet erkölcsi és fogalmi eltárgyasítása jelentette, ami a világ (magasabb rendű, racionális) emberi alanyokra és (alacsonyabb rendű, értelem nélküli) természeti tárgyakra való (karteziánus) kettéosztásának a következménye. A probléma röviden a fajok közötti megkülönböztetés, az a hit, amely szerint bánhatunk más fajok példányaival olyan módokon, amelyeket saját fajunkkal szemben elfogadhatatlannak tartanánk.

A Naess által fölemlgetett, az ember által más életformáktól forrásokat elszívó túlnépesedés problémájára adott mélyökológiai megoldás mindazonáltal könnyen mizantropiába csaphat át. Hiszen mialatt az élet minden formáját egyenlőnek deklaráló „biocentristák” az antropocentrikus *hübrisz* korlátlan megnyilatkozásának lecsapódását látják a mai viszonyokban, azonközben a „szociocentristák” arra irányítják rá a figyelmet, hogy ez – a naess-i – hozzáállás „antihumanisztikus”, amely „leértékeli az emberi életet”.⁴⁵ Úgy gondolom, nyilvánvaló, hogy e vita valójában merőben pozicionális jellegű, vagyis voltaképpen azt a kérdést veti fel, miképpen minősítsük a „bioegalitárianizmus” eszméjét. Az egyik oldal ezt az ember ősi hegemoniájának joggal trónfosztásaként éli meg, a másik viszont a környezetetika reform világos konzekvenciájaként fogja föl, amelyből „természetszerűleg” fakad az emberi jogok – a többi életforma javát előmozdító – megnyirbálása.

Ám hogy ne süppedjünk bele a kortárs környezetetika terminológiai mocsarába, attól az *Albert Schweitzertől* (1875-1965) kérünk a dolgozat jelen pontján segítő jobbot, aki a huszadik század egyik legkonzisztensebb és legmegkapóbb bioetikai elméletét dolgozta ki. Az általa teremtett szilárdabb konceptuális talajról elrugaszkodva aztán újból, és egyúttal utoljára érkezünk el a jonas-i egzisztencialista biológiai filozófiához, különös tekintettel immáron annak tisztán etikai vonatkozásaira.

43 Vö. Thiele (1959-) „Természet és szabadság”. A szerző a „biocentrikus”, illetve a „szociocentrikus” ökológusok polémiajaként dolgozza fel az utóbbi évtizedek környezetetika diskurzusát, amely alapvető – bár némelyest bornírt – megkülönböztetést jelen dolgozatunkban magunk is felhasználjuk.

44 Naess *i.m.* 126-27. o.

45 *i.m.* 127. o.

Albert Schweitzer és a felelősség életközpontú etikája

Emlékezhetünk, a modern természettudomány az életet olyan fenoménként írta le, amely az anyag törvényeivel csaknem *szembe* haladva fejleszti ki önmagát, ahol tehát az élő az egyetemes törvénnyel szemben az *autonomosz*, az ön-törvényadó. Ennek analógiájára képzelendő el az, ahogyan az élet maga szülte játékszabályait egy újfajta egyetemesség írja felül, amint elérkezünk az etikai mezsgyéjén túlra. A darwini természetes szelekció ténye már moralitásunk naiv, intuitív szintjén is sokakból ellenérzést vált ki. *Nem akarjuk*, hogy a gepárd fölfalja az esetlen borjakat, *sajnáljuk* a farkas által elejtett nyulat, miközben – józan fejjel – tudjuk, hogy ez így helyénvaló, a dolgoknak így kell történniük, máskülönben megbomlik az az igen kényes egyensúly, amely egy ökoszisztémán belül az egyes fajok közötti interakciók egyensúlya okán áll fenn. Schweitzer mindezt ekképp önti szavakba:⁴⁶

A világ egy olyan szomorú színjátékot tár elénk, amelyben az életakaratok mozgásai minduntalan szembekerülnek egymással. Az egyik létező a másik legyőzése és megsemmisítése árán tartja fenn magát. A világ iszonyatos a maga nagyszerűségében, értelmetlen a maga mélyértelműségében, szenvedésekkel teli a maga örömteliségében. Az etika nincs harmóniában a világ folyásával, hanem lázadozik ellene.

Ahogy Leopold, úgy Schweitzer is az etika evolutivitását vallja. Szerinte az etika eddig a „többi ember iránti szolidaritás kör”-ét tágtotta ki mind jobban,⁴⁷ de beköszöntött immár az a korszak, amely nem csupán a humán életet méltányolja. Schweitzer bölcs éleslátással húzza alá, hogy a gondolkodás valójában nem más, mint „a bennem lévő akarás és megismerés közötti párbeszéd.”⁴⁸ Az akarat az, amely kevés számú, de annál határozottabb és „kirekesztőbb” prekonceptió alapján egyre csak azon munkálkodik, hogy racionalitásunk közreműködésével, „észérvekkkel” támassza alá a már eleve meglévő – sokszor velejéig irracionális, illetve inkonzisztens – világlátásunkat. Ez az attitűd ugyan természetes és mélységesen emberi, mégis, (morális) szükség van arra, hogy túllépjünk a gondolkodás eme infantilitásán, és felnőjünk az indulatok és érdekek által érintetlenül hagyott megismeréshez. Schweitzer szavaival:⁴⁹

Ha a megismerés egyedül csak azt mondja ki, amit megismer, akkor az akaratot egyre inkább egy- és ugyanazon tudásra tanítja: hogy minden jelenség mögött és minden jelenségben ott van az életakarát. (...) Etika azáltal jön létre, hogy végiggondolom a

46 Schweitzer „Az etika problémája az emberi gondolkodás továbbfejlődésében” 74. o.

47 *i.m.* 64. o.

48 Schweitzer „Az élet tiszteletének etikája” 77. o.

49 *u.o.*

világigenlést, amely életakaratomban az életigenléssel természetesen adva van, s megpróbálok ezt megvalósítani.

Schweitzer az „*életakarát*” kifejezéssel foglalja össze mindazt, amit közösnek lát az élőlényekben. A szuverenitás, az önfenntartás ösztöne (conatus), az adaptáció, a másokkal való küzdelem, az organizáció mind olyan tényezők, amelyek bátran e fogalom alá rendelhetők. A törekvés, hogy az élet virágozzon, és megmaradjon annak, ami, miközben folyamatosan konfrontálódni és módosulni kénytelen – mindez az „életakarát”, amely az általunk is keresett „legkisebb közös”. „Élet vagyok, amely élni akar, életek között, amelyek élni akarnak.”⁵⁰ S hogy hogyan lesz ebből *etika*?

Schweitzer érvmenete – érthető módon⁵¹ – nem nélkülözi a vallásos áthallásokat, hovatovább etikájának elég erős a(z) – elemi erejű hivatástudatának meggyőzőerejéből származó – kisugárzása ahhoz, hogy megálljon a maga lábán is. Az *élet tiszteletének etikája* az univerzális szeretet krisztusi maximájának eszkalálása. A keresztyén (aktív) szeretet ugyanis csak addig egyetemes, ameddig emberi alanyokról esik szó. Schweitzer meglátása szerint ha megfelelőképpen szentitívekké válunk az életakarát apró megnyilvánulásaira is, továbbá ha lemondunk arról a kivételezett státusról, amelyet akár a Biblia autoritása, akár jelenlegi teljesítményünkéből fakadó magabiztosságunk biztosít számunkra, nos akkor rá kell ébrednünk, hogy a másik emberben *ugyanazt* a dolgot tiszteljük, mint egy növényben, egy állatban, vagy akár önmagunkban: *az életet*. Az „élni hagyni” imperatívusza kell hogy fogékonyságot bontakoztasson ki bennünk minden életforma iránt. Schweitzer így ír:⁵²

Életakaratomban megvan a vágy a továbbélésre és az életakarát titokzatos emelkedettségére, amit örömmel nevezünk. Megvan a megsemmisüléstől és az életakarát károsodásától való félelem is, ezt fájdalomnak nevezzük. Mindez jelen van a körülöttem lévő életakarátban is, akár ki tudja fejezni, akár nem. Az etika tehát azt a belső kényszert jelenti, hogy minden életakarát iránt ugyanazt a hódolatteljes tiszteletet tanúsítom, mint a sajátom iránt. (...) A jó: életet megtartani és fejlődését előmozdítani, a rossz: életet megsemmisíteni és kibontakozását megakadályozni.

Azt gondolhatnánk, hogy ez a morálfilozófia igen magasan jár a föld felett. Hiszen *pusztítani muszáj*. Éppen az élet törvénye ez, az élőlények szakadatlan gyilkos öldöklése. A halál, az ölés éppoly természetesek, mi több, nélkülözhetetlenül szükségese-
sek,

50 Schweitzer „Az etika problémája...” 75. o.

51 Albert Schweitzer, amellet, hogy hosszú évekig orvosként tevékenykedett Afrikában, és mellékesen kiváló orgonaművész volt, egyúttal a protestantizmus mellett elkötelezett református teológusként és lelkészként is működött.

52 Schweitzer „Az élet tiszteletének etikája” 79. o.

mint a születés, az élet (tovább)adása. Mégis hogyan vihető át a gyakorlatba az olyan etika, amely nem engedi meg *egyetlen* élet megsemmisítését sem? Mi lesz így saját életünk védelmének ösztönös parancsával?

Schweitzer természetesen nem felejtett el elgondolkodni ezeken a kézenfekvő kérdéseken sem. Aki elkötelezi magát az élet tiszteletének etikájával, az mindenekelőtt amellel tesz tanúbizonyságot, hogy az élet *pre-reflexíve*, minden fogalmi tisztázást megelőzően, úgy ahogy van: *szent*. Erkölcsei irányelvül fogadja a „végtelenségig kiszélesített *felelősség* minden élő iránt” princípiumát,⁵³ [kiemelés tőlem – B. L.] noha tudatában van annak, hogy reálisan nem kímélhet meg minden életet. Az etika éppen ezt jelenti: folyamatos intellektuális feszültségben lenni, sohasem érezni nyugodt lelkiismeretet. Az etika, mint egy belül szüntelenül fészkelődő kellemetlen féreg, minduntalan lerágja az ember szívérről közönye és nemtörődömsége vaskos burkát, hogy figyelmeztesse: a *felelősség az övé*. Minden ízében kíméletlen tehát ez az etika, nem oldja fel az ember lelkében feszülő konfliktusokat, ellenkezőleg: minden egyes kioltott életért magyarázatot kér. Belátja és el is fogadja, hogy a személyes életakarát, azaz az ember saját élete időnként oly módon keresztvez más életeteket, hogy kikerülhetetlen egyik vagy másik halála. Amit nem enged meg, az az, hogy az élet bármely formájának hátráltatását, netán megszüntetését erkölcsileg *igazoltnak* tekintsük, és felmentést adjunk magunknak „bűnünk” alól. „Soha nem szabad eltompulnunk. Akkor járunk az igazságban, ha a konfliktusokat egyre mélyebben átéljük. A jó lelkiismeret az ördög találmánya.”⁵⁴

Az élet, vagyis az összes élő iránti mélyen átél *felelősség* óriási terhet ró az emberre. Ugyanakkor ezzel bizonyos értelemben tartozik is azoknak az ősi életformáknak, amelyek – mint szerény képességű, de sokat megélt öregek – egyáltalán lehetővé tették megjelenését az élőlények családjában. Schweitzer éppen azt hangsúlyozza, hogy a *tisztelet* az életnek magának szól; legyen ez bár bennem, vagy bukkanjon elő mondjuk egy erdőszéli csiperkében (*Agaricus arvensis*). „A saját életakaratom tisztelete csak akkor erkölcsös, ha valamennyi más életakarát tiszteletével párosul.”⁵⁵

Végezetül, feltétlenül kiemelendő még itt, hogy Schweitzer egyértelművé teszi: az általa kidolgozott elvek még véletlenül sem implikálnak egy doktriner módra felépítendő etikát. Az ember felelős tetteiért, a közösségért, amelyben él, továbbá minden egyes életért, amellyel csak sorsa összehozza – ez igaz. De soha ne mondjunk le arról – figyelmeztet –, hogy végső soron önmagunk legyünk saját bíráink. „Szolgáljunk tehát a közösségnek anélkül, hogy önmagunkat feladnánk érte. Ne engedjük, hogy az etika területén gyámkodják felettünk.”⁵⁶ Az élet tisztelete csakis akkor tud eleven maradni a moralitást sutba nem dobó, felelősségteljes ember számára, ha vállalja: az egyetlen ítél-

53 *i.m.* 80. o.

54 *i.m.* 87. o.

55 *i.m.* 94. o.

56 *i.m.* 97. o.

lőszék ő maga lesz, és senki más. Schweitzer óva int az autoritásoktól: „Egy pillanatra se mondjunk le a többség által felállított eszmények és az ezekből fakadó közvéleményszerű meggyőződés iránti bizalmatlanságról.”⁵⁷ Az egyén maga is képes dönteni jó és rossz felől, ha nem menekül a mérhetetlen felelősségérzet alól és önnön lelkiismerete elől, amelyet a schweitzeri bioetika helyez rá.

Az élet gondozásának imperatívusza, avagy a szabadság talaján álló egzisztencialista bioetika lehetősége Jonas és Heidegger nyomán

Élet és felelősség: ezek a kulcsszavai az élet tiszteletét megkövetelő bioetika Schweitzer által képviselt koncepciójának. Nemkülönb a jonas-i *felelősségetikának*, amellyel a filozófus az 1979-ben németül, majd 1984-ben angolul is megjelent *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* című munkájában ismertette az olvasóközönséget. Mint címe is mutatja, a mű a legújabb kihívásoknak kíván megfelelni: a technikai korszak [Technological Age], azaz korunk ugyanis Jonas szerint radikálisan új etikai beállítódást követel meg. Még előző művének epilógusában írja a következőket, amelyek zökkenőmentesen vezetnek át biológiai-filozófiai gondolatait az etikai birodalmába:⁵⁸

Mindazonáltal majdhogynem axiomatikus érvénnyel bír a gondolkodás modernkori atmoszférájában, hogy egy erkölcsi „kell” csakis az embertől származhat és teljességgel idegen mindentől, ami rajta kívül áll. Több is ez egy deskriptív megállapításnál: részeg egy metafizikai pozíciónak, amely sohasem adott teljes mértékű hozzáférést önmagához. Efféle hozzáférés elnyeréséhez arra volna szükség, hogy újra felnyissuk az ember ontológiai kérdésességét a létezés totalitásán belül.

Ez tehát ugyanaz a – nem kizárólag tudományos – paradigma, amelyről korábban ejtettük már szót. Jonas úgy gondolja, ontológia és etika eredeti egységét, ahol előbbi alapozza meg utóbbit, a szubjektum és objektum kettős királyságára széthullott valóság zúzta széjjel. Az objektívhez, más szóval a természethez az eddigi etikák mint velük *szemben álló*hoz [*Gegen-stand*] viszonyultak; olyanhoz, amely nem tud sérülni az emberi tevékenység következtében, hanem korlátlanul formálható. Sőt: „a *techné*

⁵⁷ u.o.

⁵⁸ „At any rate, the contention – almost axiomatic in the modern climate of thought – that something like an “ought” can issue only from man and is alien to everything outside him, is more than a descriptive statement: it is part of a metaphysical position, which has never given full account of itself. To ask for such account is to reopen the ontological question of human within total existence.” Jonas *The Phenomenon of Life* 283. o.

(mesterségbeli tudás) teljes köre – az orvostudomány kivételével – etikailag semleges volt, (...) azért, mert a mesterségek a dolgok önfenntartó természetét csak jelentéktelen mértékben viselték meg, és így föl sem vetődött az a kérdés, hogy tartós kárt tesznek-e tárgyuk integritásában, a mindenség természetes rendjében.”⁵⁹ Az emberi cselekvés természete azonban megváltozott, érvel Jonas, mely tény döntő hatással volt és van mind a mai napig a természethez fűző kapcsolatunkban.

Vitathatatlan immár, hogy az elmúlt századok emberi tevékenysége azt a bizonyosságot hozta magával, hogy a természet ellenálló-képessége kritikus mértékben megingatható. Az élővilág – ezúttal beleértve folyókat, tengereket, hegyeket, magyarán a környezetet is – *sebezhető*, és máris óriási és egyre mélyülő sebek tátongnak rajta. A biodiverzitás elképesztő ütemben csökken, a „kívülünk lévő, objektív” világ egyensúlya felbomlott, amelyről napjainkban – némi túlzással – heti szinten tájékoztatnak ENSZ jelentések, illetőleg amellyel kapcsolatban mind sürgetőbbé válnak globálisan egységes alapelveket tükröző nemzetközi politikai konszenzusok. Nos, technikai civilizációnk súlyos kontrollálatlanságára, valamint a politika eljövendő óriási szerepére Jonas már harminc esztendeje megjelent könyvében ráirányította a figyelmet.⁶⁰

Ha a cselekvés helyét az előállítás foglalja el, az erkölcsnek be kell hatolnia az előállítás területére, amelytől eddig távol tartotta magát, és pedig a nyilvános politikában kell ezt megtennie. A politikának eddig sosem kellett foglalkoznia ilyen széles körű előrelátást igénylő kérdésekkel. Az emberi cselekvés megváltozott természete voltaképpen magának a politikának a természetét változtatja meg.

Ontológia és etika újraegyesítése elkerülhetetlen, véli Jonas, már amennyiben végre szembenézünk korunk legégetőbb problémájával: azzal tudniillik, hogy olyan civilizációs gyakorlatunk van, amellyel éppen saját magunk alatt vágjuk a fát. „Újraegyesítésük (...) a természet eszméjének revízióján keresztül valósítható meg.” – javasolja Jonas.⁶¹ Az új etikának a dolgok természetében rejlő objektív rend talaján kell állnia, amelynek felderítése az ontológia feladata. Az etika tehát ilyenénképpen készíthető elő az ontológiába történő újraintegrálására.

Jonas azzal, hogy *The Phenomenon of Life* című művében a „biológiai tények egzisztencialista interpretációját” nyújtotta, valójában azt kívánta elérni, hogy közös alapra helyezze a természeti létezőket az emberrel. Az „*egzisztencia*” heideggeri kategóriáját – amely ott csak a Dasein létmódja lehet – Jonas úgyszólván kiterjeszti

59 Jonas „Az emberi cselekvés megváltozott természete” 145. o.

60 *i.m.* 150. o.

61 „Their reunion can be effected (...) through a revision of the idea of nature” Jonas *The Phenomenon of Life* 283. o.

az élő organizmusokra is, mondván, hogy náluk is ugyanúgy tetten érhető a „gondozás” [concern, fürsorgen] létmódja, akárcsak az ember esetében.⁶² A gondozás ebben az esetben „concern for their own being”, magyarul *önnön létük* gondozása. Ahogyan több, a dolgozatban tárgyalt szerzőnél (Rolston, Schweitzer) láttuk, az új, bioetika éppen ezen az elven nyugodhat, a minden élőlényben egyaránt jelenlévő *önfenntartási törekvés*en. S ami az etika szempontjából az első következmény, az ez: „Az érték és az értéktelen nem emberi kreálmányok, hanem lényegileg tartoznak az élethez magához.”⁶³

Jonas van annyira éleslátású, hogy leszögezze: morális kötelességről csak akkor van értelme beszélni, ha van, aki elgondolja ezt a kötelességet. Ebből azonban nem következik, folytatja, hogy a kötelesség ideáját [the idea of obligation] okvetlenül fel kell, hogy találjuk; lehetséges, hogy csupán *rábukkkantunk*.⁶⁴ Amennyiben ez utóbbi helyzet áll fenn, akkor az embernek, mint az élővilág egyetlen olyan képviselőjének, aki a kötelesség eszméjét felfedezni képes, *kötelessége* egyúttal óvni az élővilág totalitását. E ponton Jonas nem hátrál meg az állásfoglalástól egy olyan kényes kérdésben sem, mint az élet hierarchikussága. Álláspontja értelmében az emberi nem iránti felelősség *előbbrevaló*, mint más fajoké. Ez irányú alapelvét azzal indokolja, hogy a céltudatosság legmagasabb – és egyben legveszélyesebb – fokát az élet az emberben érte el, ezért az ember az, aki – megfelelő kontroll alatt – gondjaiba tudja venni a többi élőlény sorsát. Nyomatékosítja ugyanakkor, hogy *nem* antropocentrikus szempontok szolgáltatják az ürügyet az emberi nem („a jövő generációk”) védelmezésének imperatívuszára, hanem sokkal inkább egy jóval tágabb perspektíva, amely az élet totalitásának látószögéből tekint a dolgokra.

Mi vagyunk tehát az eszköz, amellyel az élet – amely lehetővé tette, hogy megszülessünk belőle – önmagát óvja (s így minket is). Az ember jelenléte (és fennmaradása) a világban erkölcsi kötelezettségeinknek a legfontosabbik tárgya. Ez biztosítja ugyanis „hogy a morális univerzumnak a jövőben is legyenek legalább pusztá jelöltjei a fizikai világban.”⁶⁵ Minden moralitás előfeltétele az, hogy legyen élet. Életkörnyezetünk és -feltételeink megóvása előrelátásunk és technikai ismereteink függvényévé vált. „Ilyen körülmények között a *tudás* elsőrendű fontosságú kötelességgé válik.”⁶⁶ Felelősséggel tartozunk tehát mind Földünkért, mind az eljövendő generációkért – azért, hogy szá-

62 Magától értetődő, hogy a heideggeri terminológiában értelmezhetetlen egy olyan, nem Dasein-szerű létező, amely képes a *gondozásra*, miután Heidegger ezt az egzisztenciálét kimondottan a Daseinra „szabta”. Nála a természeti létezők mindössze „*kéznéllevő*” [Vorhandensein, objectively present] létmóddal bírnak.

63 „Value and disvalue are not human creations but are essential to life itself.” Vogel „Foreword” xiv. o.

64 Vö. Jonas *The Phenomenon of Life* 283. o.

65 Jonas „Az emberi cselekvés...” 151. o.

66 *i.m.* 149. o.

mukra is olyan vagy ahhoz hasonló körülmények között oltalmazzuk meg a természetet, ahogyan az számunkra adott.⁶⁷

Jonas hozzáteszi: „a fizikai világot úgy kell megőrizni, hogy e jelenlét [az emberé] feltételei érintetlenek maradjanak; vagyis megvédjük a maga sebezhetőségében a fenyegetésekkel szemben.”⁶⁸ Leslie Paul Thiele, a University of Florida filozófiaprofesszorának 1995-ös, *Nature and Freedom: A Heideggerian Critique of Biocentric and Sociocentric Environmentalism* című értekezése segítségünkre jöhet itt a fenti gondolat megértésében. Thiele a következőket írja: „Meggyőződésem szerint a természettel szemben gyakorta ellenségesnek tűnő viszonyunk jelentős részben annak tulajdonítható, ahogyan az ember szabadságát általában értik és gyakorolják.”⁶⁹ Thiele úgy véli, a szabadság mind negatív, mind pozitív fogalma elégtelen a természet és az ember viszonyának normalizálásához. Ezzel szemben Heidegger egzisztencialista szabadságfelfogása igenis képes „az ökológiai gondoskodás legnagyobb hajtóerejévé” válni.⁷⁰

A Dasein alapvető létszerkezete, az *In-der-Welt-sein*, a világban való *lakozásra, tartózkodásra* utal.⁷¹ Az ember mindig világában van, és mindenkor *viszonyul* is ehhez a világhoz. Az emberi nem *differentia specificája* a megértés, Heidegger szavaival a *létmegértés*: „E létezőt [a Dasein-t] az jellemzi, hogy létével és léte által ez utóbbi feltárul előtte. A létmegértés a jelenvalólét egyik létmeghatározottsága.”⁷² Márpedig ha ez így van, ha az emberhez szubsztanciálisan hozzátartozik a létezés megismerése és megértése, akkor világos, hogy az emberi szabadság éppen ebben az episztemológiai, illetőleg hermeneutikai adottságban teljesíthető ki. Jonas és Heidegger itt tökéletes összhangba hozható. Hiszen míg az előbbi a szabadság alatt azt a tendenciát érti, ahogyan az élő – különösen annak legmagasabb fokán, az emberben – egyre bonyolultabb közvetítések révén függetlenné tudja tenni magát az épp aktuális fizikai környezet determinációitól, addig egykori mestere abban látja a szabadságot, hogy *hagyjuk feltárulni a világot*. Heidegger így ír:⁷³

A szabadság most mint a létező „lenni hagyása” lepleződik le (...) A szabadság nem csak az, ami a közönséges értelem hatására e név alatt közszájon forog: az alkalomadtán feltámadó kedv, ami aztán a választás során erre vagy arra az oldalra hajlik. (...) A szabadság mindezt (a „negatív” és „pozitív” szabadságot) megelőzően a létező mint olyan feltárásába történő belebocsátkozás.

67 A jövő generációk iránti felelősség vállalása az UNESCO számos dekrétumában lejegyeztetett immár, példának okáért az 1997-es *Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*, avagy éppenséggel a 2005-ös *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights* dokumentumaiban.

68 Jonas „Az emberi cselekvés...” 151. o.

69 Thiele *i.m.* 125. o.

70 *i.m.* 139. o.

71 Vö. Heidegger *Lét és idő* 73. o.

72 *i.m.* 28. o.

73 Heidegger „Az igazság lényegéről” 182-183. o.

A szabadság egzisztencialista fogalma tehát a „lét visszatükrözéseként” (Jonas: „We mirror being”⁷⁴) ragadható meg, amelyre voltaképpen csakis az ember képes. Heidegger mindazonáltal nagyobb nyomatékot ad az ember kitüntettségének, és nem hajlandó egy kalap alá venni őt a természet egyéb létezőivel. Emberi szabadságunk akkor érvényesül, véli, ha megóvjuk a földet. Megóvason a következőt érti: „Megóvni valójában azt jelenti, hogy szabadon engedni saját megjelenésébe.”⁷⁵ Ez tehát ugyanaz a felelősségvállalás és tulajdonképp ugyanaz a *gondozás*, amelyet Jonas ír elő, mégha Heidegger nem is értene egyet a terminusok illetén használatával. Az ember „a Lét legmagasabb rendű formája, midőn az a szabadságból és a szabadság felé irányultan egzisztál” – írja,⁷⁶ de írhatta volna akár Jonas is, annyira közel gondolkodnak itt egymáshoz. A gondozás fogalma – amely Heideggernél a „lét őrzéseként” nyer formát – az emberi szabadság talaján áll, és tartalma nem más, mint „úgy engedni létezni a dolgokat, ahogyan azok önmagukban vannak”.⁷⁷

Ember és természet viszonya újragondolásának, a kettő újraegyesítése programjának tehát abból az ontológiai előfeltevésből kell kiindulnia, hogy „az ember a lét pásztora”.⁷⁸ Szabadsága nem szabadosság, autonómiája nem önkény, hanem testimónium; tanúságtétel a Lét legkülönbözőbb megjelenési formáinak értékessége mellett, amelyet azon egyedülálló különlegessége szít, hogy világát – éppen szabadsága révén – megismerni képes. Egy koherens bioetikai állványzat fölhúzása „annak a történeti előfeltevésnek a megkérdőjelezését [írja elő], hogy mindenekelőtt technológiai lények vagyunk, és szabadságunk olyan értelemben történő újragondolását, hogy azt ne a fizikai vagy fogalmi uralom és birtoklás lehetőségének és előjogának tekintsük, hanem mint képességet arra, hogy tanúságot tegyünk arról, ami van.”⁷⁹

Összefoglalás és konklúzió

Végére értünk tehát az argumentumok bemutatásának. Törekvésünk arra irányult, hogy kimutassuk, az, amit az élet fénoménje kapcsán egyes szerzők „szent”-ként aposztrofálnak, voltaképpen lényegi jelentésvesztés nélkül átértelmezhető „önérték”-ké vagy „belső érték”-ké, amellyel már át is kerültünk a szakralist konnotáló vallási régiójából az etikai terepére. „Life is a miracle!”⁸⁰ – érti és egyetérthet e felkiáltással az

74 „Az ember visszatükrözi a létet” Jonas *The Phenomenon of Life* 282. o.

75 Vö. Heidegger *Poetry, Language and Thought* p. 150. (idézi Thiele *i.m.* 133. o.)

76 Heidegger *The Metaphysical Foundations of Logic* 18. o. (idézi Thiele *u.o.*)

77 Thiele *i.m.* 134. o.

78 Heidegger *Levél a humanizmusról* 307. o.

79 Thiele *i.m.* 135. o.

80 Az élet egy csoda!

is, aki vallástalan, és valójában nem hisz sem csodákban, sem „természetfölötti” entitásokban. Számára az életben manifesztálódó szentség a *per se* értékességgel azonos értelmű, függetlenül attól, honnan kerül ez az axiológiai többlet az élőlénybe. A „szent” szó használata ez esetben tehát érzelmi többletet tartalmaz a kissé rideg „érték”-kel szemben, és azt a meglátást hivatott kifejezésre juttatni, hogy az *élet bámulatra méltó* (más szóval csodálatos), azaz nem mehetünk el mellette *csak úgy*, mint amiképpen az anorganikus létezési formák mellett tesszük.

Az élet mindig egy élő(lény) élete, ezért mindenekelőtt az organizmust állítottuk elemzésünk fókuszába. Megtudtuk róla, hogy *aktívan alkalmazkodik* a változásokhoz, amely több szerző implicit véleménye alapján az érték *egyik* legfőbb forrása. Az élőlény, amely törekszik, hogy életében megmaradjon, hogy megőrizze magát, szervezetének sokszor nagyon is törekeny integritását, valami gyökeresen másként szerepel a létezés teátrumában, mint a vitalitást nélkülöző dolgok. Ahol teheti, törvényt bont, kijátssza a fizika – egyébként egyetemes – szabályait, s önmaga teremt új törvényt, *nomos-t*. A Prigogine által analizált fluktuáció,⁸¹ amely a szervezet egységességének szétzilálásán munkálkodik, mind tökéletesebb „rendfenntartó” mechanizmusok kifejlesztésére kényszeríti rá az élő entitásokat: itt válik világossá, a disszipatív rendszerekben miért éppen a rendezetlenség a rend forrása. Az élőlény tehát *autonóm*, kialakulásában és egyre komplexebbé válásában nem a szigorú mechanisztikus törvényszerűség érvényesül, hanem a *spontaneitás*. Az élő organizmus úgy identikus önmagával, hogy közben mindenkor állandó kölcsönhatásban áll környezetével: el is határolódik tőle, létrehozva önmaga megismételhetetlenül bonyolult és unikális létezését, de szervesen bele is tartozik. Mindezt *nyitottsága* szavatolja neki, amellyel mintegy szüntelen készenlétben várja a környezet meg-megújuló kihívásait, változásait.

Az itt felmondott jellemzők és képességek természetesen nem egyformán vannak meg minden élőlényben; elég, ha csak azt vesszük fontolóra, egy növény mily kevésbé képes reagálni a külső változásokra, összehasonlítva egy fejlettebb állattal, pláne az emberrel. Az érték *másik* forrása, amely a faj szintjére kalauzolt el bennünket, azonban már bizonyosan jelenlévő úgy a legprimitívebb életformában, mint az emberben. Ez a Jonas által nyomatékkal emlegetett *metabolizmus* jelensége, amely általános érvénynyel hálózza be az életet. Ehhez szorosan köthető *harmadik* érv gyanánt az, amely az organizmust mint önértékelő rendszert veszi számba. Minden faj rendelkezik egy axiológiai mércével (vö. Rolston), amely *előírja* számára, milyen módon érvényesülhet a legoptimálisabban, hogy megtartsa magát abban a létben, ami a legsajáttabban az övé. Alacsonyabb szinteken ezt még nem övezi reflexivitás, a növény például megállás nélkül azon van, hogy a lehető legideálisabb állapotban leledzzen. A fejlettségi fok bonyolódásával azonban nő az élőlények szabadságfoka is, amely lehetővé teszi számukra

81 Vö. Prigogine, i.m. 132-149. o.

a fajra jellemző eszmeitől való eltérést. Az állatok jelentős hányadánál tetten érhető az élvezet/kín mint jutalmazás/büntetés regulatív intézkedése, amellyel az egyedben már meglévő szabadságot igyekeznek a „faj” kordában tartani a neki megfelelő természet követéséhez mennél közelebb történő terelgetéssel.

A *szabadság* a fentiekben mint a specifikus természettől történő elhajlás lehetségesége határozódott meg, amelynek azonban nem csak káros konzekvenciái léteznek. A szabadságra való képesség az az emberi adottságunk, amely megengedi számunkra, hogy a környezetünkhöz kötő, merőben közvetlen kontaktusaink gyökeresen más természetűvé transzformálódván a közvetítések módfelett bonyolult rendszerét teremtsék meg. Így jön létre a *világ*, a tapasztalat pre-reflexív szintetikus totalitása, amely egyáltalában lehetővé teszi a *megismerést*, s azon keresztül majd a morális viselkedést. Az ember szabadsága, ha Heideggeret vesszük alapul, a létezők *engedni hagyása*, a létezés feletti őrző pásztorkodás. Jonas ezt a képet a *gondozás* fogalmával egészíti ki: morális kötelességünk a létezés ama körülményeinek fennmaradásáért tevékenykednünk, amelyek adottak számunkra. Jóllehet az ember az egyetlen élőlény, amely percipiálni képes a kötelességet és az értéket, ám ebből még aligha következik, hogy ezek belőle származnának. Az érték magából az életből fakad: véli mind Jonas, mind Rolston, mind Schweitzer, mind Leopold, mind Naess. De mi is ez az érték?

Tárgyalásunk során nem egyszer került szóba a „legkisebb közös” fogalma. Egy alkalommal már összefoglaltuk, mire is jutottunk e tekintetben: az élet *aktivitás*, *metabolizmus*, a *reprodukció* és az *instruált/informatív komplexitás*. Az érték mindezen önfenntartó instanciák mögött húzódik meg, s nem más, mint maga az *önfenntartás* archaikus törekvése. Az élő legelemibb törvénye az, hogy éljen. Bárhogyan viszonyulhatunk a világ dolgaihoz, lehetünk szélsőségesen önzők, vagy épp ellenkezőleg: altruisták, önfeláldozók: racionálisan soha nem kívánhatjuk saját halálunkat. Nemhogy fundamentális ösztönünk ellenkezik ez ellen, hanem minden ésszerű megfontolásunk is.⁸² Schweitzer ragadja meg talán a legpontosabban az élet inherens értékességének természetét: „Élet vagyok, amely élni akar, életek között, amelyek élni akarnak.” – idéztük tőle korábban. Az „életakarát” s az iránta érzett és tanúsított tisztelet tehát az a „legkisebb közös”, amely a bioetika princípiumául szolgálhat. Erazim Kohák, cseh filozófiaprofesszor és bioetikus így fogalmaz:⁸³

Az érték nem a reflexív tudattól, hanem egy céllal rendelkező tevékeny lény jelenlététől függ. (...) Ahol élet van, ott érték is van, teljesen függetlenül az éppen adott, sajátos emberi értékrendtől. (...) Jóval azelőtt, hogy emberi létezőként utólagos számvetést ké-

82 Ahogy Schopenhauer megjegyzi, az öngyilkosnak soha nem az étellel mint étellel van problémája, hanem azokkal a körülményekkel, amelyek között aktuálisan élni adatott számára. Mindenki el tudna képzelni olyan körülményeket, amelyek közepette szívesen viselné „a lét terhét”.

83 Kohák „Az ökológiai tapasztalat változatai” 97. o.

szíthettem volna egyéni értékrendemről, az élet, amelynek egy esetleges megnyilvánulási formája vagyok, már kinyilvánította, milyen értékeket tekint mérvadónak. Minden, ami él, a legszerényebb lényekig, életben szeretne maradni, és retteg az elpusztulástól.

Jonas az új etika szükségességét azzal indokolta, hogy megváltozott az emberi cselekvés jellege. Nem kevésbé áll ez a megállapítás a természet állapotára, amely a *technikai korszak*, a technikai civilizáció jáрма alatt igencsak megsínylődött az elmúlt századok során. Tudomány és technika sokkal nagyobb mértékben avatkozik bele a természet menetébe, mint korábban bármikor, így többé nem háríthatják el a működésük során felmerülő morális problémákat sem. Hatalmunk túlnövekedett belátóképességünkön, figyelmeztet Jonas, s ez a növekedés óriásira duzzasztotta felelősségünket is. Heidegger még korábban hangot adott abbéli félelmének, hogy a technicizálódás jelenségét nem kezelik súlyosságával arányosan:⁸⁴

(...) nézetem szerint még mindig az a felfogás áll mögöttük [ti. a demokrácia és a jogállamiság mögött], hogy a technika, lényegét tekintve olyan valami, amit az ember a kezében tart. Véleményem szerint ez nem lehetséges. A technika, lényegét tekintve olyan valami, amit az ember önmagából kiindulva nem rendelhet alá magának.

S hogy miféle veszélyeket rejt magában a technika? A gondolat ekképp folytatódik:⁸⁵

Minden funkcionál. Éppen az az ijesztő, hogy funkcionál, és a funkcionálás egyre továbbbi funkcionálásra törekszik, és hogy a technika egyre jobban elszakítja az embert a földtől és gyökértelenné teszi. (...) [Márpedig] emberi tapasztalatunk és történelmünk szerint, minden lényeges és nagy dolog csak abból származott, hogy az embernek volt otthona és gyökeret vert egy hagyományban.

Magyarán nem pusztán pragmatikus okai vannak annak, hogy változtatnunk kell (technikai) civilizációs praxisunkon, hanem éppannyira kulturálisak is. Az ember elgyökértelenedése azt jelenti, hogy hagyományait, régi értékeit oly módon adja fel, hogy képtelen helyettük bármit is felmutatni, amely hozzájuk mérhető volna. Hogy *lehetséges-e racionális diskurzusban eljutni az élet szentségének, azaz önértékének etikai alapelvei választásához?* Nos, korunk multikulturális, globálisan „működő” világában kétségkívül elengedhetetlen, hogy feltárassanak olyan közös alapelvek, amelyek a racionális, adott esetben *etikai* diskurzust egyáltalán lehetővé teszik. Ez azonban korántsem vonja maga után, hogy a bioetikának szükségsze-

84 Heidegger „a Der Spiegel interjúja Heideggerrel” 11. o.

85 *i. m.* 12. o.

rűen egyfajta elvtelenítő olvasztótégellyé kellene válnia. Hovatovább feltétlenül szükség van közös nevezőre a közös problémák kollektív megoldásához. Ilyen lehetne például a naess-i alapelv, amely alaptalannak minősíti a különböző fajok diszkriminálását, vagy mondjuk a Rolston által javallott interspecifikus erkölcs, amely, belátván s nem feledvén a minden élőben „őshonos” belső értéket, felhagyna az élőlények merőben instrumentális szemléletével.

A bioetika, akár a filozófia diszciplínájaként, akár a filozófiáról századok óta levált tudomány szakterületeként tartsuk számon, minden kétséget kizáróan *aktuális*, más szóval: *időszerű* terepe a szellemi interakcióknak. Mint láttuk, korábban ismeretlen morális dilemmák készítésére alakult ki. Heidegger írja: „Az eddigi filozófia szerepét ma a tudományok vették át.”⁸⁶ Immáron tehát a tudományoknak jut a létező feltárására irányuló páratlan szerep. Hogy a filozófia milyen formában találhat újra magára, arról jelenleg nem létezik egységes álláspont. A filozófia alkalmazottá tétele mindenestre a lehetséges utak egyike.

Befejezésül engedtessek meg a filozófia *primum movens*ének, azaz a *kérdés*nek a működésbe léptetését. Mindezek után vajon mennyiben minősíthető retrográdnak, avagy épp ellenkezőleg: szubsztanciálisnak és örökérvényűen találónak Heidegger nézete a filozófia feladatát illetően? A gondolat ekképp szól:⁸⁷

A filozófia minden lényegi kérdése szükségképpen korszerűtlen. (...) A filozofálás mindig olyan tudás marad, amely nemcsak nem hagyja, hogy korszerűvé tegyék, hanem éppen ellenkezőleg: a kort a maga mértékével méri.

86 *I. m.* 13. o.

87 Heidegger *Bevezetés a metafizikába* 6. o.

Bibliográfia

- BERTALANFFY, Ludwig von, ...*ám az emberről semmit sem tudunk (Robots, Men and Minds)*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1991.
- BOROS János, „A filozófusok felelőssége. A filozófia alkalmazhatóságának kérdései”, in Karikó (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei* (1.), 82-86. o.
- CASCAIS, Antonio Fernando, „A bioetika története, a tudományág körébe tartozó kérdések és a bioetika tárgya”, in Susanne (szerk), *Bioetika* (1.), 31-54.o.
- CHIARELLI, Brunetto, „Az etika biológiai és evolucionista alapjai”, in Susanne (szerk), *Bioetika* (1.), 17-30. o.
- CRICK, Francis, *Az élet mikéntje. Eredete és természete*, Budapest, Gondolat, 1987.
- DARWIN, Charles, *A fajok eredete természetes kiválasztás útján*, Budapest, Typotex, 2000.
- DAVIES, Paul, *Az ötödik csoda. Az élet eredetének nyomában*, Budapest, Vince Kiadó, 2000.
- DENNETT, Daniel C., *Darwin veszélyes ideája*, Budapest, Typotex, 1998.
- FOBEL, Pavel, „Alkalmazott filozófia és etika”, in Karikó (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei* (1.), 15-20. o.
- GAIZLER Gyula & NYÉKI Kálmán, *Bioetika*, Budapest, Gondolat, 2003.
- GÁNTI Tibor, *Kontra Crick avagy AZ ÉLET MIVOLTA*, Budapest, Gondolat, 1989.
- GYENGE Zoltán, *Az egzisztencia évszázada. Esszék tanulmányok*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2001.
- GYENGE Zoltán, „Az erény kiárusítása”, in *Az egzisztencia évszázada* (1.), 26-38. o.
- GYÖRGY Lajos, „Az Általános Rendszerelmélet és a békés kölcsönhatás”, in *Ökotáj*, 25-26. Internetes elérhetőség: www.okotaj.hu/szamok/25-26/
- HEIDEGGER, Martin, *Lét és idő*, Budapest, Osiris, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Útjelzők*, Budapest, Osiris, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, *Bevezetés a metafizikába*, Dabas, IKON Kiadó, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez*, Dabas, IKON Kiadó, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, „Az igazság lényegéről”, in *Útjelzők* (1.), 173-194. o.
- HEIDEGGER, Martin, „Levél a »humanizmusról”, in *Útjelzők* (1.), 293-335. o.
- HEIDEGGER, Martin, „a Der Spiegel interjúja Heideggerrel”, in *Jegyzetek és szövegek* (1.), 7-15. o.
- JONAS, Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2001.
- JONAS, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- JONAS, Hans, „Az emberi cselekvés megváltozott természete”, in Lányi (szerk), *Természet és szabadság* (1.), 142-151. o.
- KAMPIS György, „Darwin és a fajok eredete”, in Darwin, *A fajok eredete* (1.), vii-xl. o.

- KARIKÓ Sándor (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei*, Budapest, Áron Kiadó, 2002.
- KARIKÓ Sándor (szerk.), „Mi az alkalmazott filozófia?”, in Karikó (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei* (I.), 43-51. o.
- KOHÁK, Erazim, „Az ökológiai tapasztalat változatai”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság* (I.), 86-100. o.
- KOVÁCS József, *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*, Budapest, Medicina Könyvkiadó, 1999.
- LÁNYI András (szerk.), *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv*, Budapest, Osiris, 2000.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa, 1986.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, „Monadológia”, in *Válogatott írók* (I.), 307-326. o.
- LEOPOLD, Aldo, „Föld-etika”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság* (I.), 103-116. o.
- MARX, Karl, *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1962.
- MARX, Karl, „Az elidegenült munka”, in *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (I.), 44-55. o.
- NAESS, Arne, „A mélyökológiai mozgalom”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság* (I.) 117-120. o.
- NYÍRI Tamás, *Alapvető etika*, Budapest, Szent István Társulat, 2003.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle, *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.
- ROLSTON, Holmes III., „Challenges in Environmental Ethics”, in Zimmerman et. al. (eds.) *Environmental Philosophy* (I.), pp. 124-144.
- SARTRE, Jean-Paul, *A lét és a semmi*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006.
- SCHRÖDINGER, Erwin, *Válogatott tanulmányok*, Budapest, Gondolat, 1985.
- SCHRÖDINGER, Erwin, „Mi az élet?”, in *Válogatott tanulmányok*, 117-217. o.
- SCHWEITZER, Albert, *Albert Schweitzer, a gondolkodó. Válogatás Albert Schweitzer műveiből*, Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1989.
- SCHWEITZER, Albert, „Az élet tiszteletének etikája”, in *Válogatás* (I.), 77-98. o.
- SCHWEITZER, Albert, „Az etika problémája az emberi gondolkodás továbbfejlődésében”, in *Válogatás* (I.), 64-76. o.
- SIMON Ferenc, *A filozófia alapp problémái I. Általános ontológia*, Szeged, JATEPress, 2003.
- SUSANNE, Charles (szerk.), *Bioetikai olvasókönyv: Multidiszciplináris megközelítés*, Pécs-Budapest, Dialog Campus Kiadó, 1999.
- SUSANNE, Charles & SZENTE Magdolna, „Előszó”, in Susanne (szerk.), *Bioetika* (I.), 11-14. o.
- THIELE, Leslie Paul, „Természet és szabadság. A biocentrikus és szociocentrikus környezetvédelem heideggeri kritikája”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság*, 125-141. o.
- TÓTH I. János, *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*, Szeged, JATEPress, 2005.

VOGEL, Lawrence, „Foreword”, in Jonas, *The Phenomenon of Life* (l.), pp. xi-xxi.

ZIMMERMAN, Michael E. et. al. (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Saddle River (New Jersey), Prentice Hall, 1998.